

La presente monografía constituye un empeño tenaz de profundizar en la comprensión del complejo fenómeno de las identidades grupales, mediante el análisis sistemático del caso catalán. Intenta comprender y desvelar las estrategias simbólicas desplegadas por los catalanes, protagonistas de este drama colectivo, en cada particular circunstancia. Pone de relieve cuáles son los argumentos manipulados por los grupos e individuos para construir y afianzar las fronteras, que de manera más o menos discreta, separan al *nosotros* del *vosotros* en cada uno de los ámbitos de interacción sociosimbólica.

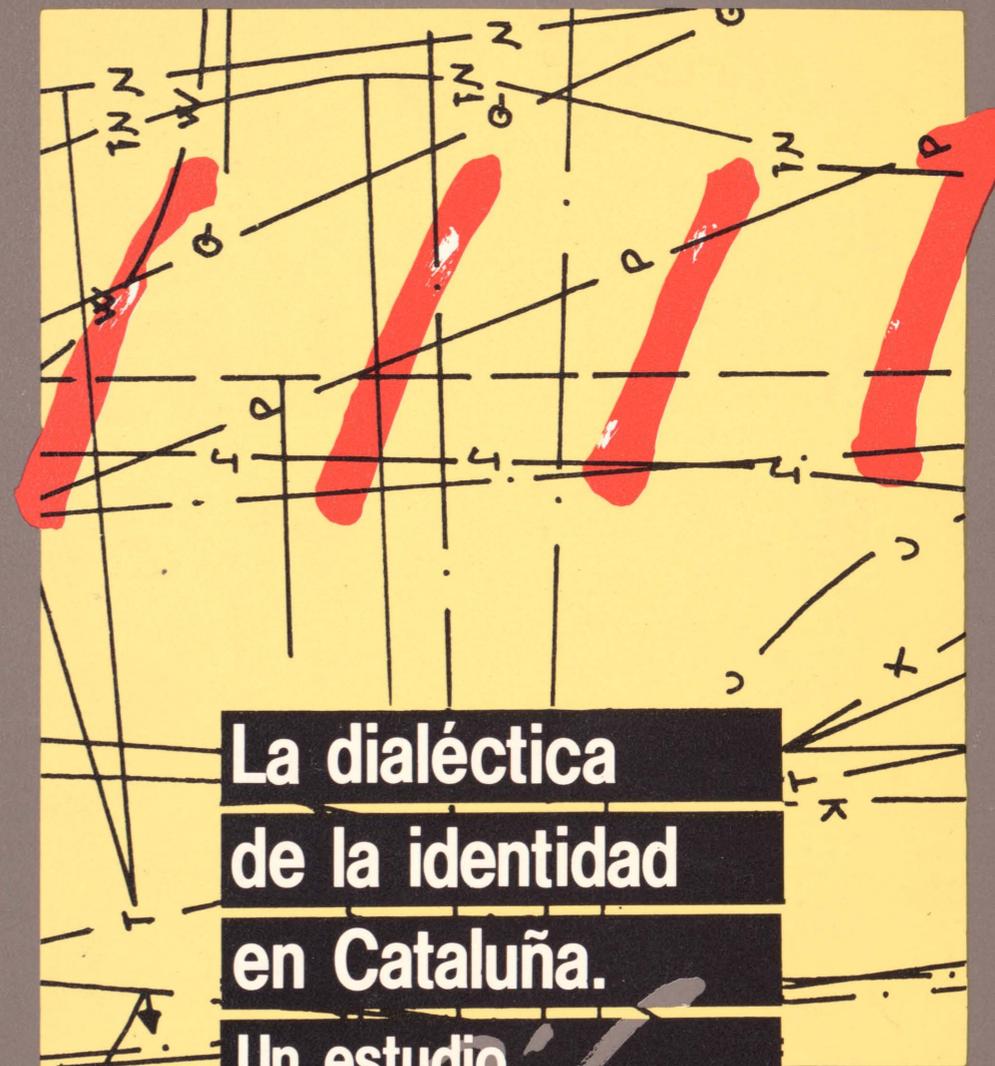
El autor demuestra una capacidad nada ordinaria para entrar en la mente del otro, y una maestría de virtuoso para la organización de hechos etnográficos en torno a un eje central: la identidad cultural. Pero donde la monografía alcanza sus mejores momentos es, sin duda, en la sutil amalgama y policromo tapiz que en los diferentes niveles identificadores teje hebra a hebra, sirviéndose de la alusión y de la connotación, interpelando al folklore o realzando la expresividad del ritual y del símbolo.

ANDRES BARRERA (León, 1954), doctor en Sociología, *research associate* en la Universidad de Chicago, es actualmente profesor de Antropología Social en la Universidad Complutense.

CENTRO
DE INVESTIGACIONES
SOCIOLOGICAS



La dialéctica de la identidad en Cataluña.
Un estudio de antropología social.
Andrés Barrera.



La dialéctica
de la identidad
en Cataluña.

Un estudio
de antropología
social.

Andrés Barrera

La dialéctica de la identidad en Cataluña

La dialéctica de la identidad en Cataluña

Un estudio de Antropología Social

Por Andrés Barrera González

Prólogo de Carmelo Lisón Tolosana

© Centro de Investigaciones Sociológicas

ISBN: 84-7476-087-9

Depósito legal: M. 11.150-1985

Imprime: RUMAGRAF, S. A. - Nicolás Morales, 34 - 28019 MADRID

A mis padres

INDICE

	<i>Págs.</i>
PROLOGO	15
RECONOCIMIENTOS	17
PREFACIO	19
CAPITULO PRIMERO: LA CASA EN LA «CATALUNYA VELLA» ORIENTAL	
1.0. Nota introductoria	27
1.1. Sobre estratificación socioecológica en la «Catalunya Vella» oriental	28
1.2. La masía: Ideal de autosuficiencia	35
1.3. La casa: Identidad y religación. Fiestas casales	43
1.4. La «pubilla» y el «nom» de la casa	52
1.5. Estrategias de la casa frente a la gran comunidad. Trayectoria de los «fadrísterns»	61
1.6. La institución de «hereu», elemento de identificación étnica	65
CAPITULO SEGUNDO: AMBITOS DE INTERACCION E IDENTIFICACION	
2.1. El «barri» y el «veïnat». Formas de cooperación y reciprocidad	71
2.2. La parroquia, el «poble» y el municipio	79
2.2.1. Vivir «al poble» <i>versus</i> vivir «a pagès»	89
2.3. Expresiones de la identidad local	95
2.3.1. Rivalidades interlocales. Estereotipos, atribuciones	104
2.4. La comarca, ese pequeño mundo conocido	113
2.4.1. Integración a nivel socioeconómico: El mercado semanal comarcal	116
2.4.2. Integración a nivel simbólico-ritual: «Comandes» y santuarios comarcales.	121
2.4.3. Energía de fisión. La comarca vista desde el centro y desde la periferia.	132
2.4.4. Otros fundamentos y expresiones de la identidad comarcal. El Empordà y la tramuntana	137
2.5. Estereotipos provinciales. Diferencias entre las cuatro provincias en las atribuciones de catalanidad. La dialéctica centro : periferia a nivel provincial	155
2.6. Nichos ecológicos y modos de vida. La diferenciación ecológica como soporte de la identidad	167
2.6.1. El campo y la ciudad, los «xavas» <i>versus</i> «els pagesos».	167
2.6.2. La plana, la montaña y el litoral	172
2.6.2.1. Derechos comunales, pastores trashumantes	172
2.6.2.2. El «plà» y «la muntanya», «pescadors» y «pagesos»	179

2.7. Ambitos de interacción e identificación, recapitulación. La dialéctica centro : periferia, energía de fusión : fisión, dicotomías	189
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

CAPITULO TERCERO: IDENTIDADES EN MOVIMIENTO. LA FIESTA COMO ESTRATEGIA SIMBOLICA

3.1. Fiestas de «veïnats» y barrios: El pueblo y la ciudad fragmentados en múltiples <i>nosotros</i>	201
Etnografía	203
Comentario, recapitulación	213
3.2. Fiestas locales: Pueblos y ciudades vibran en torno a sus símbolos integradores.	216
3.2.1. Calendario festivo regional. Etnografía	217
Comentario, recapitulación	230
3.2.2. Fiestas locales e identidad, algunos ejemplos	235
Etnografía	236
Comentario, recapitulación	257
3.3. «Aplecs» y romerías: Los pueblos confraternizan al cobijo de ermitas y santuarios	261
3.3.1. Santuarios marianos. Ermitas	264
Comentario general, mapas.	
3.3.2. «Aplecs» y romerías. Algunos ejemplos	269
Etnografía	269
Comentario, recapitulación	284
3.4. «Aplecs» y celebraciones de carácter cultural-catalanista	289
3.5. La sardana: El folklore como dinamizador de la identidad catalana	300
3.6. Entidades de carácter cultural-recreativo vinculadas al desarrollo de la identidad catalana	308

CAPITULO CUARTO: CUATRO APROXIMACIONES AL TEMA DE LA IDENTIDAD CATALANA

4.1. Nosotros los catalanes	315
4.1.1. Autoidentificación espontánea	315
4.1.2. Quién es catalán; principios de negociación	321
4.1.3. La lengua, factor clave de identificación	331
4.1.4. Otras expresiones y manifestaciones del <i>nosotros</i> catalán	343
4.2. Cataluña y España. Dialéctica del nosotros/ellos; la parte y el todo	348
4.2.1. Cataluña y España vistas por los catalanes y por los «castellanos»	349
4.2.2. Ser catalán <i>versus</i> ser español	366
4.2.3. Conclusión	376
4.3. Estereotipos: Nosotros y los otros, los habitantes de las regiones españolas vistos por los catalanes	378
4.3.1. Jerarquización de los <i>outgroups</i> regionales	378
4.3.2. Estereotipos, disparidad de sistemas de valores	391
4.3.3. Conclusión	410
4.4. Catalanes y castellanos en Cataluña	413
4.4.1. Quién es «castellano». De «castellano» a catalán	417
4.4.2. Lo catalán y lo «castellano», percepción de las diferencias	432

APENDICES

1. Estructura de la población en las comarcas de referencia (1900-1981)	453
2. Datos sobre la estructura agraria	456
3. Resultados electorales. Comentario general	458
4. Las once comarcas de referencia. Rasgos socioeconómicos y fisiográficos más destacados	461
5. Resultados del estudio realizado en el municipio de Gurb de la Plana en 1979. Tablas estadísticas	477
6. Encuesta sobre identidad-estereotipos aplicada en las comarcas de referencia en 1983. Características de la muestra	483
6.1. Cuestionario	489
7. Referencias bibliográficas	503

El director quiere expresar por estas líneas, tanto en nombre propio como en representación de todo el equipo investigador, su reconocimiento a la vez que agradecimiento al Comité Conjunto Hispano-Norteamericano, al Centro de Investigaciones Sociológicas y a la Fundación F.I.E.S. de la Confederación Española de Cajas de Ahorro por las subvenciones que en distintos momentos desde 1978 nos han concedido y han hecho posible parte de la investigación de campo, análisis y redacción del material etnográfico recogido. La Caja de Ahorros de la Inmaculada de Zaragoza subvencionó parcialmente un año de investigación en Aragón. Sin esta cooperación económica, que agradecemos, no hubiera sido posible iniciar con este volumen un conjunto de publicaciones antropológicas sobre Aragón y Cataluña.

C. LISÓN TOLOSANA

PROLOGO

Pocos interrogantes dramatizan tan certeramente la profundidad de las cosas humanas como las siguientes interpelaciones, eternamente repetidas: ¿quién soy yo?, ¿qué soy yo?, ¿cómo soy yo? La identidad personal-colectiva, el movimiento reflexivo del Otro al yo, ha sido objeto de consideración por filósofos con premisas, enfoques y métodos tan diferentes como los de Vico, Saint-Simon, Fichte, Santayana; analizado por mentes tan poderosas como las de Hegel y Comte, y en momentos bimilenariamente aparte, puesto que la reflexión va desde Platón a I. Berlin y S. Hampshire. Pero ésta es una dimensión solamente de un campo mucho más rico y plurivalente en niveles, en semántica, en acción y contenido.

Los esfuerzos autobiográficos por singularizarse y conocerse (*San Agustín, Rousseau, Teresa de Avila, Ignacio de Loyola, Wordsworth, Stendhal, De Quincey, Chateaubriand, S. de Beauvoir, M. Leiris, entre otros*), por apoderarse de ese yo, rebelde siempre a definición e inmovilización, han revelado, primero, la universal pulsión y necesidad de ver claro, de ordenarse para conocerse y saberse, y, segundo, que en las formas de constitución y expresión de ese yo, aun en las más íntimas, aparecen irremediabilmente los otros, el contexto, la época con su estilo y mitos, con tanta o mayor viveza que el yo singular, relegado casi siempre a la penumbra de un segundo plano.

Con ser muy importante y significativo, lo anterior no es todo. En cruciales momentos de aceleración histórica han surgido escritores-testigo o historiadores de ideas y movimientos (*Vagad en la Zaragoza de finales del siglo XV, Herder, Burque, Michelet, Lessing, Arndt, Körner, Jahn, Danilevsky, Hess, etc.*) que concienzudamente —y con cierta pasión— se han dedicado a investigar la personalidad e identidad de pueblos, su singularidad y especificidad en contraste con los vecinos. Pensaban, con acierto, que el yo individual era, en conjunto y en su aspecto más importante, congruente y consecuencia del yo colectivo y que éste se nutría de las raíces geográficas locales y se expresaba en la tradición, en la lengua vernácula y las costumbres, en las producciones artísticas y en la memoria colectiva.

Desde la segunda mitad del siglo pasado, el nacionalismo, es decir, el sentido de la diferencia y la conciencia de pertenecer a un grupo, ha ido en aumento. Políticos, poetas, dramaturgos, escritores, filósofos y periodistas locales han argumentado profusamente y han contribuido a despertar la emotividad y lealtad sectorial de las masas y a activar un dinamismo interno a través de programas e ideas para la acción. Sociólogos y antropólogos (*Durkheim, M. Weber, Barth, Dashevsky, Despres, Geertz, De Vos, Fallers, Glazer, Moynihan, Le Vine, Stein, Hill, etc.* —Marx ni se dio cuen-

ta—) han hecho también tercio y, juntamente con los anteriores, han contribuido a la cristalización de conceptos y categorías heurístico-analíticas tales como Volkgeist, campanilismo, Gemeinschaft, communauté de conscience, ethnicity, la terre et les morts, lebenswelt, représentations collectives, ethnocentrism y otras para la investigación de este fenómeno socioestructural que, como la religión, se presenta, aunque nunca aislado o sin contexto, sí como factor o fuerza cultural independiente. El nacionalismo o regionalismo en su sentido de continuidad geográfica, como actitud mental y concienciación histórico-valorativa, es quizá la energía cultural más poderosa que hay hoy en el mundo. Sus efectos a escala mundial los conocemos todos.

Que el yo sea fuente de acción significativa es algo obvio para el antropólogo; que pertenecer a un grupo identificable sea una necesidad humana elemental lo saben también los alumnos que se inician en nuestra disciplina; que ciertas formas de vida social son necesarias y universales, es de patrimonio común. Pero lo que prueba Andrés Barrera en esta investigación, con una muy rica y compleja etnografía catalana, es que el principio de identidad cultural no es algo obvio, que existe en una porción de la geografía catalana una gran variedad de criterios para discriminar tipos colectivos de identidad simplemente teniendo en cuenta las polivalentes formas de convivencia, cooperación, lealtad, pensamiento y antagonismo. Página a página y línea a línea, nos muestra el autor cómo en este ingenioso y difícil juego de la identidad plural prácticamente todo es susceptible de manipulación estratégica: un laberíntico río, un espacio microecológico, unos rasgos fonéticos apenas perceptibles para el extraño, gustos y prácticas culinarias insípidas, ciertas divergencias valorativas, signos, semantemas, el pasado fabricado arbitrariamente, estereotipos, prejuicios, ceremonias y símbolos sirven de plataforma reivindicativa para izar bandera discriminadora, proclamar diferencias, establecer fronteras y desdoblar grupos y subgrupos.

Leyendo con pausa este pionero volumen, uno tiene la sensación de observar no sólo a los catalanes en su contexto —algo que ya es un excelente logro—, sino al autor en su actividad investigadora; le sorprendemos manoseando con gusto y finura el pequeño detalle etnográfico —grande en su riqueza de significado—, le observamos colaborando creativamente con el informante y le seguimos en el difícil camino que anda desde la empiria al análisis crítico, de éste a la comparación atrevida y de ahí a la imaginativa interpretación. Barrera demuestra una capacidad nada ordinaria para entrar en la mente del Otro y una maestría de virtuoso para la organización de hechos etnográficos en torno a un eje central: la identidad cultural. Pero donde la monografía alcanza sus mejores momentos, sus crestas antropológicas es, sin duda, en la sutil amalgama y policromo tapiz que con los diferentes niveles identificadores teje hebra a hebra, sirviéndose de la alusión y de la connotación, interpelando al folklore, o realizando la expresividad del ritual y del símbolo.

Esta monografía, cuya lectura sosegada recomiendo, tipifica las virtudes y fuerza del trabajo de campo antropológico. El lector no especializado encontrará en ella un agradable vehículo que le conducirá sin esfuerzo al conocimiento de la Antropología social en su contexto hispano, a la complejidad de la vida contemporánea. No dudo, por otra parte, de que servirá de referencia obligatoria y de modelo a todos aquellos que se inicien en esta tan fascinante investigación sobre las Españas de nuestra desconocida España. Dejo al autor con el lector, esperando que al cerrarla quede éste convencido de haber leído una excelente monografía.

C. LISÓN TOLOSANA

RECONOCIMIENTOS

Esta monografía es culminación de un proyecto de investigación que fue iniciado en la primavera de 1978, bajo los auspicios del Departamento de Antropología Social de la Universidad Complutense de Madrid. Frutos anteriores de ese empeño investigador fueron, en lo que me concierne como uno de los miembros del equipo departamental, la tesis de licenciatura *Niveles de identidad y estructura social en la «Catalunya Vella»* y el trabajo, presentado como tesis doctoral, *Casa, herencia y familia en la Cataluña rural*.

Son numerosas las instituciones y personas que han hecho posible tal empresa investigadora. Quiero sumar mi reconocimiento personal al ya expresado colectivamente, y en particular al Rectorado de la Universidad Complutense, la Universidad Internacional Menéndez Pelayo y la Fundación F.I.E.S. de la Confederación Española de Cajas de Ahorro. Modesto Escobar y Javier Martín me asesoraron en la tarea del análisis informático de los datos de las dos encuestas realizadas, gracias. Víctor Pérez Díaz y Fernando González me apoyaron generosamente en un momento crítico de mi carrera y trabajo; estoy en deuda con ellos.

El número e identidad de las personas que en Cataluña me han ayudado durante la realización del trabajo de campo sería difícil de reflejar aquí en poco espacio. A todos los informantes que se prestaron a contestar tantas preguntas, sin duda *extrañas* y molestas a veces, quiero agradecerles su paciencia y generosidad. En particular, quiero mencionar a las siguientes personas: F. Vidal, M. Torres, J. M. Boquet, C. y J. Orovitg, J. Jounou, R. Planes, A. Bach, J. M. Llorens, A. Ferrer, R. Anglerill, A. Prat, R. Tanyà, Ll. Queralt, J. Riera, R. Matavera, J. Llopart, la señora Victoria, M. Gardella, J. M. Ripoll, J. Geli, E. Ripoll, F. Bolès, R. Fort, T. Planagumà, el entrañable señor *Peret* de Beget y su nieta Rosa, J. Colom, *En Jumiç*, J. Coll, J. Gasó y tantos otros anónimos informantes que hicieron posible y placentero mi trabajo. Muy especialmente quiero recordar a las familias que me acogieron y agasajaron en sus casas y hogares con tan generosa hospitalidad: Sanmiquel, La Sala de Linya, Ferreras, El Rossell, El Pladelasala, Can Finestrelles, La Casanova de la Tría, La Casa dels Metges, Antoni i Mentxu y mis buenos amigos de Can Duran. En su compañía viví días intensos que no olvidaré. A ellos quiero dedicarles este trabajo; sin esperar, lógicamente, que hayan de compartir las opiniones en él vertidas o contraigan responsabilidad alguna por ellas.

Y. Hayashi sabe lo mucho que agradezco su compañía, aliento e incondicional ayuda en los buenos y malos momentos durante la redacción de esta monografía.

El profesor Carmelo Lisón Tolosana ha sido inspirador y motor de este empeño colectivo desde que se puso en marcha durante la primavera de 1978. Personalmente tengo con él contraída una inestimable deuda material e intelectual. Sin su continuado apoyo, sin el estímulo intelectual de su obra, este libro no hubiera sido posible.

PREFACIO

Desde el principio quisiera advertir a aquellos lectores que buscan respuestas concluyentes, definitivas, o con la pretensión de serlo, a los interrogantes histórico-políticos que plantea la *cuestión catalana*, que no las encontrarán en este libro. Ni tan siquiera me he propuesto ir por ese camino corto ni largo trayecto. Este trabajo es un empeño básicamente descriptivo e interpretativo, un humilde ejercicio hermenéutico donde pruebas empíricas y argumento analítico están íntimamente entrelazados. Ciertamente, el libro es huérfano de brillantes especulaciones teóricas y de novedosas aportaciones al *corpus científico* de la disciplina. He hecho un análisis formal, quizá estructural, en torno al tema de las identidades grupales, sobre cómo éstas se construyen y expresan. Para ello he echado mano, de manera quizá poco ortodoxa, de conceptos y esquemas teóricos ajenos, eclécticos (1). Aunque sea por defecto, tal vez en esta ocasión el lector agradecerá verse libre de abstrusos discursos teorizantes, tantas veces meros y vacíos ejercicios retóricos.

Sea lo que fuere, y como ya he dicho arriba, intento hacer una aportación a la comprensión aquilatada del complejo y un tanto escurridizo fenómeno de las identidades grupales, a través del análisis del caso catalán. En la perspectiva teórica que he escogido para abordar el tema no se plantea la meta de descubrir cuáles puedan ser las *esencias*, el contenido *inalterable* al paso de los tiempos, de la identidad de un determinado grupo *étnico* (2), comunidad local o regional. El objetivo es más modesto; trato de entender y explicar de manera coherente cuáles son las estrategias seguidas por los individuos y los grupos en cada concreta circunstancia para definir, dinamizar y dar sentido a su particular sentir colectivo; cuáles son los mecanismos sociosimbólicos manipulados en cada uno de los ámbitos socioterritoriales de interacción para construir y afianzar las fronteras simbólicas que de manera más o menos discreta separan al *nosotros* del *vosotros* o *ellos*. Y, por lo tanto, me interesa analizar cómo se traspasan y trascienden esos límites para la definición de identidades más inclusivas o, alternativamente, cómo se reafirman sentimientos de grupo menos

(1) Básicamente he tenido en cuenta los presupuestos teóricos desarrollados por F. BARTH (1969), E. E. EVANS PRITCHARD (1940), E. LEACH (1964, 1976), V. TURNER (1967), C. GEERTZ (1973)... ¡y qué sé yo cuáles otros clásicos o contemporáneos de la antropología, leídos no sé cuándo! De manera más inmediata han influido en mí los libros de C. LISÓN, y en concreto (1979) y (1983).

(2) He puesto en cursiva esta palabra porque cada vez tengo más dudas sobre la utilidad de un concepto de tan lato significado, que puede abarcar multitud de fenómenos sociológicos, y por lo tanto ninguno de manera precisa. Se ha abusado hasta la saciedad de este concepto en la literatura sociológica y antropológica, sobre todo la norteamericana.

inclusivos en el opuesto proceso de segmentación de unidades de rango superior en la escala socioterritorial.

De manera que no ha de esperar el lector encontrar respuestas brillantes a interrogantes del estilo ¿qué es Catalunya?, o ¿hacia dónde se encaminan los catalanes? En las ciencias sociales no existen, aunque algunos lo crean así, potencialidades divinatorias o teleológicas. Si acaso, este trabajo proporcionará alguna perspectiva original de interpretación que mejorará la comprensión de un fenómeno complejo, inasible al primer intento, en continuo movimiento como las aguas del océano. La analogía es estimulante; desde otro ángulo podría decirse que el hecho de las identidades grupales es, como el océano, en el fondo simple, cristalino, y a la vez arcano y opaco, pues toma formas caprichosas e imprevisibles, aunque quizá movido por permanentes, profundos impulsos históricos y sociológicos.

Paso a otra cuestión. Como he advertido líneas atrás, ésta es una monografía básicamente descriptiva. He dado primordial importancia a la presentación directa de la etnografía; así es que los lectores podrán sacar sus propias conclusiones, más allá o incluso en disputa con las interpretaciones brindadas por el autor. Es una obra abierta. Sin embargo, he intentado que no sea una descripción llana y prosaica, sino analítica, por la propia selección cuidadosa de la etnografía presentada y por los sistemáticos ensayos hermenéuticos que siguen a continuación.

Otrosí. La intercalación sistemática de citas literales (traducción de las transcripciones fieles de entrevistas hechas en catalán, la mayor parte de las veces) en el desarrollo del argumento no es ninguna argucia para ganar tiempo o pretensión de escudarme en las opiniones de mis informantes, evidentemente no. Las citas han sido conscientemente seleccionadas, y colocadas en cada lugar con toda la intencionalidad. De manera que debido a esa manipulación lo que en ellas se dice deja de ser responsabilidad del informante individual, para pasar a ser completamente del autor. No obstante, el objetivo así perseguido es llegar a ser lo más fiel que sea posible, en la forma y en el contenido, a los presupuestos lógico-mentales de los que parten nuestros protagonistas (aproximación *emic*). Es por eso que, al final, uno de los méritos o deméritos principales del libro ha de buscarse ahí precisamente, en si realmente se ha logrado o no reflejar de manera aceptable los contenidos y perfiles de una parte de la cosmovisión de los habitantes de ciertas comarcas catalanas, su entorno valorativo-cultural. Claro que es también importante una labor que corresponde plenamente al autor, aquella desde la que se aborda una tarea de sistemática hermenéutica de la etnografía (perspectiva *etic*).

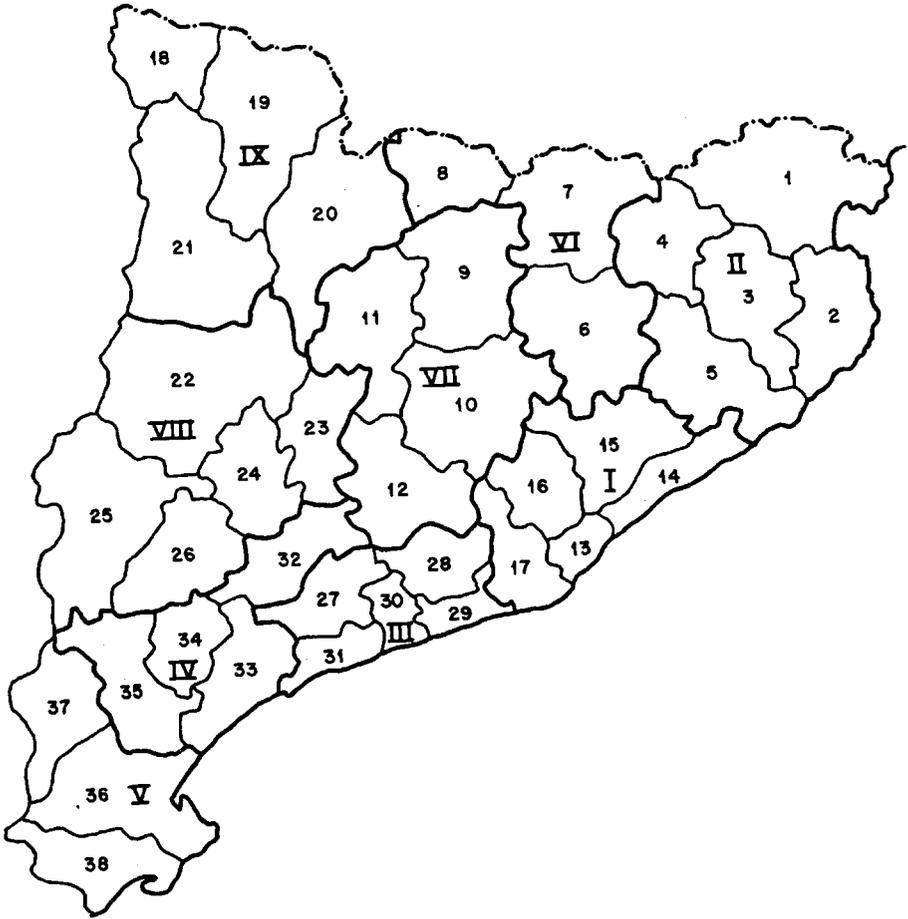
En cuanto a la recogida de datos y etnografía, en la búsqueda de consistente evidencia empírica, he hecho uso tanto de los métodos y técnicas propiamente antropológicas: observación participante, conversaciones abiertas grabadas, historias de vida, etcétera; como de aquellas más sociológicas: cuestionarios cerrados aplicados a una muestra representativa de la población y análisis estadísticos. Librementemente he aplicado en cada momento las técnicas y metodología que he creído más adecuadas y fecundas para abordar el análisis del problema que tenía entre manos.

Ojalá este libro sea seguido por mil estudios más sobre el tema apasionante, ¡y a veces enervante por su complejidad y eteriedad!, de las identidades grupales en el mosaico español. Espero que las páginas que siguen aporten alguna luz para el mejor entendimiento de la realidad catalana, y por lo tanto humana.

«Todo en el mundo es extraño y maravilloso para unas pupilas bien abiertas» (J. Ortega y Gasset).

MAPA 1

Divisió comarcal-regional decretada por la Generalitat de Catalunya en 1936 ()*



COMARCAS DE CATALUÑA

REGIO II

1. Alt Empordà.
2. Baix Empordà.
3. Gironès.
4. Garrotxa.
5. La Selva.

REGIO VI

6. Osona.
7. Ripollès.
8. Cerdanya.

REGIO VII

9. Berguedà.
10. Bages.
11. Solsonès.
12. Anoia.

REGIO I

13. Barcelonès.
14. Maresme.

15. Vallès Oriental.

16. Vallès Occidental.
17. Baix Llobregat.

REGIO IX

18. Vall d'Aran.
19. Pallars Sobirà.
20. Alt Urgell.
21. Pallars Jussà.

(*) La identificación de comarcas y regiones puede hacerse consultando la lista nominal presentada a continuación.

REGIO VIII
22. La Noguera.
23. Segarra.
24. Urgell.
25. Segrià.
26. Garrigues.

REGIO III
27. Alt Camp.
28. Alt Penedès.
29. Garraf.
30. Baix Penedès.
31. Tarragonès.

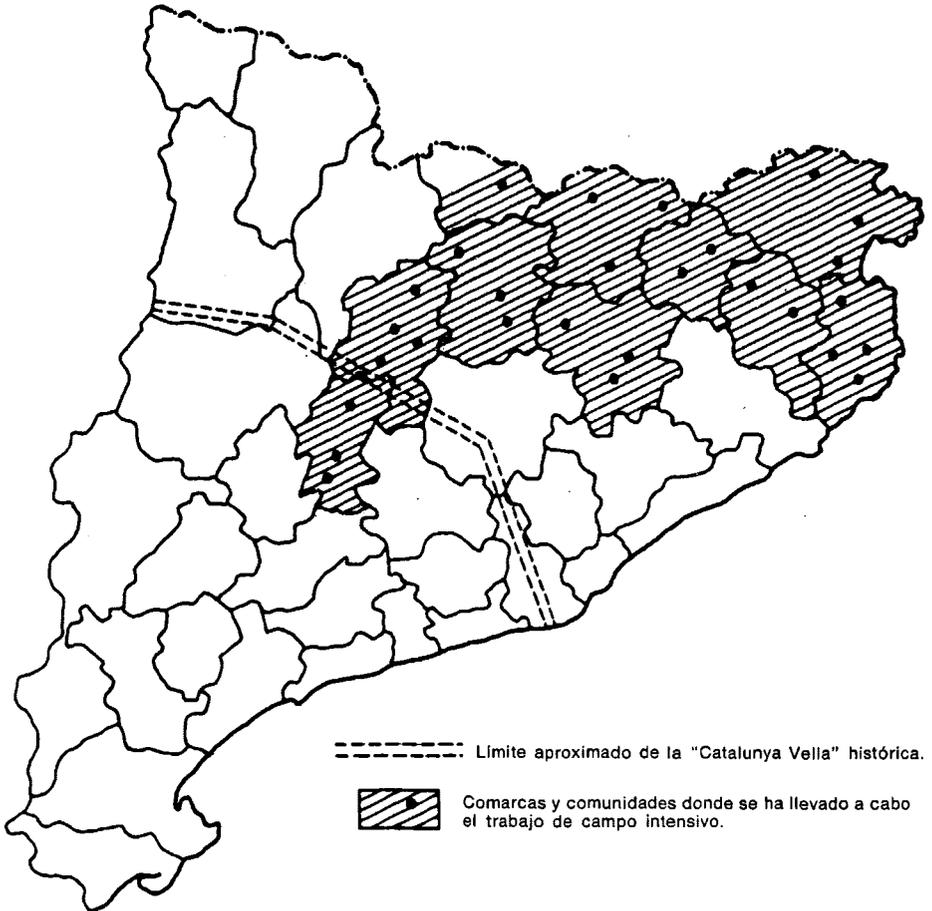
REGIO IV
32. Conca de Barberà.
33. Baix Camp.
34. Priorat.
35. Ribera d'Ebre.

REGIO V
36. Baix Ebre.
37. Terra Alta.
38. Montsià.

Divisió comarcal-regional establerta per la *Ponència de la Divisió Territorial* el any 1933. Decretada per la *Generalitat de Catalunya* el 27 de agosto de 1936.

Todas las referencias a comarcas, regiones, límites comarcales-regionales, etc., de Cataluña que se hacen a lo largo del libro tienen como punto de referencia esta división comarcal-regional.

MAPA 2



CITAS ETNOGRAFICAS (CLAVE)

(pueblo, comarca, edad, sexo, profesión)

Ejemplo: (Gurb, Osona, 28, Mc, P)

Sexo - estado civil:

Vs = Varón soltero

Vc = Varón casado

Ms = Mujer soltera

Mc = Mujer casada

Profesión:

A = Campesino (*masover*, pequeño propietario)

B = Campesino (gran propietario, propietario medio)

C = Jornalero (*mosso*, jornalero, empleado agrícola, etc.)

D = Trabajador manual sin cualificar

E = Trabajador manual cualificado

F = Cuadro o ejecutivo empresa

G = Trabajador de cuello blanco (administrativo, contable, etc.)

H = Empleado de comercio en general o similar

I = Comerciante autónomo o pequeño industrial

J = Funcionario del Estado o Comunidad Autónoma

K = Profesionales medios (maestro, profesor, enfermero, etc.)

L = Profesionales (abogado, médico, sacerdote, profesor universitario)

M = Industrial medio-grande

N = Estudiante

O = Ama de casa sin profesión concreta

P = Otros:

Q = No sabe, no contesta

CAPITULO PRIMERO

LA CASA EN LA «CATALUNYA VELLA» ORIENTAL

- 1.0. Nota introductoria.
- 1.1. Sobre estratificación socioecológica en la «Catalunya Vella» oriental.
- 1.2. La masía: ideal de autosuficiencia.
- 1.3. La casa: identidad y religación. Fiestas casales.
- 1.4. La «pubilla» y el «nom» de la casa.
- 1.5. Estrategias de la casa frente a la gran comunidad. Trayectoria de los «fadristerns».
- 1.6. La institución de «hereu», elemento de identificación étnica.

1.0. NOTA INTRODUCTORIA

Las instituciones casales-familiares y de heredamiento que se describen y analizan desde una perspectiva socioantropológica en este capítulo tienen, evidentemente, un determinado origen y desarrollo histórico y se extienden por una específica área geográfica. Es obvio que, tanto histórica como espacialmente, los contenidos de las instituciones evolucionan y varían. Es por eso que he de hacer algunas consideraciones generales antes de entrar en el tema.

En lo que se refiere al aspecto histórico, los orígenes y consolidación de las instituciones citadas son imprecisos y de difícil determinación. Habríamos de remontarnos a los siglos X y XI para encontrar los primeros precedentes documentales en el derecho medieval autóctono (*Els Usatges*, *Les Constitucions de Catalunya*, etc.), en lo que a la institución de «hereu» universal se refiere. A partir de entonces fue consolidándose el tipo de estructura familiar troncal que hoy conocemos (1).

Si nos interesase conocer cómo surgieron y se afianzaron estructuras socioeconómicas tan características como la masovería, las relaciones sociocontractuales que vinculan a propietarios y «masovers», a las que a menudo me referiré a lo largo de este trabajo, deberíamos llevar a cabo un completo y documentado estudio de historia social. Como pobre sustituto, me atrevo a ofrecer la siguiente cronología indicativa, tomando como principal referencia los libros de R. d'Abadal (1965, 1968):

- Año 839. Consagración de la Seu d'Urgell. Se inicia el repoblamiento de las tierras reconquistadas a los musulmanes.
- Siglo XIV (1348). Grandes pestes asolan el campo y las ciudades catalanas. Abandono de pueblos y masías, despoblamiento.
- Siglo XV (1486). Sentencia Arbitral de Guadalupe, por la que se libera a los «pagesos de remença» de las servidumbres feudales más gravosas.
- Siglo XVI. Inmigración francesa a Cataluña.
- Siglo XVII. Consolidación de las casas y familias de propietarios (casas pairales) con cierta tradición.
- Siglo XVIII. Florecimiento y auge de la agricultura catalana, consolidación de la estructura social-agraria casas pairales/masoverías dependientes.
- Siglo XIX (último cuarto). Se abre el proceso de decadencia de las grandes casas pairales. Industrialización catalana.

(1) Los interesados por el tema pueden consultar los libros de R. d'ABADAL (1965, 1968), así como un interesante ensayo escrito desde la perspectiva histórico-antropológica: I. TERRADES, «Els orígens de la institució d'hereu a Catalunya: vers una interpretació contextual», revista *Quaderns de l'I.C.A.*, núm. 1, mayo 1980.

— *Siglo XX (segunda mitad)*. Se acentúa la decadencia socioeconómica de las casas pairales; paralelamente, entra en crisis profunda todo el sistema casafamiliar tradicional, y la propia institución del «hereu» universal.

El análisis socioantropológico que se hace en este capítulo sobre las instituciones casales y de heredamiento del campesinado catalán es de aplicación plena para el amplio período histórico que va desde los siglos XVII-XVIII hasta la primera mitad de éste. A partir de los años cincuenta, el proceso de profunda crisis en el que han entrado las instituciones citadas se plasma fielmente en los datos estadísticos sobre la evolución en la concertación de capítulos matrimoniales que ofrezco en mi tesis doctoral (2).

En cuanto a la delimitación geográfica, el mapa que aparece en las páginas introductorias muestra las comarcas donde se ha recogido la etnografía que sirve de fundamento a este estudio. Ahora bien, con mínimas variaciones locales-comarcales, lo aquí descrito puede hacerse extensivo a todas las comarcas del área denominada «Catalunya Vella» delimitada en ese mismo mapa. Y en definitiva a las comarcas donde es predominante la masía como modo de poblamiento rural. (Vide, mapa página siguiente.) (3).

Por lo demás, y en lo que toca a las consideraciones estructural-culturales más generales del concepto «casa», el modelo de familia troncal e incluso el tipo de heredamiento universal a favor del primogénito, lo descrito es válido para todos los estamentos de la sociedad catalana, y no sólo para su población campesina; por lo menos hasta el primer tercio de este siglo.

1.1. SOBRE ESTRATIFICACION SOCIOECOLOGICA EN LA «CATALUNYA VELLA» ORIENTAL

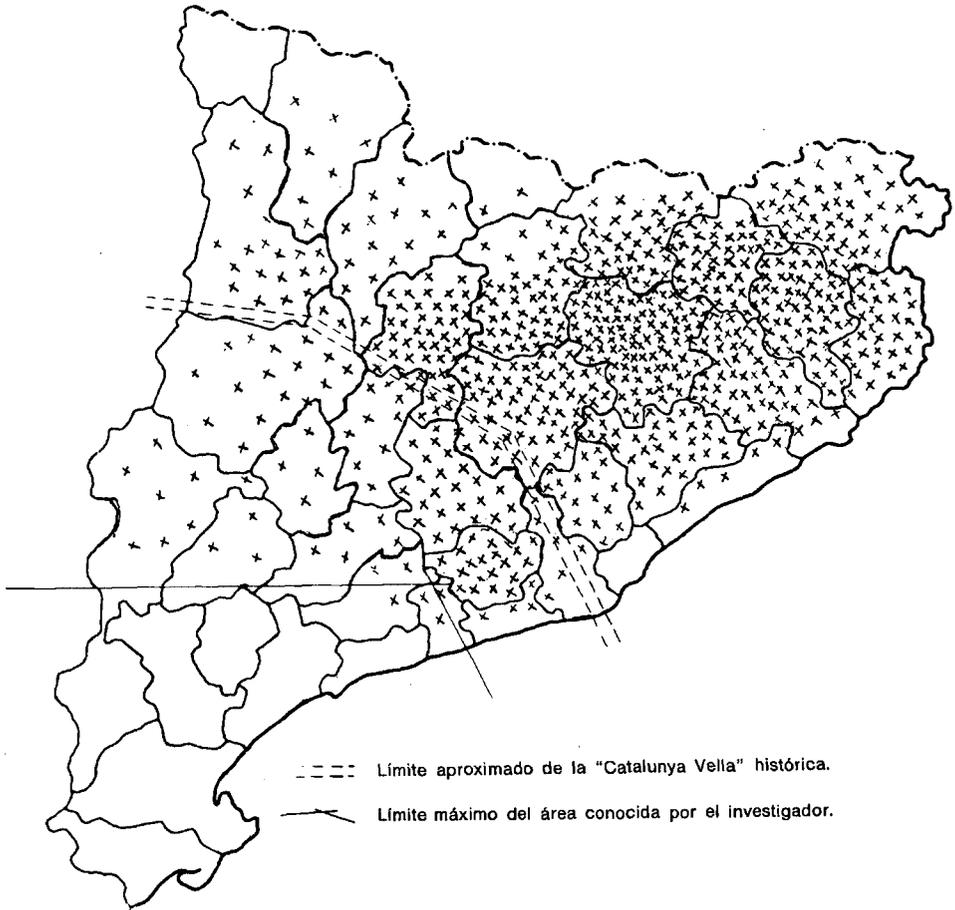
Resultaría arriesgado, si no impracticable, hacer generalizaciones sobre la ecología y el hábitat de una región de enorme variedad interna cual es Cataluña. Puede hacerse una diferenciación básica entre las tierras húmedas y boscosas de la «Catalunya Vella» y las secas y áridas de la «Catalunya Nova», pero si nos detenemos en la observación particular de cada una de estas dos regiones observaríamos importantes contrastes internos. Poco tienen que ver las comarcas de alta montaña (Pallars, Vall d'Aran, Cerdanya) con las del litoral (Maresme, Baix y Alt Empordà) o las planas interiores de Vic y Bages, en lo que se refiere a la «Catalunya Vella». Dentro de la «Catalunya Nova», las tierras de regadío del Plà de Lleida-Urgell, las áridas mesetas segarrencas, las comarcas del delta del Ebro, las vitícolas del Penedès, etc., contrastan notablemente entre sí. Y con la geografía varía el hábitat, el tipo de cultivos y, eventualmente, la estructura sociocultural de las comunidades locales. Es por esto que he de renunciar a hacer generalizaciones que resultarían frágiles y superficiales.

Limitando la observación a las comarcas de lo que en otro lugar he denominado «Catalunya Vella» estricta u oriental, resultará más fácil encontrar rasgos comunes. Aparte de que podré hacerlo con más conocimiento de causa, por encontrarse dentro

(2) *Casa, herencia y familia en la Cataluña rural*, Universidad Complutense de Madrid, julio de 1982.

(3) En la *Regió V* (Tortosa) es donde, al parecer, se dan variaciones más importantes en la estructura familiar y en las normas de heredamiento aquí descritas, pero por no tener conocimiento directo de la cuestión no voy a entrar en la consideración de esas variantes.

Area de la masia (indicativa)



(Mapa de elaboración propia.)

de esta área etnográfico-cultural las comarcas donde he llevado a cabo mi trabajo de campo. La descripción analítica del espacio-ecología de esa región ha de comenzar por una unidad básica y elemental: la masía. La masía, morada paradigmática del campesino catalán, es de hecho predominante en las comarcas de Osona, Bages, Solsonès, Berguedà, Anoia, Ripollès, Garrotxa, Gironès, La Selva y partes importantes del Empordà. (Vide, mapa «Area de la masía».) En estas comarcas se observa la existencia de una estructura muy similar del espacio rural, delineada por los siguientes ámbitos de especialización ecológica y socioeconómica:

- d) La ciudad-centro comarcal.
- c) «El poble»: la «vila» independiente o centro subcomarcal.
- b) La parroquia-el «poble»-el municipio rural. El «veïnats» o «barri».
- a) La casa-masía. Conjunto casa pairal-masoverías dependientes.

La masía es el primer peldaño en esta organización jerárquica del espacio. La masía es morada *par-excellence* del campesino en las comarcas interiores de la «Catalunya Vella» oriental, donde viven y trabajan los «pagesos» que lo son con exclusión de cualquier otro oficio complementario. La masía conforma un modelo de explotación agraria que tiende a potenciar la autosuficiencia de la unidad familiar: tierras de cultivo, bosque, prados, huertos, establos y cuadras se agrupan en el entorno próximo de la vivienda familiar. Ahora bien, no todas las masías (o «cases de pagès», usando el término más popular) son iguales; por poco que profundizásemos en el análisis sociológico comprobaríamos que existe una jerarquía entre ellas. En unas viven las familias de los «pagesos-masovers» y en otras las de los propietarios, quienes controlan la propiedad de la tierra que los primeros trabajan en régimen de aparcería. Una simple excursión por estas comarcas nos haría caer en la cuenta de que entre las innumerables masías que dibujan el horizonte y pueblan abigarradamente el paisaje destacan regularmente grandes «cases pairals» que altanera-mente parecen dominar a las de su entorno.

A las grandes casas pairales están vinculadas habitualmente tres, cuatro o cinco pequeñas casas de masoveros, quienes trabajan tierras del patrimonio «pairal» a cambio del pago al amo de una parte proporcional de los frutos recogidos. Las familias masoveras mantienen así una relación profundamente asimétrica, de estrecha dependencia, respecto a los propietarios. La jerarquía observada en el espacio, estética, no hace sino reflejar la existente a nivel sociológico:

- *Casa pairal*. Familias de propietarios-rentistas (casa de «senyors»).
- *Pequeña masía*. Familias de masoveros-aparceros (masía campesina).

El conjunto casa pairal/masoverías dependientes forma una unidad funcional a un nivel superior, y es nudo gordiano de una estructura sólidamente trenzada, distribuida regular y sistemáticamente por la geografía de estas comarcas. Entre el estrato de grandes terratenientes y el de aparceros-jornaleros sin tierra encontramos aquí una característica clase media rural de propietarios, que hasta hace tan sólo dos o tres décadas se mantenía, con mejor o peor suerte, de las rentas devengadas por sus masoverías. Característica clase propietaria, regularmente repartida por el territorio, que se convierte en efectivo catalizador de los conflictos y tensiones que puedan aflorar desde la base campesina. Conflictos que resultan atenuados también debido a específicos contenidos jurídicos y sociológicos del contrato de aparcería, y por el hecho de que los «propietaris» son, por lo general, gestores directos y cotidianos de su patrimonio, y no absentistas.

Un número variable de casas, de acuerdo a determinaciones ecológicas, forman el «veïnats» o «barri» rural (lugar, aldea). El «veïnats» es el ámbito socioecológico donde se hace más inmediatamente efectiva la solidaridad y cooperación intercasa-les. Un conjunto de casas pairales (de tres a ocho, por ejemplo), con sus masoverías dependientes y algunas otras pequeñas o medias explotaciones independientes de las primeras (pequeños propietarios, masoveros de propietarios que no residen en el municipio, etc.), conforman una típica parroquia rural. La parroquia en las comarcas de

población diseminada es en realidad, administrativa y sociosimbólicamente, las casas masías que la forman, dispersas en torno al campanar. Muchas de las parroquias rurales no tienen un núcleo más compacto que el formado por la iglesia y tres o cuatro masías apiñadas en torno a la misma.

En los casos en los que se ha llegado a formar un núcleo de mayor importancia tenemos lo que se denomina «el poble», en su acepción más denotativa. Entonces en el contraste «poblet» :: «cases de pagès» afloran nuevos matices semánticos y sociológicos. En las masías viven los propietarios, los campesinos ricos («masovers grossos») y algún pequeño propietario; mientras que en «el poble» tienen su morada los «menestrals», los «campers» (también denominados «vesaners», «parcers», «manerons», etcétera), los «mossos» y jornaleros, los pequeños propietarios que han de complementar sus ingresos con el trabajo de tierras en aparcería. Si «el poble» es de dimensiones considerables, allí estarán establecidos también el panadero, el carpintero, el herrero, etc.; gentes «de oficio» que encuentran trabajo regular en las masías del término. «El poble» es para algunos «fadrísters» (segundones de casas modestas) primer ámbito en el que establecerse antes de emigrar a la capital comarcal o alguna otra ciudad vecina, o quizá encuentren aquí su acomodo definitivo como jornaleros o aparceros.

La población de los pequeños «poblets» es en buena medida marginal, flotante; cumple una función suplementaria respecto a las masías de los alrededores. Históricamente, estos núcleos de población se han formado a partir de los individuos «liberados» de las masías vecinas por la institución de heredamiento-sucesión. En las comarcas del litoral y la plana (v. gr. Empordà, Plana de Vic), donde se explota el terreno más intensivamente, encontramos numerosos «poblets», agrupaciones de masías que reciben también el nombre de «veïnats» o «barris». Así como mayor número de «pobles» que cumplen funciones más especializadas, no tan dependientes de las masías campesinas del entorno.

Los límites municipales no necesariamente respetan los parroquiales. Un municipio rural en el área de la masía está habitualmente formado por casas de tres, cuatro o cinco parroquias diferentes, la más rica de las cuales forma el núcleo pivotal del mismo y le presta su nombre. Las otras parroquias pueden estar íntegramente incluidas en el municipio o bien repartirán sus casas por municipios diferentes. Tomemos como ejemplo Gurb de la Plana, municipio compuesto por casas de cuatro parroquias diferentes: Sant Andreu de Gurb, Granollers de la Plana, Sant Cristófol de Vespella y Sant Julià Sassorba. La primera, la más grande y poblada, está incluida en su totalidad en el municipio; las otras tres reparten algunas de sus casas por municipios vecinos. Gurb es un ejemplo significativo de pueblo-municipio sin núcleo urbano, con una población ciento por ciento dispersa por las masías que pueblan el término (4). La población que libera el sistema de heredamiento-sucesión encuentra acomodo en las ciudades y villas cercanas; el término permanece ocupado por las casas pairales, masoverías dependientes y masías de pequeños propietarios.

El siguiente nivel de especialización socioecológica lo forman las «vilas» independientes, donde encontraremos una población «de oficio» bien asentada e independiente de la estructura «pagesa». Aquí se han desarrollado la pequeña industria, el comercio y los oficios especializados. Los términos municipales de las villas son habitualmente de superficie muy reducida, sin duda por razones históricas; se trata, por

(4) Dentro del término municipal se han construido, como claros añadidos ajenos al «poble», una colonia que alberga a los trabajadores de una fábrica textil, al lado del Ter, y una urbanización que es polígono de expansión de la ciudad de Vic. La vida cotidiana en estos dos núcleos «urbanos» se desarrolla bastante al margen de la de los vecinos campesinos.

ejemplo, de localidades que consiguieron una temprana liberación del directo dominio feudal. Las villas son hoy, en esta región, centros de mercado de atracción e influencia subcomarcal.

De la villa vamos a la ciudad media, que es habitualmente cabecera comarcal; ciudad-mercado que integra socioeconómicamente y también ritual-simbólicamente a la población dispersa de las masías y los pequeños pueblos de la comarca. En las capitales comarcales se concentra el comercio, los servicios profesionales, la pequeña-mediana industria. También podemos encontrarnos aquí con una población campesina asentada en masías dentro del término municipal, o bien «veïnats» y «barris» periféricos habitados por hortelanos, pequeños aparceros, jornaleros, etc.

Más adelante, en el capítulo segundo, llevaré a cabo un análisis en profundidad de los diversos niveles de especialización ecológica y territorial, como creadores y sustentadores de identidades y religaciones, así como de la interacción armónica o conflictiva entre ellos.

* * *

Si limitamos nuestro análisis a la población campesina, como ya hice notar con anterioridad hay un rasgo básico que caracteriza su estructura social: la propiedad o no propiedad de la tierra que trabajan las diversas familias. La aplicación de este criterio descubre la existencia de una amplia base de familias de masoveros frente a la élite de propietarios. En relación a la dicotomía básica propietarios/masoveros, las familias de pequeños-medios propietarios forman una minoría cualitativa y/o cuantitativamente de poca relevancia, bien sea debido a su menguado número o, en todo caso, teniendo en cuenta la proporción de tierra que controlan. Por lo demás, ocurre que los pequeños propietarios en numerosas ocasiones han de trabajar tierras en aparcería para complementar sus ingresos (5).

Para mejor ilustrar el argumento arriba expuesto voy a profundizar en el ejemplo de Gurb de la Plana, aunque, como cualquier otro posible, tenga características específicas que no pueden hacerse extensibles a todos los pueblos-municipios. Los datos del apéndice 5, parte de los cuales paso ahora a comentar, son fruto de un estudio hecho personalmente.

La tabla 3 muestra que el 18 por 100 de las casas-familias de Gurb tienen en propiedad las tierras que trabajan, y entre ellas, 13 (5,5 por 100) forman la élite de grandes propietarios (casas «pairals»). Familias de propietarios medios hay seis (2,5 por 100), y de pequeños propietarios, 24 (10 por 100); el resto, 193 (82 por 100), son familias masoveras. Datos que se refieren al período 1900-1930. De 1930 a 1979 observamos que se ha producido un neto estrechamiento de la base de la pirámide y, paralelamente, un engrosamiento de los escalones intermedios. En este período se han cerrado 63 explotaciones familiares y se han abierto cuatro nuevas, lo que supone un 26 por 100 de familias que han cambiado el oficio de campesinos por un empleo en el sector secundario o terciario (tabla 4).

(5) Esto varía de unas comarcas a otras; así, en las comarcas de la Cerdanya, La Selva, Berguedà y Solsonès, los propietarios parecen controlar mayor cantidad de superficie (lo cual no aclara mucho respecto al número de familias que son de pequeños propietarios). Pero los datos del Censo Agrario español permiten extraer pocas conclusiones firmes por su nula sofisticación y abundantes contradicciones y lagunas internas. Mi impresión personal es que en las comarcas del litoral y de alta montaña es mayor la proporción de pequeños propietarios. Además, respecto a las últimas, debe tenerse en cuenta la existencia de terrenos-pastos comunales, lo cual cambia sustancialmente las condiciones de vida de los posibles aparceros-arrendatarios o pequeños propietarios, en lo que se refiere a su dependencia del propietario-arrendador.

Un número importante de familias, 41, han accedido a la pequeña-mediana propiedad; fundamentalmente a través del extraordinario desarrollo de las explotaciones ganaderas bobinas y porcinas, rasgo característico de este municipio y de toda la comarca. Las familias de masoveros han visto reducido su número a 93 (52,2 por 100) en 1979, y las de pequeños-medios propietarios son ahora, en total, 71 (40,2 por 100). En cambio, permanece el mismo número de grandes propietarios (una de las familias ha cambiado su residencia fuera del municipio, pero otra de «nuevos ricos» ocupa su lugar), por lo que ahora representan un porcentaje relativo más alto (de ser el 5,5 por 100 han pasado al 7,3 por 100).

Los trece grandes propietarios siguen formando la élite local, no obstante con su poder e influencia muy recortados y su *status* social y económico menguado. Para el gran propietario se ha disipado en esta última generación (gen. «C») la posibilidad de vivir, más o menos cómodamente, de las rentas de sus masoverías; en todo caso, habrá de buscarse otro oficio o medio de vida para complementar los menguados ingresos de rentista. O bien, como es el caso de muchos de aquellos propietarios que permanecieron en la casa pairal llevando directamente la gestión del patrimonio, han tomado en sus manos el cultivo de las tierras recuperadas de los masoveros. Y es de justicia decir que son mayoría los que han sabido acomodarse, sin perder la compostura, a las nuevas circunstancias; pasando de «pagesos-propietaris» a ser «pagesos-pagesos» que han de trabajar la tierra y cuidar del ganado con sus propias manos. El antiguo propietario se ha transformado en campesino a secas, si bien instalado en condiciones muy favorables en comparación a aquellos campesinos con escasa o ninguna propiedad en tierras.

Paralelamente, el «masover» que no ha desertado de su modo de vida campesino por un puesto de trabajo en la industria o los servicios ha superado, en gran parte, su antigua dependencia del propietario.

- a) Organizando en la masía, aunque sea en condiciones precarias por falta de instalaciones adecuadas, explotaciones ganaderas intensivas que escapan al control *fiscal* del propietario. El «masover» aprovecha en su favor el vacío contractual que las nuevas circunstancias legales y económicas han creado.
- b) Combinando los miembros del grupo doméstico el trabajo de la tierra con algún otro en la cercana ciudad. La dependencia material y personal del «masover» respecto a su otrora omnipotente amo disminuye cuando aquél tiene acceso fácil a un medio de ganarse la vida fuera de la masía.

La igualación relativa del nivel de vida, los profundos cambios ocurridos en el contexto social, han tenido como efecto un notable acortamiento de la distancia social que en otros tiempos separaba a la élite de los «propietaris» de la masa de «pagesos/masovers».

Voy a comentar algunos datos estadísticos adicionales que ilustran la cuestión crucial del control de la propiedad de la tierra. Según datos de elaboración propia (los proporcionados por los censos agrarios de 1962 y 1972 son contradictorios y poco fiables, sobre todo los del primero), obtenidos a partir de los catastros de 1845 y 1957, complementados con información oral directa de informantes locales, en Gurb se ha pasado de un 74,4 por 100 de la tierra trabajada en régimen de aparcería-arrendamiento en 1845 (porcentaje sobre superficie cultivable) a un 64,2 por 100 en 1979. El censo agrario da porcentajes de 40,8 por 100 para 1962 y 66,7 por 100 para 1972 (sobre superficie total), pero ¿cómo puede explicarse este cambio tan radical en tan sólo diez años?; más aún cuando es evidente que el proceso va en sen-

tido inverso, es decir, aumenta la proporción de tierra trabajada directamente por sus propietarios.

Los datos de elaboración propia arriba citados muestran que el cambio en relación al régimen de tenencia de la tierra no ha sido tan importante como pudiera pensarse al observar en la tabla 3, apéndice 5, el hecho escueto de que 41 familias han accedido a la propiedad de tierras de 1930 a 1979. En realidad ocurre que la tierra adquirida por antiguos masoveros es muy escasa. En la mayor parte de los casos, la suficiente para poder construir una casa y una granja propias. Ahora bien, eso es muy importante para estas familias, porque alivia en gran manera la dependencia del amo de tierras y casa.

De más interés socioantropológico son, quizá, los datos que comento a continuación, también de elaboración propia, a partir de información proporcionada por los vecinos de Gurb. Las 236 casas-masías campesinas censadas para el período 1900-1930, sin tener en cuenta el volumen de tierras adscrito a cada una de ellas, variable según los casos y a través de los años, en 1979 están en manos de los siguientes tipos de propietarios: un total de 84 (35,3 por 100) son propiedad de la misma familia que vive en ellas; 27 (11,5 por 100) pertenecen a los amos de una casa pairal residentes en el municipio; 35 (15,0 por 100) son propiedad de los amos de una casa pairal del municipio, pero residentes habitualmente fuera del mismo, en Vic o en Barcelona (aunque algunos permanezcan censados en Gurb); 22 (9,0 por 100) son propiedad de algún profesional liberal no residente en el municipio; 37 (15,5 por 100), de un comerciante-industrial (profesionales liberales y comerciantes que en muchos casos han heredado esas tierras); 16 (7,0 por 100) son propiedad de otro «pagès/propietari» residente en la comarca o comarcas vecinas. En 15 casos (6,5 por 100) no me consta quién es su propietario actual. (Vide, tabla 12, apéndice 5.)

De 1930 a 1979 se han cerrado 63 explotaciones familiares en Gurb, pero ni un palmo de tierra ha dejado de cultivarse. Algunos propietarios llevan ahora directamente la tierra de dos o tres de sus antiguas masoverías, hay masoveros que trabajan en aparcería o arrendamiento la tierra de dos o tres antiguas explotaciones familiares, y algún pequeño propietario, además de la tierra que le pertenece, trabaja la de otros propietarios.

La tabla 4, apéndice 5, proporciona información adicional sobre las casas-masías cerradas y las perspectivas de continuidad de aquellas que aún permanecen abiertas. Los datos de esta tabla confirman cuál es el sentido del proceso de cambio que ha afectado y afecta a las familias campesinas de la región. Mayoritariamente, son familias masoveras las que abandonan la tierra por un empleo y un sueldo fijos y seguros en la vecina ciudad. Los propietarios están en mejores condiciones para seguir ganándose la vida, mal que bien, con el trabajo de sus tierras (no tan bien en el caso de los pequeños propietarios). De cara al futuro inmediato, puede preverse que continuarán cerrándose algunas de las explotaciones menos rentables y estructuralmente en desventaja para acomodarse a las nuevas circunstancias que afectan a la explotación agraria. En un futuro próximo es previsible que se cierren 49 casas más, quedando abiertas un total de 125, lo que viene a ser casi la mitad de las que había en 1900-1930.

Sopesando los datos de la tabla 4, puede concluirse que las explotaciones más saneadas y mejor aparejadas para acomodarse a las nuevas circunstancias, aparte las de grandes propietarios, son las de los propietarios medios y masoveros «grossos». Por observación directa, no es difícil comprobar que son éstas las familias con capacidad para acomodarse a las nuevas exigencias de la producción agraria, con firme

voluntad de modernización e interés por ser «pagesos» y vivir del trabajo de la tierra. En estos dos estratos se encuentran los campesinos más eficientes y prósperos.

1.2. LA MASIA: IDEAL DE AUTOSUFICIENCIA

La masía es en Cataluña el paradigma ideal de la casa, entendiendo ésta en sentido extenso como casa-vivienda, explotación agraria y grupo doméstico. La meta ideal de la casa-masía como institución es disfrutar el máximo de autonomía y autosuficiencia en relación al mundo exterior. El esfuerzo de generaciones se suma en un empeño sostenido por ensanchar esa autosuficiencia, que si bien nunca podrá convertirse en una realidad absoluta, no dejará de ser la meta ideal a la que se tiende en el contexto cultural.

Sin embargo, lo que podríamos denominar utopía casual ha resultado rota en pedazos. En lo que se refiere a la infraestructura económica, con la introducción de relaciones capitalistas de producción plenas en la explotación agraria, con la implantación en cada rincón del país de la filosofía del máximo beneficio, y la maquinización como única salida frente a la escasez de mano de obra barata. Así se ha hecho ineludible la estrategia de acentuación del monocultivo, la industrialización de las explotaciones ganaderas. Todo esto ha llevado, en lo que toca a las bases materiales de la explotación tradicional, a un definitivo abandono de los postulados en los que se apoya el empeño de la autosuficiencia.

En cuanto a las estructuras socioculturales, no es difícil evaluar los efectos devastadores de la televisión, el coche, la electricidad, el teléfono, y el moderno consumismo sobre la manera de vivir, de pensar, sobre el sistema de valores en el que se sustenta el microcosmos de la casa-masía. Algunos de los elementos citados son de introducción reciente en buena parte de las masías de comarcas como el Solsonès, la Garrotxa o el Ripollès, de montaña. Aún hoy, algunas de las parroquias más aisladas no disfrutan de estos bienes de la sociedad afluyente.

El microcosmos de la masía está inmerso en un acelerado proceso de cambio, o quizá habría de decirse en proceso de disolución definitiva. Resulta difícil, por este motivo, escribir sobre la situación actual. Si se quiere dar una imagen de perfiles claros, hemos de retrotraernos en nuestro análisis a unos años atrás, dos o tres décadas al menos. Y eso voy a procurar hacer en este apartado, pues mi intención es simplemente dibujar un esbozo de lo que desde la perspectiva socioantropológica y simbólica encarna la masía en relación al síndrome casa, lo que aporta al afianzamiento y arraigo de este último concepto en el caso de Cataluña.

Para aligerar el discurso voy a referirme en lo que sigue a la comarca del Solsonès, aunque el área de la masía se extiende, con ciertas discontinuidades, a gran parte de la geografía catalana. He escogido esta comarca como ejemplo porque en ella la estructura socioecológica casa-masía/parroquia-«poble»/municipio/«vila»-centro subcomarcal/ciudad-centro comarcal, descrita en el anterior apartado, se ha conservado notablemente inalterada, hasta el momento, frente al empuje de la industrialización-urbanización. Se trata de una comarca casi exclusivamente agrícola-ganadera-maderera. En realidad, uno de los hechos que ha atentado más seriamente contra la permanencia de la estructura descrita es la despoblación radical de amplias zonas de la comarca a lo largo de las tres últimas décadas.

Las pequeñas masías de aparceros sin tierra propia («masovers») forman la base de la estructura social-agraria de la comarca. Sobre las casas de «masovers» están las casas pairales, respecto a las que las primeras mantienen una relación profunda-

mente asimétrica. Masoverías, casas pairales y casas de pequeños propietarios independientes forman, en número variable, una parroquia rural. La unidad parroquial suele ser en Cataluña de reducidas dimensiones. A modo indicativo, podemos pensar en una superficie de 10-20 Km² y un número aproximado de 25-90 casas-familias. Esto es aplicable a las parroquias de comarcas interiores como el Solsonès.

Un municipio en la comarca del Solsonès suele estar formado por las casas de tres a cinco parroquias. La parroquia que es núcleo principal del mismo habitualmente le presta su nombre. Citaré cuatro ejemplos, uno en cada punto cardinal de la comarca: Olius, Navès, Pinell, Castellar de la Ribera, todos ellos nombres de parroquias y municipios al mismo tiempo. Los municipios catalanes son por lo general de reducidas dimensiones, más aún si los comparamos con los de otras regiones hispanas. La superficie de los municipios del Solsonès varía de los 39 Km² (Llobera) a los 146 Km² (Navès), dejando aparte la villa-municipio de Sant Llorenç de Morunys (4,28 Km²) y la ciudad de Solsona (18,14 Km²). La media de superficies municipales en esta comarca es de 69,4 Km², una de las más altas en la región de la «Catalunya Vella» oriental. En cuanto a los habitantes, el límite inferior lo marca el municipio de Guixers (169 h., 1981), y el superior el de Pinós (466 h., 1981), dejando nuevamente de lado las ya citadas villa (889 h.) y ciudad (6.267 h.). Aquí ha de llamarse la atención sobre el hecho de la radical despoblación sufrida por algunos municipios de montaña durante las tres últimas décadas.

En cada municipio suele existir uno, a veces dos, núcleos de población agrupada, formados por 10-15 casas. En el caso del Solsonès pueden citarse Llobera, Santcliments, Navès y Ogern. El resto de la población se distribuye por el territorio de cada una de las parroquias en masías aisladas. Como ya he indicado anteriormente, en estos pequeños núcleos urbanos se concentran los oficios, las familias prestadoras de servicios básicos a las masías del entorno. Allí van a parar, provisional o definitivamente, los «cabalers» o «fadrísters» de las casas modestas de propietarios y masoveros, quienes no han encontrado aún una salida a la capital comarcal, a Maresa o al área de Barcelona. Citaré como ilustración de lo dicho los «renoms» dados a las casas de uno de estos «pobles» (Santcliments, mun. de Pinell): Cal Farrè (el herrero), Cal Xic Fustè (el carpintero), Torre Molí del Vent (el molinero), Cal Tornè (el tornero), Cal Pastissè (el panadero), Cal Pastor, etc. Prácticamente todos los oficios y servicios de interés para la masía campesina están o estaban aquí afincados, tal como lo reflejan los nombres o apodos con los que popularmente se identifica a las diversas casas (*).

Las gentes de las masías y pequeños «poblets» convergen el día del mercado al «poble» por excelencia, al «poble-gran», en este caso Solsona. La capital es auténtico centro integrador de la comarca, el centro prestador de servicios de todo tipo: materiales, económicos, profesionales, culturales, de ocio, religiosos. Así, la comarca del Solsonès aún hoy nos brinda una característica fisonomía ecológico-espacial, con sus numerosas masías situadas en el centro de los mejores campos cultivables, rodeadas del pequeño o gran bosque de pinos que separa a cada una de ellas de las vecinas, distribuidas con regularidad por toda la superficie, en torno al «campanar». Y los diversos «campanares» parroquiales en torno a las torres de la catedral diocesana.

La mayor parte de los bosques, exceptuando tres municipios al norte de la comarca, son de propiedad privada; pertenecen a las diversas masías que los pueblan (6). Este hecho acentúa significativamente, por una parte, el aislamiento, la di-

(*) Hago una transcripción aproximadamente fonética de estos apodos o «renoms» de casas, por ser fiel al habla nativa.

(6) Los municipios de Guixers, La Pedra i Coma y Odèn poseen importantes bosques y pastos comunales, en la montaña de Port del Comte. Es hecho más bien excepcional, que sola-

ferenciación, el extrañamiento relativo de una masía respecto a la vecina; por otra parte, aumenta las posibilidades de autonomía, al disponer de sus propios pastos para el ganado, madera para construcciones y uso doméstico, etc., sin ningún tipo de limitaciones impuestas por los vecinos o la colectividad (y haciendo la salvedad de que la mayor parte de las familias campesinas hacen uso de estos bosques no como propietarios, sino como arrendadores). Son circunstancias que conviene resaltar, pues confieren a la masía catalana una especificidad que creo no existe de manera tan sistemática en las otras regiones españolas.

La masía fue concebida político-históricamente, y dotada progresivamente por las generaciones que han pasado por ella, para disfrutar el máximo de autonomía, con la autosuficiencia como ideal al que siempre se aspira. Ideal vivido y disfrutado, en realidad, sobre todo por las familias «pairals», ya que las casas de «masovers» tienen de antemano mermaidísima su autonomía debido a la relación de profunda asimetría y dependencia que les une a la casa pairal. De hecho, las casas de masoveros se encuentran subordinadas en función de la autonomía de la casa pairal.

La familia «pagesa» dispone en el entorno de la masía de los campos donde cultivar aquello que necesita para el consumo cotidiano y que la climatología permite: cereales, viñedos, olivos, almendros, forrajes para los animales domésticos, cáñamo para la confección de prendas de vestido y calzado (aún común en el siglo XIX), etc. Del bosque que les pertenece, como propietarios o aparceros, extraerán la madera necesaria para la construcción y mantenimiento de edificios y establos, leña para consumo doméstico y los pastos para el ganado. Del huerto y corral, que no faltan en ninguna de las masías que conozco, se abastecen de aquellos productos de consumo alimentario más básicos. La «mestressa», por otra parte, no dejará de reunir alguna docena de huevos, un par de gallinas o conejos; y el amo, algún cerdo, ternero o partida de corderos que pueden ser vendidos en el mercado o feria más próximos. Con este dinero la familia podrá comprar aquellos productos de consumo y medios de producción de los que no se puede abastecer por sí misma. Ahora bien, en un momento de crisis, de la mayor parte de esos bienes superfluos puede prescindir y así acentuar su autosuficiencia.

Dentro del recinto cerrado de la masía-vivienda se han construido los graneros, los establos, «les corts», «els cellers», donde se guardan las tinas del aceite y «les botes» del vino, productos que, si no se cosechan en la comarca, el amo cuidará de obtener para el consumo anual en el mercado de alguna comarca vecina. El corral, la «ferreteria-fustería» si de ella dispone, y en algunos casos la propia era donde en el verano se trilla el cereal, suelen quedar también dentro del recinto cercado o, en todo caso, en el entorno inmediato a la casa.

La situación y orientación del edificio-vivienda han de cuidarse mucho. Las masías se levantan en el centro de la propiedad, de los campos cultivables más productivos (el «quintar»). Se ha procurado, además, por una orientación adecuada de acuerdo a la trayectoria del sol, los vientos predominantes en la región, las posibilidades para el abastecimiento de agua, etc. Dos consideraciones básicas guían al campesino-constructor: pragmatismo y solidez. Una buena orientación, una localización estratégica de la casa de acuerdo a la dirección de las aguas y la inclinación del terreno, son fundamentales. Todas las masías de mediana importancia tienen, y quizá aún conservan en buen estado, sistemas más o menos ingeniosos de recogida de aguas pluviales. Haré una descripción rápida de uno de esos sistemas, tomando el ejemplo de Soriguera (Lloberola, Solsonès).

mente se repite en municipios pirenaicos de Cerdanya, Ripollès y Berguedà; bosques y pastos de alta montaña. (Vide, apartado 2.6.2.1.)

Las aguas superficiales de una área considerable son recogidas mediante «bases», a través de «recs» excavados en el terreno o bien aprovechando la simple inclinación del mismo. De las «bases» beben directamente los animales domésticos; el resto del agua es conducida por medio de una acequia al «viver», depósito de reserva construido en piedra o bien en obra, cerca del huerto habitualmente, pues ha de servir para regarlo en verano. Del «viver», a través de una conducción subterránea construida en piedra picada y equipada con filtros especiales, el agua pasa a la «cisterna» de la casa, un depósito en forma de pozo, también construido en piedra picada, y que en este caso tiene dos galerías subterráneas en forma de cruz que aumentan considerablemente su capacidad. De la «cisterna» la familia toma el agua necesaria para el consumo doméstico; alternativamente, puede abastecerse de las aguas pluviales recogidas de las «teulades» (tejados) de la casa a través de canalones de madera o de cinc que las trasladan a la cisterna. Observamos pues que la masía dispone de todo lo necesario y esencial, y con pleno control sobre las fuentes de abastecimiento; esto en lo que a las necesidades materiales se refiere.

Sin embargo, en tiempos de revuelta e inseguridad, y por la misma razón de su aislamiento y apartamiento de núcleos de población importantes y caminos transitados, las gentes de la masía pueden ver amenazada su seguridad personal; mal endémico en las épocas clásicas del bandolerismo o durante las largas guerras carlistas, por ejemplo. ¿Quién no ha oído hablar del somatén?, popular organización de auto-defensa. Cuando una de las masías era amenazada por los facinerosos, el somatén era *levantado* al grito de alarma de los vecinos y el repique general de las campanas de la iglesia parroquial. En algunas comarcas de Cataluña, el somatén se ha mantenido en sus funciones (lánguidamente en los últimos tiempos, es cierto) hasta su definitiva disolución formal por un decreto del Gobierno al comienzo de la transición a la democracia.

Además de la organización colectiva del somatén, la masía contaba con sus propios medios logísticos para la defensa material frente a peligros exteriores. La solidez de sus muros y la consistencia de su arquitectura eran el principal y básico. Las casas pairales más importantes (y a éstas voy a referirme básicamente en este punto) disponían de «baluart» o patio, un espacio delante de la fachada principal de la casa rodeado de alto y macizo muro de piedra que cerraba sólida puerta o «portal». Dentro del recinto cerrado del «baluart» quedaban los corrales, «corts», establos, «ferreteria-fusteria», etc. Al mismo tiempo, el sistema servía de protección efectivísima de la entrada principal de la casa (7).

Más aún, en el caso de que los bandoleros o asaltantes lograsen superar ese primer obstáculo, se había previsto un complejo sistema de «espitlleres» y «troneres» que defendían todos los accesos a la casa y a sus principales dependencias. De manera que los habitantes-defensores de ésta podían disparar sus escopetas y trabucos con el mínimo riesgo personal. En la marina catalana son un elemento característico del paisaje rural las torres de defensa que se levantan al lado de las masías importantes, un medio rotundo de defensa y refugio en caso de emergencia, frente a ataques exteriores.

Hasta el momento me he referido a las defensas materiales previstas por los moradores-construtores de la masía. No quisiera dejar de hacer una referencia, aunque sea breve, a los medios que a lo largo de las generaciones se han arbitrado para la defensa metafísica de la casa frente a toda clase de enemigos contra los que son in-

(7) Los que aún quedaban en pie han sido poco a poco desmantelados durante las últimas décadas, por los inconvenientes que planteaban al movimiento de tractores y otras máquinas modernas por el entorno de la masía.

operantes muros, «portals», «espitlleres» y «troneres». Se trata ahora de construir medios para la defensa frente a todo tipo de «mals esprits» que puedan amenazar la casa, las personas y los animales que la habitan: brujas, duendes, malos deseos, envidias, enfermedades, etc. También ha de protegerse la masía y sus campos de la furia incontrolable de los elementos naturales, de pestes que puedan afectar a mieses y animales domésticos. Sobre todo de las temibles «pedregades» que, según creencia popular, podían ser provocadas por las brujas. Los medios, tanto colectivos como estrictamente privados, puestos en práctica en estos casos forman un *corpus* de creencias, rituales y leyendas verdaderamente rico.

Una de las costumbres más extendida por las comarcas de la «Catalunya Vella» oriental, y que aún pervive en algunas parroquias, o en villas como Camprodon (Ripollès), es el ritual del «sal pas» o «posar sal a les portes». El rector pasa el Domingo de Pascua, u otro día acordado en torno a esta fiesta, por todas las casas de la parroquia. Va acompañado de dos monaguillos que llevan el «cistell» donde se recogen las aportaciones en especie de los parroquianos, la cruz y el agua bendita. La «mestressa» les espera con sal común en un plato y un recipiente de agua cristalina, elementos que han de ser bendecidos. El sacerdote mezcla un poco de sal y agua bendita, una vez ejecutado el ritual sacralizador, y a continuación pone un ápice de la profiláctica sustancia en el marco de la puerta principal, mientras recita la correspondiente plegaria ritual. Siguiendo las indicaciones de la «mestressa», el párroco recorre toda la casa bendiciendo y aspergeando puertas y ventanas, incluidas las de la «llar del foc» y las de los establos de los animales domésticos. De esta manera quedan protegidos los límites, umbrales y entradas de la casa contra los males externos que la acechan.

Las ramas de romero bendecidas en la iglesia parroquial el Domingo de Ramos son quemadas en la «llar» de la casa los días que amenaza tormenta, porque según creencia popular el humo que desprende el romero «esbergeix les brumes» (Busa, Solsonès). Con hojas de palma, de olivo, de laurel, etc., bendecidas también el Domingo de Ramos, los campesinos confeccionan pequeñas crucecitas que después colocan sobre el dintel de puertas y ventanas, con el mismo fin de proteger la casa de toda clase de «mals esprits» que puedan amenazarla. Con cruces hechas con esas mismas plantas benditas puede protegerse efectivamente un campo; se han de colocar en cada una de sus cuatro esquinas. Al pueblo de La Coma acuden puntualmente cada año gentes de todo el Alt Cardener (Solsonès) para obtener un panecillo de Sant Marc, muy valorado por los «pagesos». Un trozo de ese pan bendito, colocado en una de las ventanas de la casa un día de tormenta, la protegerá de los temibles rayos, y a los campos del pedrisco.

Existe otra creencia popular, realmente peculiar, que he encontrado extendida por algunos pueblos del Solsonès (Navès, Busa, Olius, Llobera, etc.). Abundan en la comarca restos del Neolítico, entre ellos puntas de flecha y pequeñas hachas pulimentadas. Quien encuentra uno de esos objetos lo recoge con diligencia, y quizá cierta veneración, para después colocarlo en una de las esquinas de la casa, incrustado en la pared o pegado a la misma con argamasa. Estos objetos prehistóricos son conocidos popularmente con el nombre de «reies de llamp», y la voz popular dice que son la punta del rayo que descarga en tierra o contra un árbol, arma poderosa que es directo causante del destrozo observable. Colocadas en las paredes de la masía, una en cada esquina, la protegerán de manera eficaz en ocasión de tormenta.

Para finalizar voy a poner de relieve otro aspecto importante en el que la masía ensancha sus márgenes de autonomía posible respecto al entorno. Me refiero a todo lo relacionado con el culto y el ritual oficial de la Iglesia Católica. Quizá no resulte no-

vedoso saber del arraigo que tenía hasta hace pocos años (¡hasta la llegada de la televisión y la radio!) el rezo del Santo Rosario en familia. En numerosas casas campesinas, concluidas las faenas cotidianas, sentados los miembros del grupo doméstico en torno al fuego de la «llar», se rezaba piadosamente el Rosario. El amo o la «mestressa» solían encargarse de «passar el rosari» (dirigirlo), respondiendo a coro todos los demás. Son numerosas las casas que tienen en la «sala gran» un nicho o capilla con el santo o la virgen sujetos de devoción doméstica especial. Estas «capelletes» pueden servir la función de oratorios familiares en una ocasión que así convenga.

Pero no me he referido aún a algo más relevante, quizá, en este sentido. La mayor parte de las cuatro, cinco o seis casas «pairals» de cada parroquia tienen su propia capilla o iglesia donde es posible la celebración de buena parte del ritual católico oficial. En ocasiones se trata de iglesias con su retablo, altar, objetos de culto, ropas y casullas para vestirse el oficiante en todos los colores litúrgicos e incluso, en algunos casos, criptas donde se inhumaba a los miembros de la casa, hasta hace unas décadas. Cientos de estas iglesias o capillas domésticas fueron saqueadas e incendiadas durante los primeros días de la Guerra Civil; en la posguerra, una parte importante fueron restauradas y abiertas de nuevo al culto. Dado que en las familias de propietarios no suele faltar un sacerdote en cada generación, se dice misa en la capilla siempre que aquél permanece por temporadas o bien durante las visitas eventuales que hace a la casa pairal. Cada año, en ocasión de la fiesta de la casa, que según los casos se hará en honor del santo patrón doméstico, por la onomástica o el cumpleaños del «cap de casa» o de la «mestressa», se celebra allí un oficio solemne al que asisten los miembros del grupo doméstico, los parientes e invitados diversos. Entre estos últimos es habitual encontrar a sacerdotes amigos de la familia. Durante la misa no faltará una plegaria y recuerdo especialísimo para los antepasados de la casa y sus actuales moradores, haciendo votos por su prosperidad presente y futura. Funerales de miembros de la familia, aniversarios de muerte, bodas e incluso bautizos se celebran también en las capillas domésticas.

Hasta el último momento en el que la Iglesia prohibió de manera terminante la práctica, las familias de las más importantes casas pairales enterraban a sus muertos en bellas criptas construidas en el recinto de la capilla o iglesia privada. Algunas familias persistieron en su empeño y consiguieron del obispado el permiso correspondiente para consagrar un pequeño cementerio al lado de la capilla; en el mismo siguen hoy enterrando a algunos de los muertos de la casa. Sirva un caso concreto como ilustración; el informante es sacerdote e hijo de una importante casa pairal en la vecindad del Solsonès.

«La capilla en estas casas estaba siempre al lado de la casa. Hace diez años que hemos hecho el altar nuevo, y aquí está la cripta, ahora cerrada [clausurada]. El Santísimo lo tenemos en el Sagrario, sobre todo las temporadas que yo estoy en casa. Aquí están Sant Simón, el patrón del abuelo de mi padre; Santa Llúcia y la Mare de Déu dels Angels, que es la patrona de la iglesia. Después tenemos la Dolorosa, que hace cuatro años que está aquí; es un regalo [hecho] a mi madre. Después de la Guerra se hizo el cementerio, porque no se podía enterrar en la cripta. En el cementerio están enterrados nada más los abuelos; mi padre también quiere ser enterrado aquí.»

(Segarra, 40, Vs, L.)

La mayoría de las capillas e iglesias de las casas pairales datan de los siglos XVII, XVIII y XIX; por lo general, fueron construidas en épocas de prosperidad. No sé si

es necesario recordar que estamos hablando de casas de «pagesos», y no de nobles, títulos, caballeros o señores con poderes jurisdiccionales. Eso sí, se trata de la élite del campesinado catalán, familias que habían accedido durante esos siglos al *status* de «pagesos/propietaris» que podían vivir de sus rentas con cierta holgura.

Como ilustración final del argumento que he pretendido desarrollar a lo largo de las páginas anteriores, el empeño de la casa por ampliar su autonomía a todos los niveles, y en concreto ahora el religioso, voy a hacer referencia a hechos relacionados con otro caso concreto, una importante casa pairal del Solsonès (8). Adosada al cuerpo principal de la masía Santjoan hay una iglesia-capilla, de respetables dimensiones, dedicada a los patronos de la casa Sant Joan y la Mare de Déu de la Mercè. El día 29 de septiembre se celebra la fiesta del patrón de la casa, con una misa en la capilla como acto principal, a la que acuden gentes de la parroquia además de los miembros de la casa y sus invitados. Siguiendo la tradición, la familia obsequia a los asistentes con un panecillo bendito. Hasta hace unos quince años era tradición también que se organizase una procesión desde la iglesia parroquial, a la que se incorporaban todos aquellos feligreses que querían asistir a la misa de Sant Joan. El lugar y la advocación han ejercido de antiguo una atracción devocional más allá del ámbito estrictamente doméstico.

Concerniente a esta fiesta, y a la costumbre de obsequiar a los asistentes a la misa con un panecillo, se ha conservado memoria oral y escrita, en los «goigs» del santo, de un supuesto milagro ocurrido, originalísima versión del bíblico prodigio de los panes y los peces. Uno de los amos de Santjoan dejó en su diario memoria escrita de la bonita tradición y de la supuesta intervención divina en favor de la continuación de tan generosa práctica. Es un relato de deliciosa ingenuidad y candidez (9).

«Memoria de un milagro que sucedió en Santjoan.—Sucedió que como por la guerra no dejaban estar a la gente en casa [histórica y bien conocida Guerra de Sucesión], tampoco se podía trabajar la tierra y no se cosechaba nada. El trigo ese año, si no me engaño, iba a diez libras la cuartera, y aún no se encontraba con dinero. Fue el caso que por Sant Joan de mayo, que es a los ocho días de dicho mes, teniendo que vivir la casa con pan que traían de las panaderías de Solsona, que allí llevaban lana, y del dinero de dicha lana compraban pan, y les pasaba esto, y las demás casas del Vinyet [extramuros de Solsona] hacían lo mismo.

Es costumbre el día 8 de mayo venir todos los años la procesión desde... [nombra la parroquia] a la capilla de Sant Joan, y a todos los que vienen en dicha procesión la casa les da un panecillo y dos o tres tragos [“tirades”] de vino. Siendo este año tan estéril que en esta tierra no se encontraba trigo ni vino con dinero, por mor de poder seguir y hacer la costumbre y consuetud de la Casa, resolvió Josep Santjoan, mi padre y amo de dicha casa, enviar un mozo a Manresa para buscar trigo y vino, y fue el caso que el mozo volvió con media cuartera de “blat de mar” [es decir, trigo importado a través del puerto de Barcelona] y cuatro cuarterones de vino, diciendo que no había encontrado nada más.

Estando deseosos Josep Santjoan y Francisca Santjoan i Golorons, ma-

(8) Aunque se trata de un caso real, los nombres que aquí aparecen son, por supuesto, seudónimos.

(9) El autor escribe lo que se relata en su diario del año 1745, y nos dice que lo explica tal como lo ha oído contar a su madre. Los supuestos hechos a los que se refiere ocurrieron en 1714. Traduzco del original, escrito en catalán antiguo.

dre y padre, de hacer caridad tal como se acostumbraba los otros años, estaban todos tristes de no poder hacer dicha caridad, diciendo: con este trigo aún no hay suficiente para la casa, como en verdad era así. Pero Francisca Santjoan, mi madre, dice estas palabras: "probemos de hacer algún panecillo bien pequeño, que Sant Joan hará algún milagro".

Y fue el caso que comenzaron a poner algunos trozos de pasta en el horno, probando ["fent probatura"]; y tanto aumentó que hicieron muchos panes, y panecillos en tanta abundancia que bastaron para dar a cada uno de los que venían en dicha procesión, e hicieron pan para todos los de la casa y convidados, como fuere que se acostumbra a dar de comer al Sr. Rector, monaguillo ["escolà"], priores y dignidad y otros amigos y benefactores de la casa; y de tal manera que con tal dicha media cuartera de trigo y dichos cuatro cuarterones de vino se pudo hacer lo mismo que era costumbre hacer los otros años, siendo así que la procesión este año pasaba de 250 personas.»

La tradición y leyenda domésticas expresan alegóricamente cómo la divinidad *nosotrizada* a este nivel primario y elemental también puede llevar a cabo una intervención extraordinaria, milagrosa; para beneficio de la casa en situación de necesidad y, al mismo tiempo, procurando por la continuación de tan caritativa costumbre en favor de los vecinos-parroquianos. Hasta este ámbito elementalísimo, el *nosotros* doméstico-casal, vemos desplegarse la acción divina que sanciona y sostiene las identidades conformadas por las voluntades y prácticas humanas. Hasta este extremo vemos a la unidad asal procurar por su autonomía y especificidad, y expresar simbólicamente que tal empeño es legítimo y encomiable.

La etnografía presentada creo que ilustra de manera hartamente insistente lo que afirmaba al principio de este apartado sobre el empeño de la casa por ensanchar hasta la máxima cota, tanto material como ritual-simbólicamente, su autonomía y singularidad respecto a las casas vecinas. Más aún en el caso específico de la masía tal como la encontramos en la comarca del Solsonès y buena parte de las comarcas de la «Catalunya Vella» oriental.

La ideología de la casa como entidad permanente y piedra angular de la estructura social, que por supuesto no es algo privativo de la región catalana, ya que, salvo matices diferenciales, encontramos la misma institución en otras regiones de España y Europa, tiene en el caso catalán a la masía como paradigma ideal. En el contexto catalán constatamos que son llevados a sus últimas consecuencias prácticas algunos de los postulados estructurales básicos en los que se asienta lo que se entiende por *síndrome casa* (Lisón Tolosana, 1971). Lo que caracteriza a la institución en el caso catalán es el marcado arraigo, la fuerza de la norma y la generalidad con la que es puesta en práctica (acercamiento máximo de la práctica a la norma ideal).

La solidez y consistencia de la casa se mostrará de manera recurrente cuando pasemos a analizar los contenidos culturales de ámbitos más inclusivos como el «veinat», la parroquia o el municipio. Unidades socioterritoriales que en el caso de la «Catalunya Vella» oriental considero tienen una vitalidad relativamente menguada en comparación con la que tienen en otras regiones españolas; por ejemplo, Galicia, tal como muestra, con abundancia de material etnográfico y variedad de argumentos, Lisón Tolosana (1971). Lo cual se explica, en mi opinión, porque la casa-masía absorbe muchas de las funciones que en otro contexto estarían vinculadas a la aldea, parroquia o comunidad local en general. La casa es en la «Catalunya Vella» oriental piedra angular de la estructura socioterritorial y cultural.

1.3. LA CASA: IDENTIDAD Y RELIGACION. FIESTAS CASALES

«El principio cardinal de todo nuestro derecho hereditario y familiar es la conservación del patrimonio.»

(J. Faus, 1907.)

Y es, al mismo tiempo, principio moral-consuetudinario que sustenta la práctica hereditaria de los campesinos catalanes. La fundación, consolidación, continuidad y engrandecimiento del patrimonio casal es el principio cardinal de la institución de «hereu», la norma de normas que guía la acción de quien ejerce la autoridad y toma las decisiones en el seno de la familia tradicional, «l'amo» o «cap de casa». Norma suprema que informa las estrategias que la casa como entidad colectiva despliega hacia adentro y hacia afuera de sí misma.

«Hasta los “cabalers”, en cuanto han fundado una pequeña casita, por modesta y humilde que sea, aspiran a consolidarla y perpetuarla por medio del estatuto hereditario monárquico (?) (heredamiento universal a favor del primogénito)» (10).

De la casa y todo lo que este concepto implica se ha de partir en cualquier estudio serio que quiera hacerse sobre el campesinado catalán, sobre la historia y sociedad catalanas. En el plano estrictamente cultural, el concepto casa es una de las claves para el análisis de la identidad catalana, de la idiosincrasia de los catalanes.

De la misma manera que el caserío es la morada característica del campesino vasco, y uno de los símbolos claves de lo vasco (o el cortijo para partes importantes de Andalucía, la barraca para la huerta valenciana, etc.), en Cataluña es la masía la morada y el tipo de explotación campesina característica, sobre todo en las comarcas de la «Catalunya Vella» oriental. La masía se transforma en paradigma de la casa-familia troncal y uno de los símbolos dominantes que sustentan la identidad catalana.

¿Cuál es el conjunto de realidades sociológicas y significados que subyacen al concepto casa? Es interrogante que trataré de despejar, ya sea parcialmente, en las páginas que siguen. A partir de la casa profundizaré en el análisis de una singular concepción del mundo, una *weltanschauung* que contrasta con la de comunidades campesinas de regiones vecinas.

La casa conforma el primer espacio vital del individuo. Si la casa es una masía rodeada de sus campos, corrales e incluso el propio pequeño bosque, el concepto de espacio vital gana en riqueza sustancialmente. Es todo un pequeño mundo contenido en sí mismo, separado y diferenciado netamente de los otros mundos que forman las masías vecinas.

«Cada casa es un mon», insisten los campesinos cuando de una generalidad intentamos obtener una mayor precisión. Y lo es en el primer sentido atrás apuntado (autonomía, autosuficiencia) y también en el sentido metafórico que más bien refleja el adagio. Cada casa es, su lógica y dinámica internas la conducen a ser, un todo independiente con sus peculiares circunstancias y costumbres, su manera particular de hacer las cosas (11). Lógicamente, esa singularidad e independencia serán, de hecho, algo limitado y relativo, pero lo importante es comprobar que los nativos, los

(10) J. FAUS, 1907, pág. 84.

(11) Y más importante aún, como se ha descrito prolijamente en el apartado anterior, con sus divinidades domésticas privatizadas, que incluso llevan a cabo intervenciones milagrosas específicas en favor de la casa.

protagonistas, juzgan esas pequeñas o grandes diferencias como algo decisivo que separa e identifica nítidamente cada una de las casas-familias de la comunidad. El campesino tiene interés en recalcar en su conversación las posibilidades de autodefinición de cada casa, evitando en sus respuestas hacer generalizaciones poco fundadas o arriesgadas: «nosaltres ho fem d'aquesta manera, ara que jo no se a les altres cases com s'ho faràn!».

La casa (grupo doméstico, explotación agraria, vivienda y tierras) es el primordial ámbito de relación y experiencia para el individuo; con más razón en las áreas de la masía donde el poblamiento es muy disperso. Junto a la casa pairal («casa gran», masía de los amos), donde viven las tres o cuatro generaciones de la familia troncal, se levanta la casa de los «masovers» que cultivan tierras del «quintar», también con sus tres o cuatro generaciones troncales (12).

Hasta hace sólo unos años, en la «casa gran» vivían también los «llogats»: «mossos», «minyones», «jornalers», el pastor que cuida el rebaño de la casa. Si se trata de una masía muy apartada de un núcleo de población importante, podrían igualmente encontrarse allí, residiendo por largas temporadas, algún herrero, carpintero o albañil dedicados a hacer trabajos que les encarga el amo, en la propia casa pairal o bien en las masoverías dependientes.

En casas de cierta alcurnia, de «senyors», quizá topáramos con algún *estudiante* (seminarista), e incluso tal vez sacerdote ordenado, que hace las veces de preceptor-instructor de los hijos de la familia. También la maestra de la parroquia en ocasiones residía en la principal de las casas pairales, y allí daba clases a los niños del lugar. Así pues, todo un microcosmos que moldeará decisivamente las primeras experiencias y socialización del individuo (13).

La casa así entendida, y sin necesidad de llegar al extremo descrito de las más importantes casas pairales, ha de ser fuente primordial de identidad y religación para el individuo que en ella nace y pasa sus años de infancia y juventud («fadristerns»); con más razón para quien ha de permanecer allí toda su vida (el heredero, los solterones). Por otra parte, la posición que cada miembro del grupo doméstico ocupa dentro de la casa, su rol definido por el sexo y el orden de nacimiento fundamentalmente, será determinante de su trayectoria vital y de su personalidad básica, tal vez (14).

La casa y la posición o rol que cada cual desempeña dentro de la misma modelarán asimismo el *status* social del individuo; es a través de ésta que se incardina en la comunidad local. En el mundo exterior a la casa será «l'hereu Riera», «l'amo del Puntí», «la pubilla Rovira», «el noi de la Sala», «l'onclo del Genís», «la mestressa del Vilar», etc., y no fulano de tal, con nombre y apellidos propios.

«L'home fà la casa, la casa fà a l'home», reza una conocida sentencia popular. El hombre con su trabajo, los esfuerzos sumados de generaciones, ha logrado reunir un patrimonio importante, hace la casa. Puede tratarse también, tanto da, de una persona de cualidades extraordinarias que con su personal iniciativa, trabajo y acierto logra engrandecer sustancialmente el patrimonio recibido de sus antepasados, o crea

(12) En las dos últimas décadas, buena parte de las masoverías adyacentes a la casa pairal han cerrado sus puertas, son los amos quienes ahora cultivan las tierras del «quintar» directamente.

(13) En un interesante librito, publicado en Solsona (1958), memorias autobiográficas de un «Rector de pagès», como el autor se autodenomina, son numerosas las observaciones literarias, de gran penetración antropológica, que ilustran este punto de manera indirecta (A. BACH, *Retalls d'una sotana*, Solsona, 1958).

(14) Profundizaré sobre esta cuestión en el apartado 1.5. El tema es analizado de forma exhaustiva en mi tesis doctoral (*Casa, herencia y familia en la Cataluña rural*).

y consolida uno nuevo: «l'home fà la casa». Y por lo tanto da un nombre a su obra, el suyo propio o el alias con el que la gente le conoce. Crea la casa y quiere preservarla para las generaciones futuras; con más razón si la ha recibido de sus antepasados y de ella ha vivido, en ella ha crecido y ha sido la plataforma desde la que ha conquistado un lugar en la sociedad. Que las generaciones futuras disfruten de esa misma oportunidad. De aquí nace el sentido y la justificación de la institución de «hereu» universal.

Una vez consolidada, formada la casa, ésta proporciona un nombre al individuo, le transfiere su prestigio, le proporciona una morada segura y a todos sus moradores medios de vida y sustento: «la casa fà a l'home!». El individuo se identifica en su casa; veamos cómo nos explica esto un informante.

«Si te preguntan: ¿tú de dónde eres?; “yo soy de cal 'x'”, ya es suficiente, ya te conocen por el nombre de la casa, que muchas veces no es el mismo que el apellido del individuo. Yo al noventa por ciento de la gente de los pueblos los conozco por el nombre de la casa, y no por su nombre, sobre todo a la gente que tienen casa, casa pairal. Los que no tienen casa es que son trabajadores de la fábrica, o son mozos [jornaleros]. No tener casa es no tener bienes.../... Cuando el “cabaler” cobra la dote o la legítima y marcha de casa, aún tiene derecho a usar el nombre [de la casa], pero ya no era tan importante.»

(Cervera, Segarra, 34, Vc, K.)

La casa confiere identidad y seguridad al individuo; aquellos que no tienen casa no tienen propósito e identidad, están desarraigados, y esto les sitúa en una posición de inferioridad frente a quienes lo están. A los ojos del campesino, la persona más desposeída y menesterosa, a la que se mira con un inequívoco desprecio a veces, es aquella que no tiene «arrels», vagabundo por vocación o por fuerza, quien no tiene casa, morada fija. El folklore refleja puntualmente esto en dos canciones que he podido recoger en la comarca del Solsonès, cantadas en ocasión de la matanza del cerdo: *La Cançó del Terrisser* y *El carreter català* (15).

El argumento de la primera puede resumirse así: de vuelta al pueblo después de deambular por los caminos y carreteras del país, con su borriquillo y mercancía, el alfarero encuentra que en su misma casa su mujer le está engañando con otro. La canción narra el hecho, y termina así:

*Banyes del terrisser
banyes del terrissaire
pel mon anireu voltant
que no en trobareu d'altres,
ai!, ai!, ai!...*

La segunda cuenta de un carretero, ambulante con su carro por esos caminos de Dios, que se encuentra una mujer a la que cree podrá fácilmente engañar y aprovecharse de ella. Pero resulta ser él el engañado, ¡y además la mujer le transmite un «mal extraño»! Termina así la canción:

(15) «Terrisser» o «terrissaire» es aquel que hace objetos de «terrisa» (arcilla) y que más tarde pasa a venderlos por pueblos y masías a lomos de su borriquillo. O simplemente la persona que mercadea con esta clase de objetos. De estas mismas canciones he recogido versiones en Osona y la Garrotxa, en realidad son conocidas por toda la «Catalunya Vella».

*I aquesta n'es la desgràcia
que tenen els carreters
que sempre van amb dos relotjes
i mai saben la hora que es.*

Profesiones como la del carretero o el alfarero ambulantes representan para el campesino un paradigma opuesto a su propia escala de valores y concepción del mundo; vagabundos y desarraigados en contraste con su «arrel» a la casa y a las tradiciones. El modo de vida de las gentes ambulantes, itinerantes, contrasta vivamente con sus maneras e ideal sedentarios. Tales profesiones son negativamente evaluadas por quienes viven, trabajan y mueren en el entorno de la casa païral, por generaciones. Si el alfarero y el carretero abandonan habitualmente su casa y a los suyos, no es extraño que les engañe la propia mujer y resulten sus casas profanadas. Andando por esos caminos de Dios, ¿quién sabe lo que pueden encontrarse sin buscarlo? En cambio la casa representa un refugio seguro frente a la adversidad y los males del exterior.

«La casa es la “soca” [tronco] de todos, que decimos aquí en Cataluña. Ahora eso ya se ha desmoralizado un poco, pero antes todo el mundo tenía una casa, todo el mundo trabajaba en la casa, todo el mundo comía en la casa y todo el mundo iba tirando. Pero ahora eso ha cambiado, porque si una casa tiene tres o cuatro hijos, el uno se va a trabajar a Guissona, el otro a otro sitio...»

(Florejacs, Segarra, 78, Mv, A.)

Y ya hemos visto la consideración que merecen a los ojos del campesino aquellas personas que «no tenen casa», o la censura moral y el estupor manifestado hacia quienes teniéndola «treuen els drets», rompiendo todos los lazos morales y materiales que les unían a la misma, renegando de su propia casa y quedando como un extraño frente a ella.

«Al hijo “cabaler” de una casa importante aún se le conoce en los pueblos con el nombre de la casa del padre, pero en estos casos se dice: “¡Ah, tú vienes de cal 'x'!”. Mientras que al padre le dirán: “¡Ah, tú eres hijo de cal 'x'!... ¿Y tu mujer de dónde es?”. “Mi mujer es de cal 'x' de... [nombre del pueblo].” “¡Ah, sí, los conozco, sí... buena gente!”.»

(Cervera, Segarra, 34, Vc, K.)

Se hace una clara diferencia entre quienes son «fills de la casa» y aquellos que son simplemente «de la misma rama» (linaje asal). Por otra parte, el nativo observamos que no busca conocer a la persona individual, singular, sino la casa de donde proviene. Entonces no necesita saber más para tratarle con un calificativo tan concluyente, favorable en este caso, por provenir de esa particular casa.

Estoy intentando con esta descripción analítica dar una visión de los valores fundamentales vinculados al concepto casa; hacer una evaluación de las nociones cognitivas más relevantes que subyacen al concepto e institución. Los valores son producto de cultura, son en sí cultura, y como tales se transmiten a través de la comunidad por generaciones. Son algo aprendido en el proceso de socialización del individuo. Me llamó poderosamente la atención una escena, sin más importancia por otra parte, presenciada al principio de mi trabajo de campo a la salida de la misa

dominical en una parroquia del Solsonès. La transcribiré literalmente porque creo que es ilustrativa del argumento arriba desarrollado. Un niño que apenas sabe hablar es *interrogado* por un feligrés, adulto:

—I tú d'on ets?

—...?!... [El niño no contesta. ¿No entiende?]

—Ets del Puig?, de la Sala?, de la Coma? [Todos nombres de casas de la parroquia.]

—...!... ..!?... [El niño continúa sin contestar, un poco perplejo frente a tantas preguntas. Preguntas que no entiende, pues no conoce aún el *código* en el que le hablan.]

—Digue'ls-hi Josep, soc de Solanelles. [Interviene la madre, que tiene al niño en brazos.]

No se interesa quien interroga al niño por saber quién es él, con nombre y apellidos, sino por conocer el nombre de la casa de donde proviene. En realidad está inculcando indirectamente al niño un código determinado de comunicación, el código de la casa. Está el adulto que interroga al niño socializándole, culturizándole, transmitiéndole significados que es necesario conocer para comunicarse en la comunidad, de la cual forma ya parte por el hecho de haber nacido en la parroquia, en una de las casas de la misma.

* * *

Una de las acepciones del concepto casa es aquella que alude a los miembros de la misma, es decir, el grupo doméstico. ¿Quiénes componen el grupo doméstico? Habitualmente conviven en la misma casa tres generaciones: «els vells», «els joves» y «els nens del hereu». Tres generaciones en la línea troncal con los respectivos hermanos(as), «fills de la casa», que han permanecido solterones o bien aún no la han abandonado para contraer matrimonio e independizarse. Además de los «mossos», «minyones» y pastor, «els llogats», que también forman parte de la casa, según insisten en asegurar los informantes (a veces con no demasiada convicción), y tal como aparece reflejado el hecho en la literatura ensalzadora del «pairalisme». Todos bajo la autoridad serena e incontestada del «pater familias», del «cap de casa».

La casa cobija y mantiene a todos sus miembros; éstos, a cambio, han de trabajar en su beneficio, someterse siempre a aquello que conduce al bien supremo de la casa. ¡Todos por la casa y la casa por todos! (16). Salvando las diferencias de *status*, todos son miembros de la misma casa; disparidades de *status* que a veces son poco perceptibles a un observador circunstancial porque se manifiestan en detalles sutiles, en los contenidos de las relaciones interpersonales. En el trabajo, en la cocina o en la «llar» a la hora de las comidas, en la manera de vestir y en el trato personal cotidiano no se dan grandes diferencias o formalidades. Al fin y al cabo, todos son «fills de la mateixa casa», miembros de una misma familia. La obediencia y el respeto debido a los mayores es, tal vez, lo que de manera manifiesta marca distancias.

Con estas palabras cierra su testamento el amo de una importante casa pairal del Solsonès, la cual acaba de pasar por momentos críticos debido a un pleito mantenido por él mismo como heredero y la mujer en segundas nupcias de su padre.

(16) «La casa mantiene a todos sus miembros. El «cap de casa», en concepto de jefe doméstico, debe alimentos a todos los miembros de la comunidad (casal).../... En justa compensación al mantenimiento que la casa da a todos sus miembros, éstos están obligados a trabajar siempre en beneficio de la casa...» (J. FAUS, 1907, pág. 108).

«... y últimamente quiero y declaro ser mi voluntad que todos mis hijos y dependientes y todos los de mi casa conserven la paz y la unión entre ellos, respetando y obedeciendo los menores a los mayores, providenciando y ayudando los mayores de los menores, procurando y mirando todos por la casa y la casa por todos, pues a todos aprecio y estimo igualmente.»

(23 de mayo de 1817, documentación privada de la casa.)

Es el ideal de la convivencia familiar, el bien final de la casa como nexo superior de unión entre todos. Ahora bien, relaciones de amor paterno-filial, de obediencia, relaciones contractuales («mossos» y «minyones») y netas relaciones de poder, según la circunstancia, se entretajan dentro del grupo doméstico ampliado patrilineal. En ocasiones prevalecerá el tipo de relaciones *familiares*, y en otras circunstancias un tipo contrastante de autoridad y poder.

En la «llar del foc», en torno al fuego las largas noches del invierno, mientras se comen las apreciadas «torrades amb all i oli», «espallofant el blat de moro», rezando el Rosario o simplemente conversando, las diferencias de *status* y las relaciones de autoridad se diluyen en la algarabía general, en la íntima comunión de los espíritus.

«La llar es el punto de reuniones plenarios durante los atardeceres del invierno después de haber cenado, es el “cor de la casa”, porque allí están todos mezclados, todos con derecho de conversación, todos con el derecho de sobrecogerse [“esglaiar-se”], de conmovirse o de reírse. [No obstante, se guarda un cierto orden establecido en la colocación de la gente, demostrativo de su respectivo *status*.] En el banco de la derecha se sientan el amo, los mozos [jornaleros] y “els nois de la casa”. En el de la izquierda las criadas si tienen un rato libre. En el de la mesa la abuela, la madre y las hermanas [hijas de la casa solteras].»

(J. Raventós, 1962, págs. 37-39.)

En momentos más solemnes, las diferencias de *status* se marcan con nitidez. El comedor o «sala gran» es quizá el lugar de la casa donde se marcan más diáfananamente. Durante los yantares colectivos que tienen lugar en la «sala gran», en especiales ocasiones, se guarda un orden estricto en la colocación de las personas, de acuerdo a su *status*. El «cap de casa» siempre se sentará al «cap de taula»; a su derecha, la «mestressa»; posiblemente a su izquierda, el futuro heredero, o «l'onclet», si permanece alguno de ellos en la casa; a continuación los demás hijos jóvenes («fadristerns»). En las ocasiones en las que hay invitados, éstos suelen ocupar lugares de preferencia en relación al «cap de casa», desplazando entonces a los más jóvenes, incluido el «hereu». La «jove» se sentará (¡si las circunstancias lo permiten!) en un lugar desde el que mejor pueda entrar y salir de la sala, yendo y viniendo de la cocina mientras sirve la comida. Al extremo opuesto, netamente separados de los miembros de la familia, «mossos» y «llogats» de la casa, si es que existe la costumbre de que coman en la misma mesa de los amos. La «sala gran» es, de alguna manera, santuario de la autoridad y jerarquía casales, donde se expresan o más explícitamente se ritualizan ambas.

La distribución de las habitaciones/dormitorios de la masía muestra también la existencia de una jerarquía entre los miembros de la familia. En lo que venimos denominando casas pairales, cada dormitorio está destinado a alguien en particular, de acuerdo a su *rol/status*. El «cuarto dels amos» en la parte más noble de la casa,

al igual que el cuarto denominado «dels forasters», «del bisbe», es decir, de los invitados. La habitación «dels joves» («hereu» y «jove»), «el cuarto dels solters», «l'habitació de l'onclo o la tietta», «el cuarto de les minyones»... y los mozos, a dormir a «les golfes» (desván). La distribución del espacio interior de la casa plasma y simboliza la disparidad de *status* entre sus miembros. En la capilla u oratorio de la casa, cuando se celebran ceremonias religiosas solemnes, los asistentes se colocan en los bancos de acuerdo a un orden jerárquico: en lugar preferente, el amo y la «mestressa»; los invitados «de honor», a su lado; a continuación, los «onclos» de la casa; después, el «hereu» y los demás «fills de la casa» jóvenes; atrás, «els llogats». Si estas realidades jerárquicas hubiesen de esbozarse en una escala piramidal, resultaría este o similar esquema:

«L'AMO» o «cap de casa»
 La «MESTRESSA» o «vella»
 «L'HEREU» (o la «PUBILLA»), «Onclos» y «Tiettes»
 «L'HEREUET»
 La «JOVE» (o el «PUBILL»). Los «FADRISTERNES» o «cabalers»
 Servicio doméstico: «MOSSOS» y «MINYONES», el PASTOR, etc.
 (jerarquía entre ellos por orden de antigüedad)
 «Jornalers» y «llogats» en general

De manera que a ese ideal de «la casa para todos y todos para la casa», articulado con estas mismas palabras por el individuo al que cité páginas atrás, cabría hacer algunas matizaciones. La sólida unidad casual, que veremos manifestarse con eficacia en ocasiones como la fiesta casual, en momentos de crisis, tal como la muerte de un miembro de la familia, puede resultar a menudo fragmentada en individualidades o facciones domésticas enfrentadas en sus intereses mutuos («drets» de herencia), o por razón de complejos conflictos domésticos internos. Este extremo está bien documentado y analizado en otro lugar (tesis de doctorado), de manera que no voy a extenderme aquí sobre él.

* * *

Uno de los momentos en los que con mayor fuerza y eficacia sociosimbólicas se manifiesta el *nosotros* casual es en ocasión de la fiesta anual de la casa. La mayor parte de las casas pairales, de propietarios, celebran una fiesta anual en honor del santo o santa patronos domésticos, a la que son invitados amigos, benefactores y parientes cercanos (17).

Por supuesto, me estoy refiriendo a fiestas estrictamente casales, realizadas al margen de la fiesta mayor de la parroquia, aunque en algún caso puedan coincidir las fechas. Si no es en honor del santo patrón de la casa, puede hacerse, como en realidad ocurre en muchos casos, en honor del «cap de casa», o de la «mestressa» si faltase el primero, coincidiendo con el día de su onomástica o cumpleaños. El día de la fiesta, cualquiera que sea el motivo u ocasión puntual para celebrarla, se reúnen en la casa pairal, en torno a su cabeza visible o máxima autoridad en el momento, todos los hijos de la misma. Aunque estén fuera y lejos, intentarán por todos los medios venir y traer consigo a sus propios hijos, hasta el momento en el que se independi-

(17) No entro aquí en la consideración de otro tipo de celebraciones familiares o en familia (Vide, J. PRAT, J. CONTRERAS, 1979, págs. 84-90), pues me interesa referirme a aquellas que son específicamente *de la casa*, en las que explícitamente se afirma y exalta el *nosotros* casual.

cen. Acudirán también especiales amigos de la familia, benefactores, alguna autoridad local-provincial especialmente vinculada a la familia, parientes lejanos con los que se mantiene un lazo de unión particular.

Las fiestas casales suelen constar de dos actos principales:

a) Una misa matinal en la capilla doméstica, durante la cual se reza y tiene un recuerdo especialísimo para los antepasados, al tiempo que se ruega por la prosperidad presente y futura de la casa.

b) Después de la misa, fiesta y banquete en la «sala gran», reservada para estas ocasiones especiales.

La fiesta de la casa es ocasión anual, regular, en la que se reúnen y manifiestan solidaridad los miembros de la familia extensa vinculados a la misma; es la fiesta del linaje patrilateral en torno a la casa pairal, realidad y símbolo que sustenta un específico *nosotros*.

En el apartado anterior he hecho relación etnográfica de la fiesta-celebración de la casa Santjoan del Solsonès. Para concluir el análisis de este tema voy a referirme a otro caso conocido, el cual ofrece matices peculiares de interés. Se trata de la fiesta «del Cantar» que anualmente celebra la familia o linaje Mayans (nombre ficticio), de una parroquia del Solsonès.

Hasta hace unos años, en ocasión de la fiesta del Cantar se celebraba una misa y convite en la casa pairal de Mayans. Por problemas de falta de servicio («mossos» y «minyones») que ayudase en la preparación de la comida y demás, se decidió hacer misa y convite en las dependencias de algún santuario o ermita de la región. Allá acuden los miembros de la gran familia Mayans desde los cuatro puntos cardinales de Cataluña, para ritualizar y celebrar su unidad, la de los vivos entre sí y con los muertos-antepasados (18). El actual «cap de casa» nos explica tal como se organiza la fiesta, quienes asisten a la misma y algunos de sus significados implícitos y explícitos.

«... [se hace] una misa por los difuntos de la familia y un “dinar gross”.../... Vienen todos los que han sido hijos de Mayans, e incluso los hijos de los hijos, los primos, todos los del tronco [“la soca”] de Mayans. De la parte de mi mujer [la “jove-mestressa” de la casa] no hemos invitado nunca a nadie, porque, claro, ya es otro tronco [“soca”].../...»

Consiste en un “cantar” [responso, rezo cantado] por los difuntos, por los difuntos que ha habido durante el año, todos los que sean Mayans [los que llevan el apellido Mayans como principal]; los difuntos de la casa pairal y los de toda la familia Mayans.../...

La misa suele ser concelebrada por sacerdotes de la familia, que siempre hay alguno, y al acabar al final del día se canta con las manos enlazadas el *Cant dels Adéus*.../... (19).

(18) Las circunstancias económicas imponen otro cambio importante en la organización de la fiesta. Cada invitado ha de pagar ahora democráticamente su parte correspondiente del convite, pues la economía erosionada de la casa no soportaría tal carga financiera. Otro de los motivos, sea dicho en voz baja, que aconsejó dejar de celebrar la fiesta en la propia casa pairal.

(19) Popular canción catalana que dice así (traduzco literalmente del catalán): «Es la hora de los adioses / y nos hemos de decir con Dios quedéis (“adéu-siau”). / Hermanos, démonos las manos / señal de amor, señal de paz. / La ley que nos hermana (“agermana”) / nos hace más buenos y nos hace más grandes. / Si nos hace mejores chicos (“minyons”) / también nos hará más catalanes. / Nuestra despedida dice hasta la vista, si Dios quiere, / y nos estrechamos bien fuerte las manos / mientras nos decimos, con Dios quedéis (“adéu-siau”).»

Ha habido años que se ha suspendido por motivos familiares graves; el año pasado, por ejemplo, por mi tía, que estaba muy enferma en la cama; como ella no podía asistir, no nos parecía bien que fuésemos nosotros.../...

Lo hacemos siempre el tercer domingo de septiembre. Es una tradición muy bonita, porque los familiares más íntimos ya los ves más a menudo, pero hay algunos [parientes] que los ves una vez al año, y es bonito hacerlo ese día.../...

Hay un cambio de impresiones, y ayudarse, y tener un contacto. Hasta el momento, la familia Mayans va bastante bien [permanece unida]; es una suerte porque ha sido siempre una familia muy numerosa. Cada cual va por su lado, pero en un caso de necesidad pues yo creo que ayudaría a todo el mundo, y ellos me ayudarían a mí...»

(Solsonès, 43, Vc, B.)

La larga cita es densa en contenidos y ofrece interesantes matices en relación al tema que nos ocupa. En primer lugar, la descripción de nuestro informante nos hace caer en la cuenta de un pequeño detalle: en estas fiestas casales participan no todos los parientes indistintamente, de una rama y otra, virilaterales y uxorilaterales, sino solamente los primeros, es decir, los descendientes de la casa. Esto es congruente con la lógica y los valores en los que se basa el concepto casa. Investigar quiénes asisten o no asisten a la fiesta descubre cuáles son las normas y presupuestos de inclusión/exclusión en el colectivo casal. No pertenecen los parientes de la parte de la mujer del heredero; en cambio, sí pertenecen y están bien presentes, ritual y simbólicamente, los difuntos y antepasados de la casa en la línea troncal, patrilateral.

Las circunstancias socioeconómicas han obligado a celebrar la fiesta familiar fuera de la casa pairal. Esto podría hacer pensar en que algo se ha perdido, que ha disminuido la significatividad del ritual festivo. Sin embargo, no creo que pueda sacarse esa conclusión; quizá la identificación y expresión de solidaridad de los Mayans sea ahora más sólida y fuerte porque se manifiesta desde presupuestos más democráticos, al margen de la estructura jerárquica tradicional. La identidad no es un fenómeno encorsetado o constreñido por unas concretas-eternas circunstancias de tiempo, lugar o ecología (20). La identidad es un fenómeno básicamente dinámico, que puede manifestarse bajo mil formas metamorfoseadas.

El ritual festivo que se ha descrito arriba puede seguir cumpliendo la misma función y expresando simbólicamente la misma realidad de solidaridad grupal, la voluntad de construir y mantener viva ésta, tanto si se celebra en la casa pairal como si tiene lugar en un santuario o ermita a decenas de kilómetros de la misma. Al fin y al cabo, la casa es fundamentalmente las personas que pertenecen a la misma, estén reunidas en un lugar u otro.

Una última observación en torno a este relato etnográfico. Dice el informante que al final de la jornada cantan, con las manos enlazadas y formando un corro, el popular y catalán *Cant dels Adéus*, ritual sin duda de introducción reciente. Si leemos con detenimiento la letra de la canción, observaremos que en ella están implícitos valores de «germanor» y solidaridad que el propio informante explícitamente destaca como vividos por los Mayans en torno a su fiesta. En la canción, esos valo-

El *Cant dels Adéus* es una canción muy conocida cantada por grupos de «escoltes», excursionistas, grupos cristianos de base, grupos corales, etc., en «aplecs» y reuniones colectivas, como despedida y manifestación ritual simbólica de «germanor» y solidaridad.

(20) Esto lo ha puesto de relieve, de manera clara y bien argumentada, C. LISÓN TOLOSANA (1983, art. *Antropología y hermenéutica*).

res van vinculados a otro *nosotros* o identidad-solidaridad, la catalana. Se produce un sutil desplazamiento semántico en el discurso festivo interesante de notar. De la afirmación de un solidario *nosotros* casal, en torno a las queridas y respetadas tradiciones pairales, se elevan a la manifestación de su identidad como catalanes, pues todos lo son, además de descendientes de Mayans. Sutil conjunción de dos identidades que se potencian mutuamente.

1.4. LA "PUBILLA" Y EL "NOM" DE LA CASA

Al cabo de unas cuantas entrevistas con mis informantes empezó a llamarme la atención la insistencia con la que manifestaban el temor de las casas a «perdre el nom»; alusión implícita a la eventual necesidad de heredar a una hija por faltar un descendiente varón, lo que tendría como consecuencia el cambio del apellido familiar-casal a la siguiente generación. Algo siempre de lamentar, mientras que confiere cierto prestigio conservar el «nom de la casa» en el apellido de la familia a lo largo de las generaciones; prueba de que la casa ha pasado siempre «de hereu a hereu». Aquellas familias que pueden exhibir un árbol genealógico con la línea troncal estrictamente compuesta por primogénitos varones lo hacen con cierto orgullo, implícito en comentarios de este tipo: «guaita!, aquí a casa sempre hi ha hagut un hereu, sempre ha anat la casa de hereu a hereu!». Continuidad sin fisuras.

Me apresuré al juzgar como preocupación excesiva, e incluso frívola, la de «no perdre el nom»; pero con el tiempo comencé a descubrir lo que de sustantivo encubren estas palabras, lo que hay detrás del prurito, en apariencia frívolo, por conservar el mismo nombre por generaciones. En su libro, J. Raventós (1962) hace referencia indirecta al hecho al tratar del posible matrimonio de un «cabaler» con una «pubilla». La madre del «cabaler» quiere desengañarle de sus intenciones de cortejar a la «pubilla» haciéndose eco de lo que dice la gente sobre su genio y carácter autoritario.

«Mira [dice la madre], se le deshizo el casamiento con el de Can Mata [a la dicha pubilla], porque ella quería que renunciase a su nombre de la casa [apellido familiar] para tomar el de Rovira [con lo que los hijos de la pubilla continuarían llevando el apellido del linaje, el nombre de la casa pairal].

—¡Eso jamás, madre!, mis hijos se han de llamar Palau, como yo —contesta el hijo.

No obstante, él sigue adelante con sus proyectos, haciendo ver a la pubilla a la que corteja que «nunca jamás haría renuncia formal del nombre de su casa en beneficio de ningún otro por glorioso que fuese.../... por ser exigencia contraria a la dignidad de un marido».»

(*Op. cit.*, págs. 374-375.)

De hecho, cambiar el orden oficial de los apellidos de los hijos de una «pubilla», para que no se perdiese el nombre de la casa y del linaje, fue práctica corriente hasta el siglo XIX entre las familias propietarias de más alcurnia; perderlo supondría una merma de prestigio.

Con vocabulario barroco y florido, un canónigo habla de lo que representa la casa y su nombre para una familia, para los miembros del linaje casal (él mismo es descendiente de esta casa de cierto abolengo). Palabras que fueron dichas en el ser-

món dictado en la capilla en ocasión de la celebración del quinto centenario de la fundación de la casa pairal.

«El Soler es para todos nosotros un nombre, un nombre que es para nosotros lo que la bandera es para un ejército.../... Yo diría que el alma de todas las generaciones que han salido del Soler y que hoy están dispersas por la geografía de Cataluña vive también en este nombre. Tanto es así que el honor de este nombre es un tesoro de todos. Los otros bienes han sido repartidos, el honor no; es un bien indiviso en la sociedad familiar; un solo miembro que lo mancillase y todos quedaríamos más o menos afectados, como también la gloria de uno de ellos revertiría en beneficio de todos. Por eso no nos puede ser indiferente el pasado del Soler, su origen, las vicisitudes de la casa y de la familia que nos ha dado este nombre.»
(Solsonès, historia de la casa, manuscrita.)

El nombre es símbolo máximo de la casa y del linaje troncal patrilineal, su título máspreciado; condensa toda la emotividad y los lazos sentimentales que unen al individuo con su casa pairal. En el nombre de la casa-linaje se identifican todos sus miembros, como lo hicieron a lo largo de las generaciones los antepasados. Al nombre va unido el prestigio de una casa y de una familia; perder el nombre es perder un poco de identidad. En el nombre se encarna metafóricamente el alma colectiva de los descendientes de la casa.

«Las casas pairales grandes [“grosses”] ya no se dice casa, ni “caseta”, ni “barraca” tal... nada más su nombre, ¡ya pesa mucho aquel nombre!: la Sala, Solanelles, Santmiquel, etc. Porque antes el amo de estas casas era una persona importante en la comarca, toda una institución.»
(Solsona, Solsonès, 48, Vc, I.)

Por la inevitabilidad de tener que heredar a una hija en vez de a un hijo se rompe de alguna manera la continuidad casual estricta, e incluso puede peligrar su futuro si aquélla contrae matrimonio con el heredero de una casa más fuerte e importante, la cual acabaría engullendo y haciendo desaparecer como tal a la propia, en la siguiente generación.

«Un matrimonio sin hijos también procura malestar en la casa, porque, claro, los “viejos”, los padres, siempre quieren que la casa continúe, y si no hay descendencia no hay continuidad, se termina. También se ha podido dar ese malestar cuando han tenido sólo hijas y ningún varón; muchos abuelos dirán: “es perderá el nom de la casa!...”. ¿A ver si el segundo será?, ¡y tampoco!; ¿a ver si el tercero será?... ¡y tampoco! Y entonces la casa se tiene que cargar de familia [hijos] a ver si dan con un “hereu”. Esto ha sido también motivo de desavenencias, de malestar y de vivir un poco acongojados.»

(Cervera, Segarra, 54, Vc, G.)

«A los padres lo que más les interesa son los nietos, pero no porque estimen [especialmente] a los nietos; es nada más porque vayan guardando el nombre de la casa. Cuando el hijo [“hereu”] se casa, lo que más les interesa “als vells” [los abuelos] es que puedan tener hijos, y precisamente que puedan tener un “hereu” [es decir, un varón]. Nosotros tuvimos pri-

mero una nena; están muy contentos con la niña, ¡pero lo que les interesaba era un niño!; ahora ya lo tenemos. Porque así se conserva el apellido, el nombre de la casa; nosotros aún llevamos de apellido el nombre de la casa. Y eso podía traer problemas; yo me acuerdo de casas que fueron teniendo nenas y nenas, y ¡Mare de Déu, otra nena! Buscando un niño se cargaron de niñas.»

(Busa, Solsonès, 33-37, matrimonio, B.)

La continuidad de la casa, la continuidad del linaje casal con su nombre y prestigio, exige que sea un varón el que tome el relevo de las generaciones. La continuidad es valor fundamental ligado al síndrome casa. Una práctica tradicional habitual entre las familias campesinas muestra esto de otra manera. El primer hijo del matrimonio del heredero, el llamado a continuar la casa, suele tener por padrinos a su abuelo paterno, por una parte, y, por otra, a su abuela materna, si ambos viven aún. De aquí que a los abuelos de casa, paternos, se les dé el apelativo habitual de «padrins», término que secundariamente enfatiza la preeminencia de la patrilateralidad. El abuelo que hace de padrino le da su nombre al nieto, de manera que en la línea genealógica de herederos es habitual encontrarse con solamente dos o tres nombres diferentes que van repitiéndose alternativamente, de generación en generación.

El problema puede aparecer simple cuestión formal, pero en estas formalidades se encuentran a veces simbolizadas sustancialidades: «la dignidad de un marido», por ejemplo, como escribe Raventós. Si fuese algo puramente formal, todo se arregla yendo al Registro Civil, se hace una solicitud de cambio del orden de los apellidos de los hijos y se paga la suma correspondiente. Las familias de las casas pairales de más alcurnia hasta el siglo pasado han recurrido habitualmente a esta rutina burocrática para no «perdre el nom» de la casa. Podían hacerlo, ya que tenían la influencia y el dinero necesarios para conseguirlo. Por lo demás, era sobre todo a esas familias a quienes importaba y tenían el prurito de no perder el nombre, de poder exhibir un árbol genealógico sin fisuras ni discontinuidades.

Pero, evidentemente, no todo se reduce a la razón literal de no perder el nombre, el prestigio que a él va unido, etc. No podemos quedarnos en la superficie del problema, discutiendo sobre la emotividad que va unida al nombre de la casa. Vamos a seguir indagando hasta llegar al fondo del significado de esa expresión, «perdre el nom», que se pronuncia con tanto pesar. ¿Qué es lo que verdaderamente preocupa a la familia que a toda costa quiere encontrar un hijo varón que dé continuidad a la casa?

«Siempre un chico, los padres principalmente querían siempre un chico. Por aquello de que al tener el “hereu” en la casa, la casa continúa.

P.—¿Y si hay una mujer también continúa, no? —pregunto.

R.—Hombre, sí, pero ya entra un hombre forastero.

—Ya no es lo mismo, cambia el apellido.

—Ya no es el mismo de la casa.

—Siempre dicen eso, mira, y ahora aquella casa, si hay “pubilla”, ya se perderá el nombre de la casa. Al haber una “pubilla” ya se ha estropeado. Y como dicen que las mujeres son “cogula” [mala hierba], ¡ninguno las quiere!

—Quiere decir [el calificativo de “cogula” referido a las mujeres] que las mujeres no son para defender una casa, digamos.

—[En cambio] el chico es más para trabajar el pan de la casa.»

(Ultramort, Baix Empordà, 55-60, mujeres, A.)

La cita es densa y no tiene desperdicio; además, brinda una posible respuesta al interrogante planteado. En un contexto de marcado énfasis en la norma de primogenitura y en la prelación de masculinidad, el advenimiento de una «pubilla» trastorna los postulados prácticos y teóricos asumidos como lógicos por las familias campesinas. Si hay una «pubilla»: «entra un hombre forastero, no es el mismo de la casa». «Las mujeres no valen para defender una casa, no valen para llevar un “rem”». «“Seny por seny” es más capaz de llevar un tajo un hombre que una mujer, y el marido de la hija es un extraño para la casa», me recuerda otro informante. «El chico es más para trabajar el pan de la casa», etc.

«Todo el mundo [los padres] prefería mucho más tratar con el hijo, ya de pequeño le enseñas a dar de comer a los animales, ya te entendía y sabía todo lo que había que hacer.

—En cambio, si era un “sobrevingut” a lo mejor le dirás una cosa y se ofenderá.

—Y le costará más coger el “trim” de la casa [ritmo, costumbre].

—Le dirás una cosa a un hijo y “acabat de dir, acabar d’oferir” [la cosa no pasa a mayores]. En cambio, de la otra manera... igual que “jove” y “sogra” [todo el día peleándose].»

(Verges, Baix Empordà, 46-48, matrimonio, A.)

La sustitución del «hereu» por una mujer, la «pubilla», hace entrar en contradicción ciertos principios y expectativas básicas en relación al funcionamiento del sistema. Así, por ejemplo, el conflicto «sogra : jove» se transforma ahora en «sogre : pubill», y esto es considerado potencialmente más peligroso para la marcha general de la casa. En un contexto de arraigado y riguroso canon patrivirilineal, el advenimiento de una «pubilla» supone un trastorno de las normas y una necesaria redefinición de los papeles tradicionalmente adscritos al hombre y a la mujer dentro y fuera de la casa. Ahora bien, por encima de lo estricto de la norma patrivirilineal está el concepto cerrado de casa. Podría encontrarse un descendiente varón en una línea masculina secundaria, el hijo varón de un anterior hijo de la casa, de un «fadrístern»; sin embargo, primero están los de la casa, los hijos de la casa, y aquél, aunque varón, no sería un «fill de la casa».

A toda costa se ha de procurar por el interés de la casa, y para ello nadie mejor que un hijo de la misma, aunque en este caso sea una mujer. ¿Pero cómo podrá una mujer defender los intereses de la casa en un mundo hecho a la medida de los hombres? El papel tradicionalmente adscrito a la mujer en la sociedad rural-campesina es de sumisión al marido y dedicación a los asuntos de la casa de puertas adentro. La mujer se ha de cuidar de las labores domésticas y el corral, mientras el marido se responsabiliza del trabajo fuera de la casa, de la administración general y de las relaciones con el mundo exterior. Así lo expone abiertamente el «cabaler» Palau en las palabras dirigidas a la «pubilla» Rovira.

«[Que si Joan Palau se casase con una “pubilla”]... la dejaría que mane-
jase como quisiera sus propias cosas, y que en cuestión de intereses sería
un perfecto “pubill” [no metiéndose en los asuntos de la casa de su mu-
jer], pero que en las cuestiones de orden relativas a los hijos y a las rela-
ciones exteriores de la casa tenía su criterio y no se dejaría quitar ese de-
recho.»

(J. Raventós, 1962, pág. 375.)

Derecho bien discutible, pues de hecho, en la mayoría de los casos reales, el «pubill» ha de ceder también en este punto, en menoscabo del papel tradicionalmente adscrito al hombre. En el texto se plantea el difícil dilema que ha de enfrentar nuestro personaje, atrapado en la contradicción existente entre el rol que le debería corresponder como hombre y aquel que, de hecho, se le asigna como «sobrevingut» a la casa.

«¿Que si mandaban?, ¡ya lo creo! Aquí en Viladamat, casas muy bien arropadas, ha habido “pubillas” y lo conservan y lo sacan todo adelante. Ahora que en otras casas ha habido “pubillas”, y que si ha entrado el yerno [“gendre”], y entre el yerno y los padres de la chica, y la chica... ¡uno tira hacia aquí, el otro hacia allá, y aquél [el yerno, el “pubill”] a trabajar y a callar! En la montaña le llaman “pubill”.../... Ya se dice que el que se casa con una “pubilla” ha de dormir con una pierna fuera de la cama, ¡a punto para marchar!, ¡con un pie fuera de la cama a punto para largarse! [por su condición de “sobrevingut” en casa ajena, su posición es frágil y vulnerable].»

(Viladamat, Alt Empordà, 54, Vc, A.)

El «pubill» no se resigna a perder la autoridad y preeminencia que por su condición varonil debería corresponderle. Por otra parte, la «pubilla» no puede asumir el rol tradicional de mujer sumisa al marido, ni permanecer al margen de los asuntos más importantes relacionados con la marcha de su casa. Ha de ser una personalidad fuerte que se imponga al marido por el bien de la casa. Así lo pone de relieve una informante de Florejacs cuando usa la expresiva metáfora: «la pubilla es lo varó de la casa».

Lo que pudiera parecer imposible, porque se tiende a pensar que los papeles adscritos al hombre y a la mujer en la sociedad tienen su fundamento en la naturaleza y no en la cultura, un efectivo proceso de socialización lo consigue. La tradicional mujer sumisa y callada, o en todo caso ejerciendo su influencia vicariamente a través del marido, se transforma en un carácter fuerte y una personalidad dominante: la «PUBILLA» catalana.

«Qui casa per interés, mosso de sa muller es» (Berguedà), dice un conocido adagio catalán. El «pubill» es conceptuado popularmente como persona indolente, que en vez de procurar abrirse camino por sí mismo vive, sin importarle, a la sombra de la casa de su mujer («a casa seva la dona porta les calçes»). Ahora bien, en las casas más pobres no se plantea el asunto de la misma manera; allí la «pubilla» no podrá ser una «pubilla» de humos, dado que no existe un patrimonio en el que fundamentar su preeminencia sobre el marido. En estas casas, al contrario, el «pubill» sin duda es esperado con interés, pues sus brazos son necesarios para sacar adelante las tareas cotidianas. En una familia masovera a la que falta el hijo varón, tan indispensable para llevar el «rem» de la casa, que no tiene muchas posibilidades de contratar a mozos y jornaleros para ayudar en las tareas agrícolas cotidianas, dos jóvenes brazos varoniles son bienvenidos.

Sin embargo, el «pubill» es caricaturizado como persona indolente, pues es en el «pubill» de casa rica donde arraiga el estereotipo. Los «pubills» de casas de patrimonio importante (¡nadie tiene interés por convertirse en «pubill» de una casa pobre!) son juzgados gente poco trabajadora, amigos de frecuentar bares y tabernas, mercados y ferias, aunque no tengan nada que mercadear. Son acusados de vivir a costa de las rentas del patrimonio de su mujer.

«Sí, bueno, eran ellos los que trabajaban, pero también había “pubills” que decían: ¡ah!, sí, ¿tú eres la “pubilla”?... ¡pues trabaja tú!, y se tomaban la vida un poco alegremente.»

(Cervera, Segarra, 54, Vc, G.)

Pero ¿y qué pasa dentro de la casa, del grupo doméstico? La habitual sumisión de la mujer se invierte ahora, y para el desinformado visitante, acostumbrado a tratar sus asuntos con el «cap de casa», puede constituir una sorpresa el comprobar que allí quien dispone y lleva la voz cantante es la mujer. De manera que, a pesar de que se guarden de cara al forastero las formalidades de rigor, con quien verdaderamente habrá de entenderse es con la «mujer-pubilla», si quiere llevar a cabo algún negocio importante. «Els pubills fan el seu sant per Sant Pere Màrtir», dice el conocido refrán catalán; son los mártires de su mujer la «pubilla», en opinión popular; en realidad, lo son de su posición estructural dentro de la casa.

El conflicto que en circunstancias normales se localiza en la relación suegra : nuera, entre mujeres y de puertas adentro, se transfiere ahora a los hombres de la casa. El enfrentamiento entre suegro y yerno puede resultar devastador y calamitoso para la marcha de la casa, si las cosas llegasen a agravarse excesivamente; se trata de un conflicto potencialmente más peligroso que el que involucra a las mujeres, tildado por los hombres como pueriles «coses de dones».

Más aún, cuando los hijos del matrimonio crezcan no podrán encontrar en el padre la figura respetable y plena de autoridad con la que identificarse, cuya voluntad y órdenes son obedecidas sin osar levantar la voz tan sólo. El tradicional profundo respeto del hijo hacia su padre, evitando a toda costa contrapuntarle o contradecirle, menos aún si es en público, contrasta abiertamente con lo que ocurre habitualmente en el seno de una familia donde el padre ejerce de «pubill» de la casa. En estos casos puede observarse cómo el hijo contrapunta al padre, no se calla cuando él toma la palabra, con facilidad pasa a contradecirle incluso, a discutir acaloradamente sus puntos de vista. Es decir, el hijo no guarda el respeto debido a un padre. Algo in-sólito en una familia *normal*.

«Aquí estaba el gran desastre de muchas familias, cuando ocurría que el hombre entraba como segundón, no pisando fuerte, como persona independiente y que tomaba el mando de la familia... ¡entonces mal asunto! [El “jove”, el “pubill”] era simplemente el “capdavanter dels mosos” [el que va al frente de los criados], ¡y se acabó! Cuando moría el suegro entonces pasaba [al frente de la casa] la hija... ¡que de hecho son siempre las mujeres las que mandan! Entonces la situación es desastrosa, de manera especial para los hijos. La “pubilla” bloquea la voluntad del marido, que le llaman “el pubill”, y los que pagan las consecuencias son los hijos, porque viven en un mundo irreal, la figura del padre está deformada [no es el padre-modelo a imitar]. Por eso que allá donde había “hereu” podía ir mejor o peor, pero los hijos siempre eran equilibrados y duros [fuertes], mientras que los hijos de la “pubilla”...»

(Rupià, Baix Empordà, 38, Vs, A.)

El informante es concluyente, y su razonamiento inteligente, aunque quizá resultaría arriesgado trasladarlo tal cual a todos los casos de familias con «pubilla». La cita es interesante porque pone de relieve los trastornos estructurales provocados por el advenimiento de una «pubilla» en vez del esperado heredero, y las consecuencias pre-

visibles de este hecho sobre el proceso de socialización de los hijos, camino esbozado por el que no deseo ahora adentrarme.

En fin, no debe olvidarse lo que apuntan otros informantes: también las «pubillas» saben llevar una casa, con autoridad y mano dura si hiciese falta, tan bien como cualquier heredero. Un eficaz proceso de socialización y la seguridad que proporciona el saberse señora de la casa han hecho el *milagro*. Por el bien supremo de la casa, por mor de mantener la norma de sucesión-descendencia en directa línea casual, la «pubilla», una mujer, asume con éxito el rol de heredera y defiende los intereses de la casa tal como pueda hacerlo cualquier hombre.

Con esto creo que queda bien ilustrado lo que de sustancial condensa esa expresión articulada con cierta alarma ante la contingencia de que una mujer ocupe el puesto del heredero: «es perderá el nom de la casa!». Lo que realmente llena de congoja e incertidumbre al «cap de casa» que no ve llegar al esperado varón no es tanto el hecho de que a la siguiente generación se pierda el apellido de la familia, del linaje casual, como el pensar en toda la serie de trastornos que la arribada de un «sobrevingut» puede ocasionar en la organización del grupo doméstico. Entra en juego el prejuicio arraigado en contra de la mujer y su capacidad para llevar la dirección de una casa. Acongoja pensar en la probabilidad de que la casa resulte absorbida por otra más fuerte si la «pubilla» escoge para casarse a un «hereu». En fin, el «cap de casa» teme los conflictos que pudieran originarse en su relación con el yerno, el «pubill» que ha de entrar en la casa, tal como alertan la tradición y la voz popular.

* * *

Desde otra perspectiva, uno de los hechos a los que me he referido arriba merece un poco más de atención, por tener derivaciones relevantes al tema general desarrollado en este apartado. Supongamos que el proceso de socialización ha sido efectivo y surge una «pubilla» de fuerte y sólido carácter; ahora llega el momento de que se case, ¿qué ocurrirá si se empeña en hacerlo con el heredero de un importante patrimonio? No solamente se perderá el nombre de la casa, sino que incluso podría desaparecer la casa como tal. Veamos.

Si el matrimonio es un asunto en el que entran en juego los intereses particulares de dos casas, y el interés crematístico como principal, el observador externo podría verse abocado a pensar que han de ser numerosos los matrimonios entre un «hereu» y una «pubilla», ambos cónyuges herederos de un patrimonio diferente. Sería llevar a su culminación lógica la hipótesis del interés como motor del matrimonio. El matrimonio «hereu/pubilla» se convertiría en el enlace interesado por excelencia. Sin embargo, este tipo de matrimonios son estadísticamente poco frecuentes; además, muchos de los que tienen lugar al final no llegan a alcanzar el objetivo último que se les supone de fusionar dos patrimonios. A través de la encuesta efectuada en Gurb de la Plana solamente he identificado casos aislados y poco relevantes de matrimonios «hereu/pubilla». Mis informantes me cuentan de casos reales en los que se deterioró tanto la convivencia entre marido y mujer que, al final, acabaron haciendo un heredero independiente para cada uno de sus respectivos patrimonios. Estos son hechos contrastados en lo que se refiere a este siglo; posiblemente en siglos anteriores la práctica estaba más extendida y tenía mayor éxito.

¿Cómo se explica esta aparente paradoja? Demos paso a los informantes, que nos describen algunos casos reales, y al final podremos comprobar que la paradoja se resuelve de manera relativamente satisfactoria. Una pareja argumenta a favor y en contra del enlace «hereu-pubilla».

«—El mejor matrimonio era el de “hereu-pubilla”; de dos casas pequeñas hacían una grande.

—No, no creas; ya hay el dicho aquél: “pubilla i hereu dues cases de creu!”.

—De dos casas pequeñas hacían una grande, ¡y como lo que iban era detrás del dinero!

—Pero no resultaban la mayor parte de las veces. Ahora puede que no, pero antes el problema era: ¿adónde irán “els joves” [los recién casados] a vivir en este caso?; ¡los dos querían quedar en su casa!

—Si los padres tenían un “hereu”, ya tenían en casa quien les cuidase; pero si tenían “pubilla” y se casaba con un “hereu”, se quedaban sin nadie que les cuidase, ¡se quedaban solos!»

(Granyanella, Segarra, 30-40, matrimonio, A-G.)

«Era el antagonismo de que si el uno era más y el otro era menos; es el dicho de la “pubilla” de Can Roca y el “hereu” de Can Lloses... ¡a ver quién era más fuerte!, ¡si la roca o la losa!»

(Cervera, Segarra, 57, Vc, G.)

«Cuando yo era joven una vez salía con una “pubilla”, y mis padres pensaron que iba en serio; entonces me dijeron: “esto no puede ser, o aquí o allá, o en esta casa o en la de ella”. El casarte con una “pubilla” podía suponer que te arrastrase a su casa, y los padres querían que el “hereu” quedase en la suya.»

(Cervera, Segarra, 34, Vc, A-E.)

«¿Los matrimonios de “hereu” y “pubilla”? ¡Generalmente no funcionaban! Eso que decíamos de que la mujer había de acostumbrarse a las maneras de la casa, en este caso no funcionaba, porque la casa de la “pubilla” tenía unas costumbres y la del “hereu” otras, ¡y ninguno de los dos se quería bajar del burro!

Es que el “hereu” y la “pubilla” tenían el “esperit de mando” los dos... “si tú eres roca, yo soy pizarra”; eso se refiere a un caso real que ocurrió en un pueblo de al lado.»

(Tarroja, Segarra, 20-27, jóvenes, A.)

«[¿Matrimonios de “hereu” y “pubilla”?]... ¡Mal asunto! Los de can... [nombra una casa de la comarca] lo hicieron así, pero eran gente muy extraña, muy raros. Dos casas grandes [“grosses”], un “hereuàs” y una “pubillassa”; cada uno vivía en su casa durante la semana, el sábado subía el hombre a la casa de la mujer, ¡y el lunes se volvía a su casa! A pesar de todo tuvieron ocho hijos, ¡así que si hubieran vivido juntos!»

(Vic, Osona, 47, Vc, A.)

«Mi abuelo se casó con una “pubilla” de Sant Quirze, con una finca de bosque muy grande, y ella vino a vivir aquí [en casa de su marido]. Esta señora [es el calificativo que usa para referirse a su abuela] estaba acostumbrada a vivir en el bosque, que no producía nada porque todo era bosque y enebro. Bueno, pues mi padre estaba soltero aún cuando murió el abuelo, y dijo un día: “¡se ha de arrancar el bosque y cultivar!”. Pero cuando la

abuela vio que aquellas ovejas no podían comer, que no se podía hacer leña para el invierno... lo desheredó de su parte [al hijo primogénito], e hizo "hereu" al hijo segundo. Y marcharon allá [a la finca materna], y dejaron a mi padre aquí solo.../... Es decir, que al final quedó todo tal como había estado siempre, un "hereu" aquí y otro allá. O sea, ¡que aquello no fue más que un momento de euforia!»

(Osona, 50, Vc, B.)

La primera intención ambiciosa de unir dos patrimonios a través de un matrimonio «hereu-pubilla» se frustra por el antagonismo que surge entre la madre y su hijo primogénito. Cada casa vuelve a tener su propio heredero.

«¿Sabes entonces qué pasa? Que los padres no iban bien, ¡todos querían mandar!, y no iba bien eso de "hereu" y "pubilla". Mire, aquí en Perelada se casaron unos; de momento ella se fue a vivir con él, pero al cabo de poco tiempo ella se volvió a su casa. Y vivían separados, ella en su casa y él en la suya, y así quedaron... Porque "hereus" y "pubillas" estaban acostumbrados a mandar, sabes, y si se van a la casa del "hereu" que no pueden mandar... ¡pues se vuelven a su casa, que allá tienen el mando!»

(Ultramort, Baix Empordà, 58, Mv, A.)

«"Hereu" y "pubilla", sí, muy bien para juntar tierras y eso, pero después como el que quería mandar era el abuelo [habla de un caso concreto], tenía que pedir el dinero al suegro incluso para comprar unas zapatillas. "Y poder estar bien, ¡como yo estaba en mi casa!". Así que cuando tuvieron las dos chicas, ya marchó.

—Y ahora que son viejos, en las vejeces, se han vuelto a juntar.

—Cuando los abuelos se han muerto, entonces se han juntado.

—Se encontraban una vez a la semana, él iba cada sábado a casa de la mujer, ¡a pasar revista!

—Después iba ella también [le devolvía las visitas]. El sábado la gente cogía los coches del Pou para ir al mercado de Girona; ella cogía el autobús también, pero bajaba en Sant Jordi e iba a ver al hombre [su marido].

—La desavenencia no era de ellos, del matrimonio; era de los abuelos, de los suegros [de ambos], díganos.»

(Verges, Baix Empordà, 46-47, matrimonio, A.)

Así podría continuar intercalando citas de informantes que hacen hincapié una y otra vez sobre lo mismo: antagonismo entre las dos casas, incompatibilidad de caracteres y de proyectos, dispersión de la autoridad, ruptura de la convivencia y separación de la residencia, discrepancias con los padres de ambos debido a su negativa a ceder autoridad. Son algunas de las consecuencias características de los matrimonios «hereu/pubilla», tal como destacan los informantes.

El acrecentamiento del patrimonio es una de las metas implícitas del sistema; una alianza del tipo que nos ocupa es un paso ambicioso en esa dirección, pero ¿cuál de las dos casas perderá su autonomía e independencia, cuál de las dos consentirá en desaparecer en beneficio de la otra? Y aquí es donde aparece la profunda razón estructural que hace fracasar esos matrimonios y proyectos, excesivamente ambiciosos: la práctica es contradictoria con un principio básico del sistema; a saber, la autonomía, permanencia, independencia y continuidad de cada unidad casal.

La ambición de los individuos choca y entra en contradicción con la solidez de los principios estructurales. En el matrimonio pesan los intereses del grupo doméstico tal como los evalúa el «amo». Las alianzas matrimoniales tienen gran importancia en la estrategia seguida por la casa para su engrandecimiento. El matrimonio «hereu/pubilla» habría de resultar así el matrimonio interesado por excelencia; al menos para aquella de las dos casas que es más poderosa y, por lo tanto, aspira a engullir en su beneficio a la más chica. Pero por las mismas razones esa alianza no será en absoluto recomendable para aquella de las dos casas que corte el peligro de desaparecer, porque choca con el principio básico de su continuidad como tal.

¿Cuál de las dos casas sacrificará su nombre, su trayectoria de generaciones, en aras de una nueva casa más grande y fuerte? Y antes de llegar el momento del heredamiento en favor del primogénito de ambos, ¿dónde establecerá su residencia el nuevo matrimonio?; ¿quién de los dos cónyuges detenta la autoridad en la casa?; ¿qué va a pasar con los padres respectivos, siendo deber fundamental del heredero(a) cuidar de ellos en su vejez?, etc. El matrimonio «hereu/pubilla» hace entrar en contradicción principios básicos del sistema. Dos *orgullos casales*, el orgullo de la independencia y de la autonomía de la propia casa y familia frente a las demás, entran en conflicto y acaban frustrando la primera intención ambiciosa de los protagonistas. Dos ambiciones de igual consistencia chocan y acaban bloqueándose mutuamente.

1.5. ESTRATEGIAS DE LA CASA FRENTE A LA GRAN COMUNIDAD. TRAYECTORIA DE LOS «FADRISTERNs»

He definido como meta o principio cardinal de la institución casal la formación, consolidación y conservación del patrimonio. Para alcanzar esa meta, la casa despliega un conjunto de estrategias que se han ido perfilando culturalmente, de acuerdo a la lógica interna y las determinaciones estructurales del sistema.

Hasta el momento me he referido, directa o indirectamente, a algunas de las estrategias seguidas por la casa en relación a la herencia y al matrimonio. Pero no pueden agotarse aquí los proyectos casales cuando la institución se incardina en una sociedad compleja, moderna e industrializada como la catalana. La casa ha de elaborar también estrategias de cara al mundo exterior a la misma, a la gran comunidad y sus principales instituciones, pues de su relación obligada con ellas depende de manera decisiva su propia trayectoria, consolidación y engrandecimiento.

Para desarrollar un argumento en relación a esta cuestión me serviré como hilo conductor de un muy conocido adagio catalán que apunta a los hijos de la casa.

«El primer fill hereu, el según capellà i el tercer advocat [o militar, en otras versiones]» (21).

De una manera directa y gráfica, esta frase resume una meta ideal que se plasma en la práctica en mayor o menor medida según particulares circunstancias; una regla

(21) «El primer va al davant per més coix que sigui» (Beget, Ripollès), es un dicho que complementa el primer párrafo de la sentencia. En otro lugar —tesis de doctorado— he mostrado la generalidad con la que se aplica la norma de primogenitura en la práctica, según sugiere este drástico dicho. Hasta el punto de hacer desistir de su propósito al segundón que sigue la carrera sacerdotal, en algunos casos conocidos, si es obligada su colaboración para la continuidad de la casa.

de oro que, en mi opinión, es sobre todo aplicable a las metas perseguidas por las casas-familias de propietarios, las casas pairales.

El primer hijo para la CASA (para la familia y el linaje casal), el segundo para LA IGLESIA (o para Dios) y el tercero para el ESTADO (como profesional de leyes o militar) (22).

Una estrategia y un plan de acción perfectos, ¿cómo sabe el «cap de casa» dónde ha de buscar sus alianzas, dónde destacar sus peones! Pero ¿hasta qué punto se cumplen las previsiones definidas por esta feliz frase? En lo que se refiere a la primera, «el primer fill hereu», los datos de la encuesta de Gurb (apéndice 5), presentados y analizados en mi tesis de doctorado de manera exhaustiva, son concluyentes. El mayor, el primogénito, ya se sabe que ha de ser para la casa, ha de cumplir con su rol de heredero que dé continuidad y trabaje por engrandecer el patrimonio familiar. Los otros hijos(as), los «fadrísterns», cumplido el primer y primordial objetivo, habrán de ser *colocados* en el mundo exterior a la propia casa, de manera que se cumpla el deber moral que ésta contrae respecto a ellos: darles, siempre que sea posible, una sólida posición. Al mismo tiempo que se asegura el futuro del «fadrístern», en alguna circunstancia futura quizá su posición de influencia y poder reporte buenos dividendos a la casa pairal.

Para las hijas no reserva la casa nada especial; no se cuenta demasiado con ellas en el desarrollo de las estrategias que suponemos elabora el «cap de casa». La responsabilidad de éste respecto a ellas comienza y termina muchas veces en *colocarlas* adecuadamente en matrimonio, buscándoles un buen partido y dándoles la dote necesaria para que puedan optar al mismo con posibilidades de éxito. En caso de que eso fallase, pueden entrar al convento o, en último término, serán de buen servicio para la casa si permanecen en la misma solteras, como «tiettes», sin detraer sus bienes dotales y aportando además su trabajo sin retribución económica alguna.

El segundo de los varones, ese complicado y conflictivo segundo hijo, ¿cómo aceptará su papel de segundón marginado por el sistema? Ocasiona preocupación y ansiedad en los padres cuál pueda ser el futuro de este segundo hijo; la madre parece querer compensarle con un cariño y atenciones especiales, pero ¿evitará esto que un día se rebelde contra las reglas del sistema que le convierte en *víctima* propiciatoria? Qué mejor solución que el seminario, donde podrá entrar ya a los diez años. ¡Será sacerdote! La madre acaricia con ilusión la perspectiva de tener un hijo sacerdote. De esta manera, no solamente se habrá despejado el futuro del segundo hijo, del «fadrístern», sino que a la vez de un posible detractor consiguen un casi seguro defensor-vindicador de la institución. Función que podrá ejercer el segundón sacerdote tanto en lo que toca a su casa-familia, interponiéndose conciliadoramente entre el heredero y el resto de los «fadrísterns», como a nivel ideológico global, por formar parte de una institución, la Iglesia, que es habitual defensora y justificadora del *statu-quo* y del sistema «pairal» en su doctrina oficial vindicadora de la familia tradicional y las costumbres *patriarcales* (23).

Con la autoridad moral que le confiere frente a los demás hermanos su condición sacerdotal, el segundón-capellán puede cumplir la función de amortiguar tensiones y desfacer intrigas fraternales; justificar y racionalizar en base a principios superiores y sagrados el privilegio del primogénito-«hereu». Y en casos más graves de con-

(22) «En aquel tiempo, estas casas grandes, ¿sabes qué pasaba?... No, militar no mucho, pero al menos el «hereu», un cura y a veces un abogado; y después, si acaso, un militar, ¡pero eso de militar al catalán no le ha gustado nunca mucho! ¡Y ya lo dominaban todo: capital, clero, abogado y alguna otra carrera!» (Viladamat, Alt Empordà, 64, Vc, A).

(23) Es abundante la literatura justificadora y ecomiástica del «pairalisme» y la familia tradicional «pagesa» escrita por sacerdotes hijos de casas pairales.

flicto abierto, haciendo uso de medios más expeditivos si fuese necesario. Claro que hay excepciones a esta esperada conducta del segundón-sacerdote, a veces uno más unido al coro de segundones que reclaman sus derechos legitimarios frente al heredero. Pero vayamos a los hechos mensurables por las estadísticas. ¿Hasta qué punto se plasma en la práctica la máxima «el segón capellà»? He realizado un recuento exhaustivo en las casas-familias de Gurb y, a partir del mismo, he confeccionado la tabla 10 del apéndice 5 (para la generación «A», el recuento es incompleto). De la observación de ese cuadro estadístico puede concluirse lo siguiente:

- a) Es entre las familias de propietarios (casas pairales) donde se da la más alta proporción de hijos sacerdotes, por lo menos hasta la última generación «C». Hasta aquí podemos afirmar que la premisa se cumple en un número significativo de casos, en lo que toca a las familias de propietarios, que es para las que se considera de aplicación en principio.
- b) Los sacerdotes son, en una proporción abrumadoramente mayoritaria, «fadrísterns» y no primogénitos de la casa (26 sobre un total de 30 en las tres generaciones).
- c) La situación ha cambiado sustancialmente en la generación «C»; la segunda de las previsiones; «el segón capellà», no se cumple de manera aceptable. Así se concluye que la máxima ha sido de aplicación sobre todo en lo que se refiere a los siglos XVIII y XIX, como puede comprobarse examinando las genealogías de las casas pairales.

La encuesta proporciona otros datos sobre la trayectoria seguida por los «fadrísterns» de la casa (sobre una muestra aproximada del 75-80 por 100 de los mismos). Del análisis estadístico podemos concluir hechos significativos respecto al tema. En la generación «B», de 16 casos de «fadrísterns» de familias pairales computados y observados: cuatro se han ordenado sacerdotes; otros cuatro ejercen una profesión liberal; uno se queda solterón en la casa; otro tiene un oficio, y de los restantes seis no se conoce la trayectoria exacta. De manera que en la muestra de «fadrísterns» de familias pairales observada, un 25 por 100 llegó a ser sacerdote y otro 25 por 100 tiene una profesión liberal (abogado, médico, etc.). De estos datos puede concluirse que la segunda y tercera máximas de la sentencia que nos sirve de hilo argumental tienen una plasmación muy significativa en la práctica hasta el primer tercio de este siglo. A partir de la generación «C» (la de la Guerra y Posguerra), la pauta se desdibuja.

Dejando aparte el posible interés de los padres por destacar a los «fadrísterns» en los centros e instituciones de poder e influencia regional-nacionales, sin duda son conscientes de que el «fadrístern» que no encuentre una salida satisfactoria a su rol desprivilegiado dentro de la casa es un potencial detractor del sistema; puede plantear graves problemas al «hereu» («treure els drets», por ejemplo). Sin embargo, la cuestión resultará más manejable si se le puede dar una buena carrera o medio de vida; al tiempo se cumplirá con el deber moral que la casa tiene respecto al «fadrístern».

He llevado a cabo también un recuento de las hijas que han escogido el convento como salida a su situación de segundonas de la casa. (Vide, tabla 11 del apéndice 5.) De la observación somera de esos datos estadísticos puede concluirse:

- a) Se dan más vocaciones religiosas femeninas que masculinas.
- b) El número de las femeninas no ha bajado tan bruscamente en la generación «C» respecto a la anterior «B».

- c) En el caso de las hijas, no es proporcionalmente mayor el número de vocaciones religiosas entre las familias pairales, sino entre las familias de pequeños-medios propietarios. Es también importante la proporción en las familias de masoveros «grossos»-medianos. No se ha computado ningún caso entre las familias de masoveros pobres.

¿Cómo pueden interpretarse las disparidades en relación al número de hijos que se ordenan sacerdotes? En primer lugar, se ha de tener en cuenta que la salida del convento es menos prestigiosa que la del seminario, por lo que no interesa ya a las familias más ricas. En segundo lugar, la situación entre dos aguas, en lo que se refiere al *status* de sus casas, puede ser causa de una mayor dificultad en el caso de las hijas de pequeños-medios propietarios para encontrar el partido adecuado. Se necesitaría además para conseguirlo una buena dote, que la casa posiblemente no puede pagar; entonces podrá perfilarse la salida del convento, *carrera* que no supone ningún coste económico apreciable. En cambio, en el caso de las familias de masoveros más pobres, puede suponer un coste no asumible el tener que prescindir de la fuerza de trabajo de sus hijos(as), lo que obstaculiza para ellas cualquier salida fuera del mismo oficio de campesinas, encontrar un puesto de trabajo en la fábrica o enrolarse en el servicio doméstico a edad temprana. Serán, pues, las familias de los estratos intermedios las que más seriamente sopesarán la posibilidad de enviar sus hijas al convento.

Retomando el argumento que sirve de base a este apartado, después de sopesar y analizar los datos estadísticos, podemos concluir que la popular máxima «el primer fill hereu, el segon capellà i el tercer advocat» es de aplicación, si acaso, a las casas de más alto *status* socioeconómico, a las casas pairales. Y es de aplicación, por otra parte, hasta el primer tercio de este siglo, a las generaciones definidas como «A» y «B» en el apéndice 5. A partir de entonces, el radical cambio acontecido en el contexto socioeconómico global ha hecho variar sustancialmente la concreción en la práctica de esa máxima cultural.

Las familias de masoveros y pequeños propietarios tienen, y debían tener entonces, preocupaciones y necesidades más acuciantes, primarias, que les impedían pensar en el desarrollo de estrategias de este tipo frente a instituciones como la Iglesia o el Estado. En cambio, los propietarios sí tenían los recursos económicos y sociales necesarios para planear y llevar a término estrategias globales o particulares del tipo descrito. Con sus cuidadas estrategias respecto al matrimonio y a la colocación de los segundones en el mundo exterior, las familias «pairals» conseguían no solamente establecer una cerrada trama de emparentamientos con aquellas de su mismo rango, sino que colocaban cuidadosamente a sus peones en las instancias de poder dominantes. Lo que, a la larga, no dejaría de reportarles buenos beneficios sociopolíticos.

Quiero cerrar el apartado con una larga cita del libro de J. Raventós, 1962, que ilustra clara y explícitamente el hilo conductor del argumento. El autor habla de un caso real, vivido por él como protagonista, en una casa pairal de la comarca del Penedès a principios de este siglo. Al hablar de su abuela, «mestressa» de la casa, dice:

«Todas estas tragedias [se refiere el autor a los enormes esfuerzos realizados por su familia para reunir y consolidar un patrimonio importante] tuvieron también sus compensaciones. *Quería un hereu y lo tenía; ¡y qué hereu el Josep!* Cuando estaba para casarse no había mujer más cortejada que la Pona de Can Feliu [la madre del heredero, la abuela de la casa]. Todas las chicas del Penedès querían ser sus nueras.../...

También *quería un hijo sacerdote y lo tenía*. ¡Cuántas veces explicaba la fiestaza de la misa nueva! En la iglesia la gente no cabía.../... [la abuela] cómo hace memoria de nombres de gentes de fuera que vinieron [al cantamisa], de curas que después llegaron a obispos.../...

Y *tenía un hijo abogado*, que cuando subía de Barcelona iba vestido “de peça llarga”, y decían que era muy sabio, y que con el tiempo haría tronar y llover; y todo el pueblo con cierto respeto le llamaba “senyor Agustí”. El calificativo de señor nada más se daba a la gente de carrera, y entre mucha gente significativa del pueblo y propietarios ricos no había más que dos “senyors”.../...

El *casamiento de las chicas* [hijas de la casa] fue de verdad una gracia de Dios Nuestro Señor, que no le quiso castigar el deseo un poco angustioso que tenía de “*colocarlas*” [bien casarlas]. Fueron cuatro, y tenía dos casadas en la parte alta del Penedès, una en la montaña de enfrente [de la casa] y otra en la plana de Barcelona.»

(*Op. cit.*, págs. 107-109.)

La cita es de un extraordinario valor paradigmático: el primer hijo heredero, el segundo sacerdote y el tercero abogado; la máxima al pie de la letra, y tal como la abuela había previsto y trabajado tenazmente por conseguir. ¿Y las hijas?... El caso es bien casarlas, *colocarlas* en matrimonio en buenas casas pairales de la comarca.

1.6. LA INSTITUCION DE “HEREU”, ELEMENTO DE IDENTIFICACION ETNICA

«Yo creo que iría mejor repartiéndolo todo, ahora que entonces yo veo un inconveniente y es que estas casas quedarían deshechas, y *toda Cataluña quedaría deshecha*.

El fundamento de hacer “hereu” es para conservar las casas pairales, para conservar el patrimonio de una familia, o de un apellido. En Cataluña yo creo que las casas pairales se han conservado debido a hacer “hereu”.»

(Olvàn, Berguedà, 35, Vc, B.)

Los campesinos de estas comarcas son, por lo general, muy conscientes de la realidad radicalmente *diferente* en la que ellos se mueven en relación al campesinado de otras regiones peninsulares. Andalucía, Galicia, Castilla y Aragón son las más a menudo mencionadas como contrapunto a la propia realidad, la de los campesinos catalanes. La institución de heredero universal, entre otras características peculiares del campesino catalán, es elemento dinamizador básico de la identidad «pagesa-catalana».

Conservar la casa, conservar intacto el patrimonio que ha sido reunido con el esfuerzo de generaciones, mantener el prestigio y el orgullo de la familia, el nombre de la casa. Estas son las rotundas razones esgrimidas por los informantes para vindicar la práctica tradicional de heredamiento universal a favor del primogénito. De lo contrario se desmoronarían estas casas, se dispersarían multiseculares familias pairales, y se desintegraría un país: CATALUNYA. Cataluña dejaría de ser «Catalunya», en la perspectiva de los «pagesos»-comarcanos, sin estas casas, sin las masías que dibujan su paisaje, dispersas las familias pairales de abolengo.

El contenido étnico de las argumentaciones esgrimidas por los informantes para justificar una práctica que ellos consideran exclusiva de Cataluña es muy notable. De este hecho que les convierte en diferentes, de este rasgo singular, son muy conscientes los nativos; y lo resaltan con cierta actitud de orgullo, sobre todo cuando delante tienen un interlocutor «castellà». La estrecha vinculación de la fisonomía y realidad propias de Cataluña con la institución de «hereu» y la historia de las casas pairales es también resaltada por sectores de nacionalistas y regionalistas ilustrados (24).

Para los «pagesos» de la «Catalunya Vella», su identidad como catalanes cristaliza en gran manera en torno a estas instituciones que les hacen diferentes de otros campesinos vecinos en la Península. Entresacaré algunas citas adicionales en las que se hace hincapié sobre esta cuestión.

«En Castilla se lo reparten todo en vida de los padres; pues aquí no, aquí no se reparte... Si un «cabaler» quiere puede reclamar los derechos, pero si lo hace se le mira de mala manera: ¡aquél ha perdido ser de la familia y todo! Aquí en Cataluña los padres mientras viven son amos; no pasa como en Aragón, que antes de morir lo reparten todo entre los hijos; ¡entonces después a los padres se los pasean del uno al otro! Aquí no pasa eso, porque los padres conservan el usufructo... ¡sí no, respeto no nos tendrían mucho, entonces! Ahora que eso se ha «desmoralizado» mucho, ahora los viejos quedamos solos en el pueblo, y los hijos se van a vivir a Guissona, a Cervera, a Barcelona o a otros sitios...»

(Florejacs, Segarra, 78, Mv, A.)

«Aquí hay ocho hermanos, hijos míos, de ellos hay uno de eso que vulgarmente aquí en Cataluña decimos un «xarnego», el que está casado con una de las pequeñas mías, y dice: «es que yo, en mi tierra, se reparte todo, ¡hasta el valor de una cabra!»... Y los abuelos, ¿adónde van? Porque aquél tiene un duro, aquél otro... ¿Y para mí?, yo que he trabajado toda mi vida y ahora no tengo fuerzas, ¿quién me ha de dar lo que tengo que comer? No, mira, quedátelos tú; no, quedátelos tú... y al final, ¡a las Hermanitas de la Caridad!»

(Osona, 80, Vc, A.)

Este mismo informante, a continuación, relata algunos supuestos hechos-leyenda que hacen recordar la conocida rondalla del *Avi Rabassa* (25). De la cual se desprende la fácil moraleja de que no ha de repartirse la herencia entre los hijos antes de morir, si no se quiere correr el riesgo de ser abandonado y marginado por ellos. El control sobre el patrimonio y los ingresos de la casa es lo que proporciona a los abuelos el fundamento último de su autoridad dentro de la misma. El escaso respeto y la marginación que sufren los abuelos en otras regiones peninsulares, según lo interpretan los informantes, es debido a que no han sabido prevenir el futuro, ni disfrutaban de sabias instituciones semejantes a las catalanas.

«... Porque no se perdiese el patrimonio, ¡todo queda del «hereu»!
Y si la casa marcha bien, en cada generación se va haciendo un poco más,

(24) Vide, por ejemplo, J. RAVENTÓS (1962), J. VICENS VIVES (1954), R. D'ABADAL I VINYALS (1965, 1968), etc.

(25) Puede consultarse una versión de esta conocida rondalla catalana en J. PRAT (1973), pág. 180. El autor la cita de Ll. G. CONTANS, *Rondalles*, Banyoles, 1952.

y se va aumentando el patrimonio, que de otra manera no habría habido para ninguno y se lo tendrían que vender. ¿Y quién lo compra?, el ricachón del pueblo; ¡entonces todo el pueblo queda pronto en manos de uno! Por eso aquí no se ha llegado como en Andalucía a eso de los “señoritos”.»

(Biosca, Segarra, grupo vecinos mediana edad, A.)

«Lo del “hereu” creo que ha sido un poco lo que ha “aguantado” Cataluña, porque en un país como Andalucía, ¿por qué tienen la tierra cuatro señores? Desde mi punto de vista, es porque han repartido la tierra y han dado un poco a cada hijo, y ni el uno ni el otro han podido vivir de aquella tierra, y se lo han tenido que vender porque no se podía hacer nada, no se podía vivir, y por cuatro cuartos se lo han comprado todo cuatro “señoritos” de éstos...»

(Lloberola, Solsonès, 37, Vc, B.)

«El caso de la pobreza de Andalucía y Galicia es que las fincas se parcelaban, entonces se daba el caso de que no vivía ninguno de los hermanos, porque todo se quedaba tan pequeño, ¡una cabra allá estacada! Con el paso de los años venían estos terratenientes y compraban la parcela de éste, del otro... por eso hay estos terratenientes tan grandes, que aquí en Cataluña no los hay...»

(Navès, Solsonès, 45-48, grupo de vecinos, B.)

«Cuando comenzaron a venir los castellanos [inmigrantes] hacia aquí, después de la Guerra, nos explicaban que allá en su país no había ni “hereus” ni “pubillas”. “Todos son iguales”, decían, “y se tiene que repartir todo a partes iguales”. Pero aquí, supongamos una familia que hubiese tenido una casa y dos hijos, o tres, repartirlo todo... ¡aquella casa quedaba deshecha! Y aquí en Cataluña se conservan los patrimonios debido a eso, debido al “hereu” y la “pubilla”. Era más por conservar la casa, digamos, y por los viejos [los abuelos].»

(Ultramort, Baix Empordà, 58, Mv, A.)

«Es que aunque mi padre no hiciese testamento pasaría a mí, porque ya viene de antes, ya viene de los antepasados; quiero decir que son unas leyes que existen aquí en Cataluña, y está montado así. Y yo creo que no ha ido mal, porque así se ha ido “aguantando” un poco la cosa, se han ido “aguantando” las casas, porque si se hubiese comenzado a repartir, repartir, estaríamos como en Galicia, todo un minifundio.»

(Foixà, Baix Empordà, 32, Vs, B.)

«De hecho es una injusticia, pero es propio de los catalanes, es un egoísmo de los catalanes, porque haciendo “hereu” ayudamos a que aquella casa, aquel patrimonio, un “nom”, se conserve.»

(Castelló d'Empúries, Alt Empordà, 45-62, grupo de vecinos, B.)

Los informantes son muy conscientes de las circunstancias singulares en que ellos se mueven en relación al campesinado de otras regiones españolas. En la comparación explícita casi nunca aparecen regiones como Asturias, Valencia o el País Vasco; en todo caso, un genérico «aquí a Catalunya nosaltres. .», «allà a les Castilles, a la

resta d'Espanya», etc. Los dos extremos negativos a los que puede conducir la repartición de la herencia entre todos los hijos, en opinión de los nativos, están bien ilustrados por los casos de Andalucía y Galicia. Los dos últimos son ejemplos paradigmáticos de los males que en Cataluña han sabido evitarse por la previsión de los antepasados, que han dotado al país de sabias instituciones de heredamiento-sucesión. Ambos males, minifundismo y latifundismo, son acriticamente explicados con idéntico argumento, aunque objetivamente se trate de situaciones tan diferentes en su conformación histórica: por no existir en ellos una institución como la del «hereu» en Cataluña. Es significativo observar cómo resultados tan dispares son referidos a la misma única causa, muchas veces sin solución de continuidad en la conservación de un mismo informante, tanto si se trata de propietarios como si son masoveros. Todos coinciden en presentar implícitamente como modélica la distribución de la propiedad de la tierra en Cataluña.

En resumen, para los campesinos de estas comarcas, dos rasgos de la región catalana la diferencian netamente de las otras regiones españolas, y a ellos los identifica como catalanes:

- a) La práctica de heredar a uno sólo de los hijos, frente a la *poco inteligente* costumbre de repartir el patrimonio entre todos los hijos.
- b) Una equilibrada estructura de la propiedad, frente a los males del latifundismo y el minifundismo.

Son dos condiciones *objetivas* y argumentos clave que fundamentan la identificación étnica de los campesinos catalanes, dos importantes dinamizadores de su identidad catalana.

CAPITULO SEGUNDO

AMBITOS DE INTERACCION E IDENTIFICACION

- 2.1. El «barri» y el «veïnat». Formas de cooperación y reciprocidad.
- 2.2. La parroquia, el «poble» y el municipio.
 - 2.2.1. Vivir al «poble» *versus* vivir a «pagès».
- 2.3. Expresiones de la identidad local.
 - 2.3.1. Rivalidades interlocales. Estereotipos, atribuciones.
- 2.4. La comarca, ese pequeño mundo conocido.
 - 2.4.1. Integración a nivel socioeconómico: el mercado semanal comarcal.
 - 2.4.2. Integración a nivel simbólico-ritual: «comandes» y santuarios comarcales.
 - 2.4.3. Energía de fisión. La comarca vista desde el centro y desde la periferia.
 - 2.4.4. Otros fundamentos y expresiones de la identidad comarcal. El Empordà y la tramuntana.
- 2.5. Estereotipos provinciales. Diferencias entre las cuatro provincias en las atribuciones de catalanidad. La dialéctica centro : periferia a nivel provincial.
- 2.6. Nichos ecológicos y modos de vida. La diferenciación ecológica como soporte de la identidad.
 - 2.6.1. El campo y la ciudad, los «xavas» *versus* «els pagesos».
 - 2.6.2. La plana, la montaña y el litoral.
 - 2.6.2.1. Derechos comunales, pastores trashumantes.
 - 2.6.2.2. «El plà» y «la muntanya», «pescadors» y «pagesos».
- 2.7. Ambitos de interacción e identificación, recapitulación. La dialéctica centro : periferia, energía de fusión : fisión, dicotomías.

2.1. EL “BARRI” Y EL “VEINAT”. FORMAS DE COOPERACION Y RECIPROCIDAD

Más allá de los sólidos límites de la casa, traspasado el umbral de la unidad primaria y básica de religación, nos encontramos con ámbitos intermedios antes de llegar a la unidad parroquia-pueblo, el vecindario («veinat») y el barrio («barri»). El primer concepto es usado primordialmente en áreas rurales de población dispersa. En las áreas de población agrupada puede observarse un uso alternativo e intercambiable de los conceptos «veinat» y «barri». En villas y ciudades se usa el segundo de los conceptos, fértil creador de identidades que fragmentan la ciudad.

Como puente entre la casa-masía y la parroquia-poble, en lo que sigue me refiero básicamente a áreas rurales de población dispersa, encontramos el «veinat». En una definición tentativa del concepto, puede decirse que el «veinat» de una casa determinada lo forman el conjunto de casas que quedan dentro de un círculo imaginario centrado por la primera. En este sentido se trata de una unidad definida por y para la casa, que se mantiene y adquiere sentido en función de ésta; es decir, no tiene una realidad independiente más allá de la casa a partir de la cual cobra su sentido y funcionalidad.

¿Qué funciones van ligadas habitualmente al «veinat»? Básicamente las de cooperación, solidaridad y ayuda mutua. Así lo describe uno de nuestros informantes.

«El “veinat” se considera todo un... [el informante dibuja en el aire una circunferencia], es como otro término, que no tiene nada que ver ni con la parroquia ni con el municipio. Así, por ejemplo, el Puig [su casa] coge casas de la parroquia de Taradell y de la de Tona en su “veinat”.

Las casas del “veinat” se ayudan si es necesario hacerlo; antes, si había alguna desgracia en alguna de las casas, se reunían [los vecinos] e iban allá a hacer las tareas que conviniese, desinteresadamente. Un vecino cualquiera hacía correr la voz: “¡eh!, ha pasado tal cosa y hemos de ayudarle”. Un vecino, el más responsable del barrio, digamos, era el que organizaba eso y lo comunicaba por la iglesia el domingo.»

(Tona, Osona, 82, Vc, A.)

En alguna eventualidad imprevista, por enfermedad o accidente de alguno de los miembros de la casa indispensable en las tareas domésticas cotidianas, la solidaridad vecinal se hace efectiva. Ahora bien, con la mecanización de las tareas del campo, la dependencia de la eventual ayuda del vecino disminuye, y tradicionales prácticas de solidaridad vecinal se marchitan.

«La ayuda material en las labores del campo estaba muy extendida; por ejemplo, una casa que por estar o haber estado enfermos no habían podido sembrar, plantar las patatas, cavarlas o segar el trigo, los vecinos organizaban una tanda y el domingo o alguna otra fiesta cercana se resolvía aquel problema en un santiamén.../... Cuando había enfermos graves en una casa y era necesario cuidarlos por la noche, los vecinos se relevaban por orden...»

(Gurb, Osona, R. Tanyà, 1977, pág. 37.)

La cooperación y ayuda mutua en las tareas cotidianas puede observarse que es más activa y está más extendida entre las gentes de los estratos menos afluyentes del campesinado, entre las familias masoveras y de pequeños propietarios. Así, existe una ocasión en la que no deja de manifestarse activa la solidaridad vecinal: cuando una familia masovera ha de cambiar de casa, entonces vecinos y parientes colaboran en el traslado de los enseres, herramientas y animales.

«Por todos los Santos se hacía el cambio de “masovers” de las casas: normalmente llovía cada año, y eso dificultaba moral y materialmente [la tarea] de los que habían de cambiar [mudarse de casa]. Muchos vecinos y parientes se prestaban [a ayudar a la familia] con los carros de vela, para que los muebles y cacharros no se mojasen.»

(Gurb, Osona, R. Tanyà, 1977, pág. 91.)

El cambio de casa es siempre una circunstancia difícil y crítica para la familia que se encuentra en ella, por este motivo es importante contar con el apoyo material y moral de los vecinos y parientes.

En todas las comarcas rurales del interior de la «Catalunya Vella» se conoce y pone en práctica, en mayor o menor grado, la institución del «tornajornal», prestación recíproca de ayuda en trabajo personal, en circunstancias de especial agobio para una casa.

«Las casas colaboran sobre todo cuando hay incendios [es una comarca con abundantes bosques de pinos, privados la mayor parte]; cuando hay un incendio todos los del pueblo colaboran. Ahora que en las labores normales de la casa también se hace a veces. Al tiempo del segar o del sembrar, si a uno se le ha amontonado la labor, que no la puede hacer en su momento debido, entonces pide ayuda de otro vecino. Y después él le volverá a ayudar a aquél en su momento debido; que de eso se dice “tornajorns”, o sea, que se compensa una vez con otra.»

(Olvan, Berguedà, 62, Vc, B.)

Una norma básica de cooperación vecinal y ayuda mutua basada en lógica y estricta reciprocidad.

«En el verano hay muchas casas que se juntan para ayudarse a hacer el trabajo, para recoger la cosecha de la hierba o lo que sea. Y si hay, por ejemplo, algún vecino que tenga una vaca enferma o necesita ayuda, va todo el mundo a ayudarle.../... Puede que haya dos [personas, familias] que no se lleven bien, pero en caso de necesidad se ayudarán el uno al otro.»

(Gósol, Solsonès, 28, Vs, A.)

«Si por ejemplo tenían el trigo por segar y otros ya habíamos acabado o lo tenían verde o lo que fuere, entonces...: “¿sabes qué?, si quisieras venir un par de días cavaríamos aquel campo o segaríamos aquel trozo, y entonces yo, a 'tornajornal', ya vendré [a ayudarte] otro día o dos días más adelante...”. O sea, que esta ayuda no se materializaba en dinero, sino en horas.»

(Gurb, Osona, 78, Vv, A-I.)

Pero la solidaridad y colaboración vecinales no se circunscriben exclusivamente a los límites del «veïnat», ni se reducen a intercambios de ayuda en horas de trabajo («tornajornals»). La cita siguiente abunda en el tema, al tiempo que nos recuerda la decadencia de estas prácticas, el agostamiento de la solidaridad vecinal.

«Ahora ya no se hace tanto, porque ya todo el mundo tiene máquinas y maneras de hacerlo por sí mismo; pero antes cuando había, por ejemplo, una casa que estuviesen enfermos, todos los otros [vecinos] habían de ir a ayudarle, a hacer las labores que era necesario hacer.../... El señor rector lo decía en la iglesia el domingo: “a tal casa están enfermos”.

Si no fuese por estos casos, ya sabe que el domingo no se puede trabajar, pero el señor rector autorizaba para que se fuese a trabajar.../... Era una especie de sindicato o cofradía, cofradía más bien, porque se le daba un nombre así de santo, el de San Isidro o un nombre así. Se hacía por medio de una especie de cofradía que formaban todos los vecinos de la parroquia.»

(Olvàn, Berguedà, 62, Vc, B.)

Existía, y existe, otra ocasión institucionalizada en la que se muestra activa la solidaridad vecinal, dentro del «veïnat» o más ampliamente de la parroquia: cuando la muerte llega a una casa. En tal ocasión, la solidaridad vecinal será tanto más necesaria si se trata de áreas de población dispersa, con las casas separadas unas de otras cientos de metros, alejadas de la iglesia parroquial a veces por kilómetros. En estas circunstancias se muestra plenamente acertado el conocido adagio «vale más un buen vecino que un pariente»; los últimos están dispersos por la región y se hace prácticamente imposible avisarlos a todos para que se presenten con tan escaso margen de tiempo, con más razón cuando el teléfono y el coche no son conocidos. Los familiares del difunto se reunirán en su totalidad el día de los funerales, organizados habitualmente unas semanas después del entierro.

Popularmente se considera que, en el caso de una muerte, los de la casa del difunto «tienen suficiente con su dolor», y no serían capaces de prever y organizar con eficacia todo lo necesario para la buena marcha del funeral: avisar a los vecinos y familiares más cercanos, a quienes corresponda hacer el trabajo de «fossers» y «portants» el día del entierro; realizar las gestiones pertinentes en la imprenta para tener a punto los recordatorios, en la funeraria para la compra del féretro, etc. De manera que ha de haber entre los vecinos quienes se encarguen directamente de estos asuntos; son los tradicionales «cap de dol».

Cada casa tiene a otras dos dentro de las del «veïnat», determinadas por tradición y teniendo en cuenta factores de *status*, para prestarse mutuamente los servicios de «cap de dol». De manera que cuando en una de las casas que forman la terna hay un difunto, de las otras dos saldrán el «cap de dol» masculino y el «cap de dol» femenino. Los «cap de dol» son verdaderos maestros de ceremonia que toman en sus

manos la organización del entierro (y más tarde de los funerales), en todos sus detalles.

«Cuando se muere alguien de aquí de la casa, los dos vecinos más cercanos son los que hacen de "cap de dol"; vecinos de parroquia, porque aquí tendríamos más cerca a los de... [nombre de una casa], pero esta casa es de Biosca. De aquí de Soriguera son los del Estany y el Calinyó los que hacen de "cap de dol"...»

(Lloberola-Biosca, Segarra, 38, Vc, B.)

Del resto de las casas vecinas más cercanas saldrán «portants» y «fossers», los primeros encargados de llevar a hombros el féretro desde la casa hasta la parroquia y los segundos de cavar la fosa en el cementerio antes de la hora del entierro.

En la vida y en la muerte se hace imprescindible la colaboración entre los vecinos. La casa ha de trascender sus límites, a pesar de la valoración primordial de la propia autonomía e independencia.

En las áreas rurales del interior, y en algunas urbanas como Solsona, por ejemplo, continúa vigente la institución de los «cap de dol», para la organización de la comitiva, dónde ha de colocarse cada persona, quién en el lugar reservado a los «dols» (los familiares más allegados al difunto) y quién en el lugar de los «costats» (los a su vez más allegados a quienes van de «dols»); para hacer compañía a la familia en su pesar, en representación de la comunidad; para organizar la ceremonia en colaboración con el párroco, etc. Sin embargo, de todos los restantes detalles se encarga en la actualidad la casa de pompas fúnebres, que hace un trabajo estrictamente profesional. Por otra parte, el desarrollo de los medios de comunicación va haciendo cada vez menos necesaria la colaboración vecinal, en esta circunstancia de la muerte como en tantas otras.

Existen otras ocasiones en las que la colaboración y la solidaridad vecinales se hacen, o hacían, efectivas y a la vez se festejaban: la matanza del cerdo, por ejemplo; pero no quiero entrar aquí en mayores detalles sobre la cuestión de la cooperación entre vecinos. Volveré sobre el tema en el apartado 3.1 del siguiente capítulo.

En lo que concierne a las áreas donde la masía es predominante, y aun teniendo en cuenta las notables excepciones descritas, comparativamente no son muy numerosas las ocasiones en las que los «pagesos» trascienden los límites de la casa para colaborar con sus vecinos (1). La cooperación entre las casas en el área de la masía estudiada parece querer limitarse siempre a lo esencial e insoslayable, por no poner en entredicho innecesariamente ese primordial ideal de la autonomía de la casa, tal como se puso de manifiesto a lo largo del primer capítulo.

Cierto grado de cooperación entre las casas vecinas se hace necesario, y es un hecho que se produce, ya lo hemos comprobado; sin embargo, esa cooperación en los pueblos de la «Catalunya Vella» se caracteriza por ser algo contingente y débilmente institucionalizado, en comparación, por ejemplo, con los pueblos de Galicia (2) o León (3). Es difícil encontrar en estas comarcas catalanas algo que pueda compararse al «carreto» o el «boy» gallegos, o las hacenderas leonesas, por ejemplo. Los lazos y normas consuetudinarias que mantienen unida a la comunidad local en la «Catalunya Vella» son, en conjunto, notablemente más débiles que aquellos pre-

(1) En comparación con otras regiones peninsulares en las que la cuestión ha sido documentada etnográficamente.

(2) Vide, LISÓN TOLOSANA, 1971.

(3) Vide, R. BEHAR, 1983.

sentes en las comunidades locales de otras regiones españolas (4). Citaré cuatro importantes condicionamientos que, en mi opinión, pueden dar razón de este hecho:

a) El primero de ellos es un factor ecológico, el a veces marcado alejamiento de las masías unas de otras, por la notable dispersión de la población rural en algunas de estas comarcas interiores.

b) Dos factores más, ahora de carácter socioeconómico: el hecho de no existir, a no ser en algunos municipios del Pirineo, intereses materiales en común, como podrían ser tierras o bosques comunales, pastos, ganados, etc. No existen sino los intereses materiales propios de cada casa, disfrutados con notable autonomía.

c) El otro factor socioeconómico tiene que ver con el régimen de tenencia de la tierra dominante en buena parte de las comarcas que me sirven de referencia. Una proporción alta de las familias que componen una típica parroquia rural son familias de «masovers», que no poseen en propiedad ni las tierras ni la casa; de manera que en cualquier momento pueden ser sustituidas, por voluntad del amo o bien por conveniencia propia, si surge la posibilidad de mejorar de casa y explotación (5). La nueva casa puede encontrarse fuera de la parroquia e incluso en algún otro municipio o comarca. Este hecho trae como consecuencia lógica la precaria estabilidad de un buen número de familias y su débil arraigo a la comunidad local. Y, a la postre, una merma solidez sociológica de la comunidad local en conjunto.

d) Finalmente, y desde una perspectiva complementaria, ha de destacarse un sólido factor ideológico-cultural: el extraordinario énfasis puesto por los nativos en el ensanchamiento de la autosuficiencia y autonomía casales, lo que no puede ir sino en detrimento de la solidez y densidad de los lazos que mantienen unida a la comunidad local. En los apartados 1.2 y 1.3 documenté exhaustivamente esta cuestión de la autonomía disfrutada por la masía, y más en concreto la casa pairal de propietarios, así como las estrategias puestas en práctica para ensanchar aquella en lo posible, un esfuerzo continuado por consolidar y ampliar los límites de la autonomía casal.

Las prácticas solidarias descritas en relación al «veïnat» no están tan directamente vinculadas al «barri», aunque es también ámbito creador de identidad y soporte de lealtades fragmentarias dentro de unidades heterogéneas como pueden ser algunos municipios rurales, o las ciudades, donde comienzan a ser difíciles las relaciones *cara a cara* entre los conciudadanos, debido a su crecimiento y estructura sociológica. En el último caso, el «barri» puede también identificar subdivisiones de clase, ocupacionales, étnicas, etc., dentro del organismo complejo de la ciudad.

En este apartado y capítulo no haré sino constatar la existencia del concepto «barri» en sus diversas acepciones, y dejaré para más adelante (apartado 3.1 del siguiente capítulo) la profundización en el mismo como productor y soporte de identidades y de lealtades simbólicas.

«El pueblo [municipio] está dividido en “barris” o “veïnats”. Aquí en Maià hay el “veïnat” éste, que es el de Can Jonqueres; después está el

(4) Más difícil aún sería encontrar rígidas reglas consuetudinarias del tipo de las que R. BEHAR, 1983, documenta para un pueblo de la provincia de León, y que llevan a la autora a usar el concepto *enforced solidarity* en su análisis de la cuestión.

(5) En algunas parroquias y municipios la proporción puede elevarse al 60-70 por 100, como demuestran los datos obtenidos en un estudio piloto realizado en las parroquias del municipio de Gurb, Osona. Vide, tesina de licenciatura, mayo 1980, págs. 74-76, y apartado 1.1 de esta monografía; asimismo, tabla 3 y tablas 5 a 9 del apéndice 5.

“veïnat” de Can Travé, el de Drogués, el “veïnat” de Can Pocafarina, el de Can Carreres y el “poble”. “Poble” es “abaix al poble” [núcleo agrupado], y aquello de al lado de la iglesia es La Sellera; lo demás son masías dispersas, pero agrupadas en “veïnats”.

P.—¿Y se les llama “barris” o “veïnats”?

R.—Es la misma palabra, quiere decir lo mismo.../... Son éstos pues porque siempre se ha dicho así, yo siempre lo he visto así. Nuestro “veïnat” llega hasta la riera de S’Agaró, de la riera de S’Aragó hacia aquí es el “veïnat” de Les Jonqueres. El “veïnat” del Plà es todo lo que es el “plà” debajo del pueblo. Después el “veïnat” de Drogués, que ya queda de la carretera nueva hacia abajo. Y el “veïnat” de Can Travé, que queda de la carretera vieja hacia la carretera nueva. Desde la carretera vieja hasta el “poble” es el de Pocafarina. Arriba de La Sellera, pegando a la montaña de Montcalp, es el “veïnat” de Can Carreres o Les Carreres.../... El “carrer” es el “poble” [el único núcleo compacto del pueblo, que es en realidad una sola calle con casas a ambos lados].»

(Maià de Montcal, Garrotxa, matrimonio «pagès».)

Elementos ecológicos (la riera, el «plà», una montaña) se combinan con delimitadores introducidos en el hábitat por la acción del hombre: caminos, carreteras, calles, etc., para la definición de «barris» o «veïnats», subdivisiones que ordenan sociosimbólicamente el espacio heterogéneo de unidades administrativas relativamente arbitrarias, como en el caso arriba descrito es el municipio. La existencia de intereses colectivos puede ser argumento importante en la negociación y defensa de identidades particulares dentro de los límites administrativos del municipio.

«.../... [El municipio de Ribes de Freser] tiene el agregado de La Masana, que son tres casas de “pagès” que forman el “barri” de la Massana. [Estas casas] tienen unos comunales propios, como los otros “pobles” [agregados del municipio de Ribes de Freser]. Después está Bruguera, que aquí ya hay treinta o treinta y cinco casas, y aquí tienen una Junta de Pastos que es la que administra la “muntanya” [o sea, los pastos comunales]. Mientras [una familia] haga fuego en la casa, o tenga la casa arrendada, tiene el “dret”, puede ir a la “muntanya”.../... Entonces después hay Ribesaltes, que no tenía ninguna “muntanya”, no era un “poble”, podríamos decir que era un “barri” de Ribes.../...»

(Ribes de Freser, Ripollès, 35, Vc, B.)

Fuera del ámbito de áreas con predominio de la población dispersa en masías, los conceptos «barri» y «veïnat» comienzan a confundirse, a hacerse intercambiables entre sí, e incluso con un tercero, «poble», que en el contexto de la masía es sinónimo de parroquia. Dos citas adicionales que muestran en operación el concepto «barri» e intercambiable con el de «veïnat».

«[El municipio de Foixà] incluye el “barri” de Cuells, el “barri” de La Vila y el “barri” de Els Masos. Además del “veïnat” de La Sala [que a su vez] se subdivide en La Sala de Dalt, La Sala de Baix y El Carrer dels Ocells.../... La Sala no es “poble”, es “veïnat”, porque representa que es más pequeño que un pueblo, es tributario del pueblo.»

(Rupià, Baix Empordà, 38, Vs, A-E.)

«Guixers [municipio] está formado por siete pueblos o agregados, unas sufragáneas, que decían; nosotros decimos “barris”: Vilamantells, Sisquer, Castellort, Guixers, Valls, La Corriu y Montcalp. Todos estos “barris” [antiguas parroquias] tienen sus iglesias o ermitas, aunque en alguna de ellas no se dice misa más que una o dos veces al año.../... Respecto al “aprofitament” [usufructo] de los pastos, aún hoy día cada uno de estos barrios tiene su propio monte, aunque legalmente cada uno [cada vecino del municipio] podría ir por todo el término del municipio si quisiera...»

(Guixers, Solsonès, 50, Vc, A.)

En algunos casos, antiguas parroquias han pasado a ser «veïnats» o «barris» dependientes de aquellas que han conservado su *status* y, por lo tanto, merecen el calificativo de «poble», pero las identidades particulares persisten, ¡y también los intereses que aquéllas encubren! Lo que distingue al «barri-veïnat» respecto al «poble» es, pues, a veces una simple cuestión de grado, de volumen poblacional o *status* político, y más en general su dependencia o subsidiariedad. Observamos, no obstante, que esos «barris-veïnats» dependientes defienden hasta el final sus márgenes de autonomía y particularidad, no importa lo magros que puedan ser.

Si dejamos las áreas rurales para introducirnos en las ciudades encontraremos algunos matices diferenciales en el concepto «barri». El barrio ciudadano identifica, además de posibles subdivisiones de base ecológica, diferencias ocupacionales, de clase social o étnicas, pues la ciudad deja de ser un espacio socialmente homogéneo. Describiré los ejemplos de dos ciudades cabeceras comarcales: Ripoll y Cervera.

Cervera, capital de la comarca de la Segarra, es una pequeña ciudad de 6.444 habitantes (1981), con un largo y denso registro histórico. En ella conviven en la actualidad campesinos, trabajadores industriales, artesanos y pequeños comerciantes e industriales. En Cervera se identifican tradicionalmente diez diferentes barrios, que en muchos casos no son sino calles o sectores de calle, conocidos por el nombre de un santo, su patrono-protector. Casi todos ellos se agrupan en torno a una iglesia o capilla dedicada al santo patrón, en honor del cual se celebra la fiesta del barrio. En los últimos años es bien perceptible el empeño puesto por los vecinos en la revitalización de las fiestas de barrio, allí adonde no habían llegado a perderse, y en la recuperación de aquellas que se hubiesen dejado de celebrar. Los barrios son los siguientes:

a) *Barri de Sant Magí*, habitado por campesinos, que hoy combinan el trabajo de la tierra con el de la fábrica. Existe una capilla dedicada al patrón, en honor del cual los vecinos celebran una de las fiestas más tradicionales y de mayor colorido de la ciudad. Es, sin duda, el barrio cerveriense con una identidad más sólida.

b) *Barri de Sant Cristófol*, también habitado por gentes modestas, campesinos, jornaleros y trabajadores de fábrica, un buen número de ellos miembros de familias «castellanas». En la capilla del barrio se da culto al patrón, Sant Cristófol, y en su honor se celebra la fiesta, que desde hace unos años incluye una peculiar bendición de coches.

c) *Barri de Sant Domingo*, habitado asimismo por gentes modestas, y algunas familias «castellanas» entre ellas. Existe una capilla dedicada al patrón, y los vecinos celebran fiesta los días 29 y 30 de julio.

Los barrios de d) *Sant Agustí*, e) *Sant Ignacio* y f) *Sant Joan* fragmentan en tres diferentes unidades la larga calle mayor. La correspondiente capilla o iglesia dedi-

cada a cada uno de esos santos es el elemento aglutinador y diferenciador de los respectivos «barris» o sectores de calle.

Aún quedan por citar el g) *Barri de Sant Antoni de Padua*, que tiene una capilla dedicada al santo, patrón de los albañiles, oficio que desempeñan buena parte de sus habitantes; el h) *Barri de Santa Anna*, de comerciantes y artesanos, con una importante iglesia, hoy restaurada, cuyo titular es Sant Antoni Abat, y finalmente el i) *Barri dels Angels*, formado por bloques de pisos de reciente construcción donde viven familias de trabajadores, una parte inmigrantes castellano-hablantes. También estos últimos barrios celebran su fiesta, o hacen esfuerzos por recuperarla.

Ripoll es ejemplo de una mayor complejidad, en principio debido a su torturada geografía urbana; también por tratarse de una ciudad industrial. Ripoll (12.209 habitantes, 1981) es capital de la comarca del Ripollès.

Del casco antiguo de la ciudad, de calles estrechas y tortuosas, se derivan diversos núcleos articulados en torno a las carreteras radiales que parten de Ripoll: carreteras de Barcelona, de Ribes, de Olot y de Sant Joan de les Abadesses. Esto da lugar a la dicotomía «carrer»/«carreteres», que ordena el espacio compacto de la ciudad. Fuera del núcleo compacto queda lo que se denomina «barris»: *Barri de Vista Alegre*, habitado por gente nativa acomodada; el *Barri de Sant Pere*, con mayoría de inmigrantes castellano-hablantes; el *Barri de la Estació*, con la *Fuensanta*, colonia de trabajadores de Renfe; el *Barri de Santa Maria*; el *Barri de Can Guetes*; *Les Cases Barates*, bloques de viviendas de protección oficial donde viven familias «castellanas», y el *Barri d'Engordans*, colonia de chalés habitados por familias ricas o de clase media.

Y aún debe hacerse referencia especial a las *Colonias* fabriles de *Botei* y *Can Casals*, donde viven familias de trabajadores de ambas fábricas, en casas con su propio huerto, que son propiedad de la empresa; un tipo de asentamiento de origen decimonónico característico de las cuencas del Ter y Llobregat, en torno a fábricas textiles sobre todo.

Algunos de los barrios citados tienen asociación de vecinos para la defensa de sus intereses como tales, celebran o han celebrado alguna vez sus fiestas y mantienen una cierta vida propia, aunque nada más sea debido a la homogeneidad de las gentes que habitan cada uno de ellos (6).

Comenzamos observando cómo en el área de la masía el «veïnat» es el ámbito inmediato a la casa donde se hace efectiva la solidaridad vecinal, dentro de la unidad más amplia de la parroquia. Constatamos más adelante cómo el espacio municipal es ordenado en «barris» o «veïnats» que se esfuerzan por preservar una identidad diferenciada como tales, y el control de sus colectivos recursos, en el caso que existan. Al final he descrito cómo el espacio urbano es ordenado en múltiples barrios en los que aparecen factores ocupacionales, de clase social y étnicos definiendo y dinamizando la vida y la identidad de estas subunidades. La parroquia, el municipio y la ciudad aparecen fragmentados en múltiples *nosotros* que buscan la defensa de sus límites dentro de un todo inclusivo, la organización efectiva de la solidaridad vecinal, el desarrollo de unas relaciones personalizadas que en el ámbito de la ciudad son impracticables. «Veïnats» y «barris» buscan afianzar su identidad específica elevando su *nosotros* a una dimensión simbólico-moral; nacen entonces, se recrean o revitalizan las fiestas de barrio, expresión rotunda de la vitalidad de los mismos. Este será tema a tratar en el siguiente capítulo.

(6) Las ciudades de Solsona y Olot son otros dos casos muy interesantes en lo que se refiere a la vida de los barrios; serán descritos más adelante en este capítulo y en el apartado 3.1 del siguiente.

2.2. LA PARROQUIA, EL "POBLE" Y EL MUNICIPIO

En las comarcas rurales e interiores de la «Catalunya Vella», la parroquia ha sido, y es aún en buena medida, el ámbito *administrativo* (en este caso relacionado con la administración eclesiástica) más cercano, coincidente en la mayor parte de los casos y definitorio de la *communitas* local; de lo que popularmente se conoce como «poble», el pueblo.

La parroquia ha sido tradicionalmente ámbito de convivencia, donde son y se hacen posibles relaciones *cara a cara* con los vecinos, unidad potenciadora de intercambios entre el conjunto de las casas-familias que la forman. Ambito donde se hace realidad, aunque sea de manera limitada, la solidaridad comunal; donde se cultivan, refuerzan e inculcan los valores comunitarios y, por lo tanto, donde su transgresión es castigada o censurada moralmente. En relación a este último aspecto son interesantes e ilustrativas dos conocidas leyendas. La primera es aquella que explica el origen del Clot de Vilamala (Solsonès), impresionante formación de rocas y barrancos, como castigo divino a un pueblo cuyos vecinos se negaron a acoger en sus casas a un peregrino que solicitaba cobijo una noche de tormenta. La segunda se refiere al origen del paraje de la comarca de la Segarra conocido como «Els Pallers», conjunto de enormes rocas desnudas situadas en medio de un campo; los nativos explican que en el lugar había habido un pajar y un cobertizo, los cuales fueron petrificados como castigo divino por la poca consideración tenida por los de la casa hacia un mendigo que les pidió cobijo para la noche y fue enviado a dormir en el pajar. La insolidaridad comunitaria o individual, las faltas de caridad y hospitalidad, son castigadas por intervención divina.

Ya he escrito extensamente sobre el tema de la cooperación y solidaridad vecinales; ahora quisiera entrar en el tema desde una perspectiva también interesante en relación con lo que nos ocupa en esta monografía: ¿cuáles son y cómo se definen los límites de la parroquia, de la comunidad local, en áreas rurales de población dispersa? En la mayor parte de la «Catalunya Vella» oriental, tanto las tierras de cultivo como los bosques y yermos están repartidos en manos privadas. Las excepciones se encuentran solamente en municipios de pleno Pirineo, donde existen bienes que bajo diversas fórmulas: «emprius», «comunales», «bienes de utilidad pública» bajo control estatal, etc., son disfrutados o explotados por la comunidad como tal. En lo fundamental se trata de derechos de pastura, pues son terrenos en su mayor parte sólo aprovechables para este propósito; en algunos casos se hacen talas de bosque en beneficio de las arcas municipales, o excepcionalmente en beneficio de los vecinos particulares. Esto reduce considerablemente las bases materiales sobre las que podría asentarse más sólidamente la comunidad local.

Los límites de la parroquia en el área de la masía son, de hecho, aquellos de las casas-masías que están vinculadas a la misma. No existen «fites», «termes» o mojones que sean específicamente parroquiales; la parroquia no tiene unos límites materiales, físicos, estrictos. Hasta el punto de que una casa puede cambiar, agregarse o restarse de una parroquia determinada, sin menoscabo de la integridad básica de la misma. Los límites de la parroquia son de esta manera estrictamente sociosimbólicos; la parroquia es las casas que la forman. Ahora bien, el que los límites sean básicamente sociosimbólicos no merma su realidad; son bien reales y efectivos en ese nivel, que por lo demás es el específicamente antropológico y el que a nosotros nos interesa, por lo tanto. En la defensa de los límites sociosimbólicos de la comunidad se conjugan elementos de muy diversa procedencia; se ponen en juego y se manipulan *hechos* históricos, administrativos, lingüísticos y, sobre todo, ecológi-

cos. La ecología presta habitualmente al nativo el lenguaje o sistema de signos básico para la racionalización y definición de los límites comunitarios. La ecología apoya y dinamiza el discurso nativo en este sentido; el ritual a menudo se sirve de la ecología para la fijación concreta de su mensaje. Voy a desarrollar dos ejemplos ilustrativos en este sentido.

La parroquia de Busa (Navès, Solsonès) está formada por las casas-masías situadas sobre la montaña del mismo nombre, en su mayor parte sobre la pequeña meseta que la corona, espacio netamente cercenado de su entorno por impresionantes riscos («cingles»). Pero estos límites físicos naturales, ya de por sí rotundos, han de ser definidos simbólicamente y defendidos ritualmente, a pesar de su apariencia inexpugnable.

«Cada sábado por la mañana durante el mes de mayo, cuando aún había cura en la parroquia, toda la gente de las casas de la parroquia iba a misa, y saliendo de misa hacíamos con el cura la procesión a cada "grau". En cada "grau" [grao, colina] hay una cruz; bueno, pues hacíamos la procesión a cada cruz de las entradas de los riscos ["cingles"] [caminos de acceso]. Hay cuatro entradas con cuatro cruces: Creu del Capolat, Creu del Grau de la Guardia, Creu del Grau de Vilamala y Creu de la Real.

Ibamos un sábado a una y al siguiente a la otra, hasta que hacíamos las cuatro. Allí rezábamos unas oraciones y el cura bendecía el término. Dicen que si era por unas pestes que había habido aquí hace tiempo. En estas entradas de los riscos poníamos crucecitas hechas de romero o abeto bendecido en la iglesia el Domingo de Ramos; era para evitar el pedrisco; también se ponen en las ventanas, en las puertas de la casa, corrales y pajar.»

(Busa, Solsonès, familia campesina, 54-60, B.)

La *parroquia de los fieles* da un paso adelante en el fortalecimiento y defensa de los límites de la comunidad contra todo tipo de males o intrusos que puedan venir del exterior, de fuera. El ritual se lleva a cabo en los cuatro puntos cardinales, en los lugares por los que puede entrar todo lo extraño, y peligroso por lo tanto, en la parte más débil o frágil de los límites de la comunidad, en las entradas, en los umbrales o aperturas, o en las colinas desde donde se domina el término.

El segundo de los relatos que sigue está tomado del libro de Llorenç Birba (1972), y es otro ejemplo de los rituales de bendición del término («benedicció del terme») extendidos por todas estas parroquias del interior. Destaca en el relato la descripción prolija de la topografía local, y el propio hecho de su humanización al ser nombrado particularmente cada rasgo y paraje del terreno.

«Primer domingo de julio.—La procesión de Tregurà consiste en la bendición del término parroquial para implorar la protección del Cielo contra el pedrisco. A la salida de misa, por la mañana, párroco y vecinos salen en procesión hacia la "Creu de Fusta", donde se hace la primera bendición y lectura de los Evangelios. A partir de aquí ya no se sigue en procesión, y algunos vecinos se vuelven a sus casas. Los demás, con el párroco, suben al "Plà de Pedrís", donde se hace la segunda bendición y el almuerzo. La tercera bendición se hace en "Jaça Sobat", entre la ribera de Fontlletera —torrente de Pontiró— y la Coma de Granollers. A mediodía se llega al "Plà Comtal"; allí se reza el rosario antes de la comida de mediodía. A la vez aprovechan [los vecinos] para echar una ojeada a los animales [vacas,

caballos, etc.] que subieron unos días antes y que pasarán allá el verano. En la primera hora de la tarde se emprende el retorno por las cimas de Maianell, hacia el Massà, desde donde se hará la cuarta bendición, ya a la vista del pueblo. Bajan al valle y suben después al «veinat de Baix» [Tregurà de Baix], y se reza el rosario en la capilla del Roser, donde se forma de nuevo la procesión, para acabar la ceremonia en la parroquia [iglesia parroquial]. Siguiendo la tradición el municipio de Vilallonga subvenciona un mulo para [que vaya a caballo] el párroco, y media bota de vino para repartir entre los asistentes.»

(Op. cit., págs. 201-202. Traducido del catalán.)

Los vecinos, encabezados por su párroco, procuran por la defensa de los límites de la comunidad y todo lo que queda dentro de ellos (por ejemplo, el ganado que pasta en la montaña). El ritual consiste en una romería a lo largo de los límites locales (parroquiales, no municipales) y sucesivas bendiciones desde colinas y montañas, sus puntales, situadas en los cuatro puntos cardinales del término. Baja la comitiva hasta la capilla situada en un «veinat» diferenciado dentro de la parroquia-pueblo, y desde allí en procesión vuelven al punto de partida, la iglesia parroquial, situada en el núcleo principal (7).

Los vecinos ritualizan la realidad de los límites locales, procuran por la defensa de sus intereses como comunidad —y de cada una de sus partes— y manifiestan su unidad mediante la comensalidad. La comunidad parroquial, a su vez una parte dentro del todo municipal, procura *egoístamente* por sus intereses específicos; sin embargo, exige la financiación de los gastos del ritual al organismo administrativo, que a su vez exige de ellos el pago de impuestos y contribuciones.

Las salidas o procesiones hasta alguna ermita del término parroquial, a las «creus de terme» o a alguna pequeña capilla situada en una encrucijada de caminos, a las colinas desde las que se domina el término, etc., eran comunes hasta hace unas décadas en la mayor parte de los pueblos y parroquias de la geografía catalana, y española también. Desde los lugares descritos, el párroco lleva a cabo la bendición del término, repitiendo las prescritas fórmulas rituales hacia los cuatro puntos cardinales (8).

En los límites, quizá marcados por algún camino, vaguada, un arroyuelo, etc., es donde con mayor probabilidad se producirán, por ejemplo, las escaramuzas entre los mozos («fadrins») de pueblos vecinos y rivales. Ambos bandos defenderán en batalla dialéctica, simbólica o a veces más prosaica, los límites de la propia comunidad frente a la amenaza o agresión externa. En la comarca de la Segarra se cuenta

(7) Rituales de bendición del término parroquial se hacían también en la mayoría de las parroquias del área estudiada; personalmente recogí etnografía, además de los descritos, sobre los que aún se realizaban (al momento de hacer mi trabajo de campo) en las parroquias de La Pedra y La Coma (Solsonès), El Baiell (Campelles, Ripollès), y Serrat-Fustanya (Querolbs, Ripollès). LLORENÇ BIRBA (1972) describe todos los que se hacen o hacían en las parroquias de la Vall de Camprodón. Es habitual la repartición de panecillos bendecidos entre quienes asisten y participan en el ritual; costumbre semejante a aquella relacionada con la asistencia a misa el día de la fiesta mayor en numerosas parroquias del interior de Cataluña.

(8) C. LISÓN TOLOSANA (1983, págs. 58-59) desarrolla una sugestiva hipótesis que encuentra apoyo en la etnografía aquí presentada sobre rituales de bendición del término y que, a su vez, puede arrojar luz sobre ella para hacer una interpretación más general. Dice LISÓN que su impresión e hipótesis a contrastar es «... que las ermitas situadas fuera del núcleo habitado, en lugares agrestes, elevados, y a las que se desplazan los vecinos anualmente para celebrar una de sus fiestas patronales, son muchas veces repositorios de una tradición o leyenda de origen o límites de la comunidad... La historia local y la identificación indígenas están con frecuencia condensadas en y simbolizadas por la ermita...».

del caso, entre realidad y leyenda, de una escaramuza que tuvo consecuencias trágicas, protagonizada por los mozos de dos pueblos vecinos. Todo empezó por una discusión y consiguiente pelea en la plaza de uno de esos dos pueblos durante el baile de la fiesta mayor. Los mozos («el jovent») del pueblo anfitrión salieron en persecución de los camorristas del vecino; al llegar al arroyuelo que es tenido como demarcador del límite entre los dos pueblos, los perseguidos hacen frente a sus perseguidores y se produce la tragedia.

«Los de Tarroja y los de Sedó no se habían podido ver nunca; había unos versos que oí una vez que explicaban esta historia. Los de Tarroja habían puesto una bandera en la plaza, y llegaron los de Sedó y se la cogieron, y al cogérsela comenzaron a discutir, y los de Sedó o no sé quiénes sacaron las navajas [“les dagues”]. Los de Sedó comenzaron a correr hacia abajo y los de Tarroja detrás, y entre “terme” y “terme”, entre Sedó y Tarroja, que hay una “sicla”, un torrente de agua que divide el término de Tarroja del de Sedó; pues se ve que allí se produjo la gran batalla. ¡Y dice la canción aquélla que bajaba el río aquél todo teñido de sangre!... [“arballat de sang”]. Corrió la sangre de los de Tarroja y los de Sedó, y la bandera quedó toda sucia de barro y sangre. Y aquello [desde entonces] se conoce como “El Torrent de Carnestoltes”, porque fue por la fiesta de Carnestoltes.»

(Tarroja, Segarra, 78, Vc, A.)

Bello relato preñado de simbolismo e imágenes metafóricas que ilustra perfectamente el argumento sobre los límites. Pero los límites de la comunidad (pueblo, parroquia), y con ellos los contenidos que quedan dentro, no solamente han de ser defendidos de inconcretos o metafísicos males que puedan venir del exterior, o debidos a la agresión lúdica o material de sus rivales e iguales. Por otra parte, aparece el pez grande que quiere engullir al chico, el «poble gran» que pretende anexionar al «poble petit»; entonces este último ha de defender su identidad, sus límites y sus intereses frente al malintencionado o desaprensivo vecino. El recelo y la suspicacia del pueblo pequeño frente al más grande, de los pueblos en relación a la capital comarcal, se repite con argumentos diversos a lo largo de la geografía de estas comarcas, como tendremos ocasión de comprobar más adelante (apartado 2.4 en este mismo capítulo, por ejemplo).

Vinculadas al ámbito local-parroquial que ahora nos ocupa están las arquetípicas leyendas sobre «troballes de la Mare de Déu», y todo lo que sigue al intento de trasladar la imagen fuera de los límites de la comunidad donde ha sido milagrosamente hallada. Esas leyendas no hacen sino reflejar las realidades de recelo y tirantez a las que me he referido más arriba. Como simple ejemplo ilustrativo, entre los múltiples existentes, voy a describir la leyenda sobre la «troballa» de la Mare de Déu de Massarrúbies (parroquia de Montpol, Castellar de la Ribera, Solsonès).

«Habiendo salido el pastor de Cabiscol [una de las casas fuertes de la parroquia] como cada día, con su rebaño bosque adentro, encuentra a las ovejas especialmente excitadas e inquietas, observando que se arremolinan alrededor de una fuente y sin hacer caso de los perros adoptan posiciones “piadosas”. El pastor se acerca al lugar del portento, y ve la imagen escondida de la Virgen, la toma y la lleva corriendo al amo y “mestressa” de la casa, quienes a su vez avisan al rector de la parroquia.

Llega la noticia a Solsona [sede de la diócesis y capital comarcal], y el obispo ordena que por la autoridad que ostenta le sea llevada allá la imagen lo más rápidamente posible. Apenados, un grupo de feligreses se disponen a cumplir la orden, siendo por el camino despedidos por las gentes que de esta y las parroquias vecinas han acudido en peregrinación al lugar del prodigio. Los portadores de la imagen llegan así con ella a hombros hasta el "plà de la Cirera" [límite parroquial]; de pronto la imagen comienza a hacerse terriblemente pesada, tanto que no pueden con ella. Deciden pararse a descansar bajo la sombra de un roble, pensando que será que ellos están cansados [este roble es conocido como "el roure de la Verge"], y al cabo de un rato vuelven a intentarlo, pero en vano. Ante lo cual hacen pensamiento de volver con la imagen a Cabiscol, y en dirección a la casa comprueban con asombro que la imagen se vuelve liviana, signo inequívoco de la voluntad de la Mare de Déu de permanecer dentro de los límites parroquiales.

Los prohombres del pueblo informan de este lance al obispo, quien ante la evidencia irrefutable de los hechos concede permiso para que la imagen sea venerada allí mismo. Una señal del Cielo mostrará posteriormente a los feligreses dónde ha de ser construido el Santuario, al lado de la casa Cabiscol, donde fue encontrada la imagen.»

(Resumen de textos encontrados en diversos programas de la fiesta del santuario de Massarrúbies.)

Al santuario de Massarrúbies acudían cada año en el mes de mayo las gentes de las nueve parroquias («nou comandes té la Verge») vinculadas por voto para celebrar la fiesta-«aplec» del mismo; hoy siguen haciendo como en el pasado, aunque su número ha menguado. De manera harto pedagógica, la leyenda transmite el mensaje de que los intereses y límites de la pequeña comunidad han de ser respetados y defendidos, en este caso frente a la unidad superior que trata de absorberla y dominarla; el hecho encuentra sanción mítica en la intervención divina que narra la leyenda. Leyendas de orígenes sobre «troballes» de la Mare de Déu de las que se desprende idéntico o semejante mensaje se repiten, sin ir más lejos, en el vecino santuario de la Mare de Déu de Lord y en numerosos santuarios marianos de las comarcas de la «Catalunya Vella»: Mare de Déu de Núria, de Montgrony; el Cristo «Majestat» de Beget, etc.

La parroquia aparece, pues, como ámbito principal de convivencia y relación más allá de los sólidos límites casales; es la unidad administrativa (administración eclesiástica) más cercana y coincidente, al cabo de un largo proceso histórico, con el concepto de *communitas*, con lo que popularmente se entiende por pueblo. Pero existe otra división administrativa, el municipio, que hoy compite con la parroquia como sustentadora de lo que se denomina *communitas*, que gana terreno a medida que avanza el proceso de secularización de la sociedad, aumenta la despoblación de las áreas rurales y de montaña y se desarrollan los medios de comunicación y la lógica de la cada vez más poderosa administración civil del Estado.

* * *

En el área de la masía, un municipio rural está habitualmente formado por las casas de tres, cuatro o cinco parroquias diferentes, una de las cuales forma su núcleo principal de población. Esta suele ser la parroquia más rica, antigua y poblada del conjunto; presta su nombre al mismo y está incluida con todas sus casas. No

necesariamente ha de ocupar la parroquia-núcleo el centro geográfico del término, ni suelen estar las comunicaciones comarcales o municipales, si existen como tales, planificadas pensando en las necesidades funcionales de cada particular parroquia. En realidad, los municipios se han formado históricamente como agregación de pequeños pueblos/parroquias preexistentes como comunidades, hecha por razones de racionalidad burocrática. En algunas, o quizá la mayor parte, de estas agregaciones no se tuvo en cuenta la realidad de los consolidados confines de las pequeñas comunidades parroquiales, las primigenias comunidades locales. Lo cual hace aparecer los términos municipales como arbitrarios y con poco sentido en algunos casos.

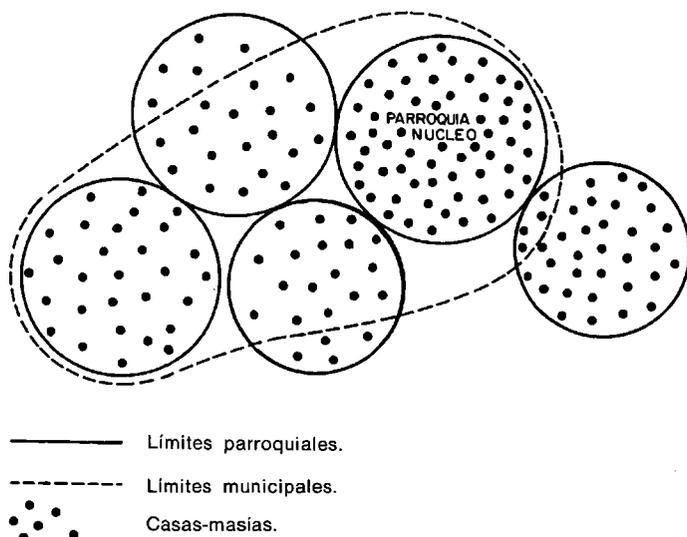
La tradición catalanista ilustrada ha criticado insistentemente las subdivisiones provinciales como apéndices del centralismo, tachándolas de arbitrarias y reivindicando, en cambio, las comarcas, «regions» y veguerías como más racionales y acordes con las realidades nativas; pero se ha prestado poca atención en sus críticas a la posible arbitrariedad de los términos municipales. En realidad, la discusión lleva una profunda carga política, ya que cualquier tipo de límites administrativos que puedan proponerse, por definición rígidos, no dejarán de tener cierto grado de arbitrariedad en su trazado, al menos desde la perspectiva nativa.

Pondré algunos ejemplos concretos del tipo de municipios a los que me estoy refiriendo. En la comarca del Solsonès, el municipio de Olius incluye casas de cinco parroquias diferentes, dispersas por una superficie que prácticamente envuelve en tenaza el término de la ciudad de Solsona. De estas cinco parroquias: Olius, Brichs, Joval (Sant Just), Miraver y Solsona-Castellvell, solamente las dos primeras se incluyen con la totalidad de sus casas en el municipio; las otras tres las reparten con municipios vecinos. En la comarca de Osona, el municipio de Gurb de la Plana incluye, además de todas las casas de la parroquia-núcleo Sant Andreu de Gurb, casas de las parroquias de Sant Esteve de Granollers, Sant Cristófol de Vespella y Sant Julià Sassorba.

El municipio de Les Lloses, comarca del Ripollès, se extiende por todo el área conocida como Vall de Les Lloses, agrupando la práctica totalidad de las casas habitadas de las parroquias siguientes: Santa Maria de Les Lloses, Santa Maria de Matamala, Sant Sadurní de Sovelles, Sant Esteve de Vallespirans y Sant Martí de Vinyoles. En su término se incluyen, además, algunas casas de la colonia de los trabajadores de la Farga de Bebié, las que quedan en la margen derecha del río Ter. El municipio de Les Lloses ha visto aumentada su superficie de manera notable con la reciente agregación del término de Viladonja. En total habitan el municipio 501 habitantes (1981), de los cuales la mitad corresponden a la Colonia La Farga de Bebié, apéndice industrial completamente ajeno al resto del mismo. El gráfico que sigue a continuación muestra de forma esquemática cuál es habitualmente la estructura de estos municipios rurales.

Al no coincidir los términos municipales con los parroquiales, con los de las «comunidades» locales ya consolidadas, el municipio aparece como una realidad relativamente extraña, externa. Hasta ahora había sido percibido como realidad simplemente onerosa; más aún en las áreas rurales, donde la administración municipal no presta sino escasos servicios de manera efectiva, haciendo en cambio notar sus cargas, las propias y aquellas que se implementan a través de la misma: impuestos, papeleo burocrático, exigencias de la Administración Central (la prestación del servicio militar, por ejemplo), etc.

Servicios como los escolares, médicos, arreglo de caminos, infraestructura de aguas y saneamiento, pago de pensiones de vejez, subvenciones y servicios agrarios, etcétera, van convirtiéndose en realidades tangibles que, aun recientes y deficientes,



están cambiando decisivamente la imagen y concepción negativa que tradicionalmente se tenía de las administraciones municipales. El municipio va encontrando su lugar propio en el espacio social-cultural nativo. El municipio gana terreno a la parroquia como división administrativa sustentadora del concepto «poble», de la *communitas* local. Pero dejemos hablar a nuestros informantes sobre el tema.

«Parroquia es lo eclesiástico y municipio lo oficial. La parroquia es allá adonde vamos a misa, allá adonde nos entierran, bautizan, allá adonde la gente se casa y todo eso. Cómo lo diría yo, moralmente la parroquia es siempre más que el municipio. La ayuda de los vecinos a una casa que haya tenido una desgracia o una necesidad urgente se hace dentro de la parroquia, eso no tiene nada que ver con el municipio.../... Mire, qué quiere que le diga, puede que se sienta más la persona que lo es todo, parroquia y municipio, del mismo pueblo [cuando coinciden los términos parroquiales y municipales]. Ahora que, por ejemplo, los que como en nuestra casa somos de un municipio y de una parroquia diferentes, *todas las alegrías y todas las fiestas nos las da la parroquia, y todos los pagos* [los cobra] *el municipio*. Has de ir, por ejemplo, a hacer un pago, ¡al municipio!; a votar una cosa que no sé lo que voy a votar, ¡al municipio!; por cosas más bien desagradables. En cambio, pues a la parroquia se va por una fiesta, por cosas más de convivencia, más agradables.

Por eso que en la iglesia de Tona [la parroquia] me siento un feligrés más entre todos, y lo soy; en cambio, en el Ayuntamiento de Taradell [municipio] ¡no me siento nada! ¡No es agradable, por eso, ser de dos lugares! [a la vez].»

(Tona, Osona, 50, Vc, B.)

El informante siente vivamente la negatividad implícita en el hecho de tener que dividir sus lealtades entre dos ámbitos distintos, haber de decidir en un momento determinado cuál de los dos es más importante, tener que jugar a dos bandas. Existe una expresión nativa que condensa acertadamente la sentida contraposición entre la parroquia y el municipio: «Aquí som de vius i de morts de Granollers [nombre de la parroquia] i de pagos de Gurb [nombre del municipio].» Bonita metáfora la primera, «de vivos y de muertos», que condensa todo lo que de emocional, afectivo y trascendente va unido a la parroquia; frente a la negatividad y cariz oneroso expresados en la segunda, referida al municipio, «de pagos».

«P.—¿Vosotros os sentís vinculados al municipio de Navès?

R.—Sí, sí, claro... Pero bueno, el municipio es muy grande, y está formado por muchas parroquias...

R.—Más bien a nuestro pueblo, nuestra parroquia...

R.—Navès es un municipio muy grande, pero está formado por pueblecillos pequeños.

R.—Nosotros es más [nos sentimos más vinculados] a nuestra parroquia, unas veinte casas o así.

R.—Nos sentimos vinculados con la gente con la que convivimos, con la gente a la que vemos más a menudo, y la gente que vemos más a menudo es la gente de la parroquia.»

(Navès, Solsonès, 20-30, grupo de jóvenes.)

«Las parroquias, por ejemplo, todas tienen su autonomía, no sé cómo decirlo, o sea, son independientes, hasta cierto punto. Porque Matamala es Matamala, después Sant Esteve será Sant Esteve... incluso cada una hace su fiesta mayor aparte; todas forman el municipio de Les Lloses, pero son independientes.»

(Les Lloses, Ripollès, 58, Vc, B.)

«La Pera es otro municipio, consta de Púbol, La Pera y Pedrinyà. Había tres párrocos, uno en cada "poblet". Los "masos" que hay diseminados para ciertas cosas podían pertenecer al municipio de La Pera todos, pero por parte eclesiástica podían pertenecer a Púbol, o a Pedrinyà.»

(Rupià, Baix Empordà, 38, Vs, B-E.)

Los grandes propietarios del término suelen mostrar una actitud más positiva respecto al municipio, a pesar de ser ellos los mayores contribuyentes, o quizá precisamente por eso, pues significa que son los que tienen en el mismo más intereses, los cuales se defienden también a través de la administración municipal. Ellos lo saben muy bien; de ahí su interés por turnarse en el ejercicio de los poderes municipales, con mínimas interferencias (al menos hasta hace unos años) de aquellos que en el municipio no tienen «propis», propiedades e intereses, las familias masoveras.

«Y el municipio también se estima, porque con esto de la fusión de los municipios que quería [hacer] el Gobierno, no se ha podido hacer, porque quitar la capitalidad de un sitio para ponerla en otro... Nadie quiere claudicar, *cambiar el nombre* del municipio; no creo que eso lo firmase ningún vecino, al menos los que tengan "propis" [los propietarios del municipio].»

(Solsonès, 62, Vc, B.)

Una de las estrategias desarrolladas para obstaculizar, en lo posible, la política gubernamental de agregar aquellos municipios que han ido despoblándose lleva a los propietarios absentistas que tienen su residencia habitual en la capital comarcal, por ejemplo, a mantener su empadronamiento y el de su familia en el municipio donde tienen las propiedades. Así es que, en realidad, el número de habitantes *de derecho* aparece inflacionado respecto al número de los que lo son *de hecho*. Esto es fácil de constatar, por ejemplo, en la comarca del Solsonès, la mayoría de cuyos municipios sufren graves problemas de despoblamiento.

Desde otra perspectiva, el siguiente informante insiste en el mismo punto de vista.

«¡Uy, es muy difícil eso! [la agrupación de municipios].../... Y usted lo entenderá muy bien eso; si nosotros nos agrupamos a Gironella o a Berga, nos fijarán pagar unos impuestos, y cuando se tengan que hacer obras, esto siempre será un arrabal... las obras las harán en Berga o en Gironella, al centro de la población, como hacen en Barcelona con los barrios. Una colaboración entre dos pueblos, para evitar gastos innecesarios, sí, pero que cada pueblo se administre independientemente, cada pueblo su administración... Porque usted si se administra su casa lo hará mejor que si le viene otro [a hacerlo].»

(Olvàn, Berguedà, 65, Vc, B.)

Los asuntos municipales sí interesan a los propietarios; para ellos sí es relevante esta unidad administrativa; la pertenencia al mismo municipio hace que mantengan entre ellos una cierta relación continuada.

«Los propietarios dentro del municipio tienen mucha relación, porque se han de ver muchas veces, ya sea por reuniones de cosas del Ayuntamiento, fiestas del pueblo...»

(Olvàn, Berguedà, 65, Vc, B.)

De una manera directa, franca, otro informante alude a una razón que puede explicar el acercamiento disparado que propietarios y masoveros tienen respecto a las cosas del municipio, y del pueblo en sentido amplio.

«Aquí primero la lástima es que no haya más propietarios que vivan siempre aquí, porque sin despreciar, por ejemplo, a los "masovers", la gente que viven de arrendamiento y todo eso, que generalmente son buena gente... pues no pueden tener la misma estimación como un propietario que sea suyo y viva aquí, ¡y que viva aquí, porque si vive en Vic o en Barcelona!... Porque, claro, ellos [los "masovers"] lo estimarán hasta cierto punto, porque tienen que vivir aquí; pero dirán: bueno, si de aquí a tres años, o de aquí a cuatro años, a mí me sale una cosa que me interesa más, yo me marchó. O sea, que entonces esta estimación que tienen aquí la pondrán en otro lugar, y no será nunca el afecto que tendrá un propietario que hace trescientos o cuatrocientos años que su familia vive en el mismo sitio, en la misma casa.»

(Ripollès, 58, Vc, B.)

En definitiva, se entiende que los propietarios tengan mayor interés por las cosas del pueblo-municipio, pues tienen en él sus propiedades e *intereses*. Y porque se trata de familias mucho más arraigadas históricamente al lugar, a la casa familiar.

Por otra parte, el hecho de la escasa relación que existe entre los habitantes de dos parroquias vecinas por el simple motivo de pertenecer a un mismo municipio, no es tan cierto en lo que se refiere a la élite de los grandes propietarios. Ellos sí mantienen estrecha relación y trato con sus pares de las otras parroquias, bien sea mediante reuniones informales, en encuentros en el lugar de mercado semanal o a través del propio contacto que exige la conducción de los asuntos municipales: alcalde, concejales, secretario, presidente de la Hermandad o Cámara Agraria, etc., son en su mayor parte miembros de las casas de grandes propietarios.

Respecto a la cuestión suscitada por nuestros informantes, las dificultades que plantea la fusión de municipios, quisiera abundar por tratarse de un tema que surgió en numerosas ocasiones durante el trabajo de campo. Los municipios o comunidades más pequeñas manifiestan recelo y desconfianza frente a las grandes, como ilustra con claridad meridiana el relato mítico sobre la «troballa» de la Mare de Déu de Massarrúbies narrado páginas atrás. Los primeros aducen que en la fusión se convertirían en la cenicienta de la casa, que serían marginados y olvidados por su menor peso específico en el conjunto. Más aún cuando se trata de una ciudad que quiere absorber a un «poble de pagès», pues en este caso se teme que los intereses de los minoritarios «pagesos» no sean adecuadamente atendidos; aparte de que, posiblemente, serían incomprendidos por las gentes del «poble», de ciudad. En parte por motivos de pragmática política y de la lógica de las mayorías-minorías, y en parte debido a la real o supuesta ignorancia que «la gent de poble» tiene de las cosas «de pagès». Los pequeños municipios cercanos a las villas o ciudades se resisten a ser engullidos por éstas. O bien luchan con uñas y dientes para conseguir la segregación, para recuperar la independencia perdida (9). A este nivel aparece el municipio como condensador de identidad y religación, al menos en lo que se refiere a la élite entre los vecinos.

Si los de la capital comarcal tratan de «rucs» (gañanes, palurdos, «de pagès») a los moradores de los municipios rurales, cuando van al mercado por ejemplo («aquí arriuen els rucs de la Vallдора...», «ja baixen els pagesos de La Miana», etc.), como respuesta, las gentes «de pagès» tratan a los primeros de «matarrucs» (ignorantes de las cosas del campo, que no saben distinguir una berza de una lechuga).

En aquellos casos en los que los diversos pueblos-municipios a integrar tienen bienes propios, comunales, los problemas son aún mayores porque esos intereses resultan difícilmente conciliables. Los que los tienen, o piensan que los tienen en mayor cantidad, no están dispuestos a compartírselos con sus nuevos convecinos. De manera que lo habitual en estas forzadas fusiones, conseguidas con sudor y lágrimas y mantenidas con tensiones, es que cada una de las unidades previas: «barris», «veïnats», parroquias, etc., conserven dentro del nuevo municipio la administración y usufructo de sus bienes comunales, y sigan defendiendo en todo momento sus derechos dentro del Ayuntamiento a través de un concejal-representante o alcalde pedáneo. Son numerosos los ejemplos: La Josa-Tuxent (Alt Urgell), Canalda-Odèn (Solsonès), «barris» de Guixers (Solsonès), Fustanyà-Queralls (Ripollès), Bruguera-Ribes de Freser (Ripollès), etc. La fusión de municipios o absorción de unidades

(9) Como es el caso bien conocido del antiguo municipio de Salt, que después de haber sido agregado al de Gerona capital por medios al parecer no muy ortodoxos, en opinión de algunos de sus vecinos, ha conseguido al final una sentencia favorable del Tribunal Supremo, que le devuelve la independencia permitiendo su segregación de Gerona. Ese día de marzo del 83 fue fiesta grande en Salt, ¡jubilosa celebración de su recuperada independencia! El mismo camino siguen otros antiguos municipios, sin ir más lejos el de Sarrià de Ter, que también fue agregado a la capital hace unos años.

pequeñas por otras mayores se muestra conflictiva y problemática; nadie quiere perder su independencia, por precaria y escasa que sea ésta de hecho.

2.2.1. Vivir «al poble» versus vivir «a pagès»

Quisiera retrotraerme ligeramente en el desarrollo del análisis de los ámbitos de identificación-religación, para poder observar la energía de fisión operando con toda su potencia en un nivel que queda un tanto al margen de la progresiva escala casa/«veinat»/parroquia/municipio/comarca. Al mismo tiempo profundizaré en la semántica de un concepto clave, «poble», en su polivalencia y multiplicidad de significados.

En las verbalizaciones de los informantes aparecen dos niveles semánticos netamente dispares de la palabra «poble»: *a*) «poble» como comunidad local, concepto básicamente sociosimbólico, sin referencia específica a un tipo de poblamiento, y *b*) «poble» como núcleo urbano de cierta importancia, capital comarcal o villa. Ahora bien, «poble» puede referirse a cualquier tipo de asentamiento humano, independientemente de su volumen, y así surge una nueva antítesis semántica cuando la palabra es usada para identificar una mínima agrupación de casas en oposición a una área de masías diseminadas, circunstancia tan común en la región estudiada. Ambas antítesis semánticas, «poble» como ámbito ciudadano *versus* áreas rurales o «de pagès», y «poble» como simple mínimo agrupamiento de casas en contraposición a las masías o «cases de pagès» diseminadas, son reflejo de una dicotomía de importancia sociológica que cristaliza en la expresión vivir «al poble»: vivir «a pagès». Voy a hacer un análisis prolijo del campo semántico de estos conceptos. Escudriñando un poco más en las expresiones citadas, familiares en el contexto rural-campesino de la región, se desvelan los dos niveles semánticos complementarios, el general y el específico, que he identificado líneas arriba.

1) Voy a comenzar por el específico, el cual surge en el contexto de una parroquia o municipio rural, «de pagès», donde existe un núcleo de casas agrupadas que se diferencia visiblemente de las masías («cases de pagès») dispersas por el resto del término.

«¿“Poble”? Se entiende una agrupación de casas, porque un “poble”, cuando se quiere decir todo el “poble” [?], es un municipio, y eso cambia mucho. O sea, que eso [señalando un grupo de casas agrupadas] sería el “poble”, y nosotros ya estamos “a pagès”...»

(Olvàn, Berguedà, 65, Vc, B.)

Es también el caso de Sant Antoni (Malerm-Solsonès), al que me referiré sistemáticamente por ser un caso bien conocido por mí e interesante (*). En Sant Antoni, a las «cases de pagès» por antonomasia (las masías) se las conoce en conjunto con el nombre de «la Serra», mientras que a las casas de la parroquia agrupadas en un pequeño núcleo se las conoce como «el Poble». En «la Serra» viven los propietarios ricos y los masoveros o «pagesos-grossos» que de los primeros dependen; mientras que en «el Poble» moran los «pagesos-petits», algunos «fadrísterns» de las casas de «la Serra», que por el funcionamiento del sistema de heredamiento han visto radicalmente menoscabado su *status*, y jornaleros actuales o antiguos de las casas de pro-

(*) Se trata de seudónimos, lógicamente.

pietarios, lo que se conoce popularmente como «menestrals» (gentes con su propio «menester», oficio o negocio de poca monta). De manera que la relación «Poble» : «Serra» aparece ya en principio profundamente asimétrica. La existencia de estos dos conceptos nos sugiere una división en la comunidad parroquial, que en este caso particular se ha ahondado por circunstancias específicas, dando lugar a la formación de dos facciones con una ya larga trayectoria de tensiones, enfrentamientos y disputas. Hasta hace unas décadas, la contienda siempre había sido resuelta favorablemente para los más poderosos (caciques, en opinión de las gentes del «Poble»), los propietarios de «la Serra». Sin embargo, en recientes luchas por el poder local, los del «Poble» han llegado a apuntarse alguna victoria parcial. En la actualidad la situación presenta otros matices, pero no voy a entrar en todas las complejidades del caso. Citaré dos hechos concretos que sancionan material y simbólicamente la división de la comunidad local en «els de la Serra» y «els del Poble»:

a) Tradicionalmente, la fiesta mayor de la parroquia se celebraba en el mes de noviembre, el día del santo titular de la misma. En la posguerra, el alcalde, un propietario de «la Serra», propuso y consiguió, con el apoyo del párroco, que fuese cambiada la fecha de la fiesta mayor al mes de agosto, por considerar el de noviembre un mes inconveniente para su celebración. El tema produjo un gran revuelo en «el Poble»; la juventud se opuso vehementemente al cambio y, por su cuenta, siguió organizando la fiesta en la fecha tradicional; sin embargo, al final alcalde y párroco lograron salirse con la suya. Actualmente, el día del santo continúa siendo fiesta, aunque nada más *de iglesia*, con actos religiosos exclusivamente. Por otra parte, «Poble» y «Serra» celebran separadamente la fiesta mayor de verano. Los de «la Serra» la celebran el domingo posterior a la Ascensión, con oficio religioso solemne en la capilla dedicada a Sant Armengol, perteneciente a una de las casas pairales de propietarios y, por lo tanto, dentro del ámbito espacial de «la Serra». La juventud de «la Serra» organiza este día un animado baile; los jóvenes del «Poble» hacen el boicot al mismo. A finales del mes de agosto, «el Poble» celebra su propia fiesta mayor, con oficio en la iglesia parroquial, que queda dentro de su particular territorio. Son ahora los mozos del «Poble» los que organizan el baile y los de «la Serra» quienes intentan boicotearlo.

b) Otro hecho. Hace unos cinco años (hablo desde la perspectiva de 1979) surgieron las primeras iniciativas para la electrificación del municipio de Malerm, frustradas por las habituales disensiones internas y a causa de los no coincidentes puntos de vista mantenidos por las diferentes parroquias del municipio respecto a la repartición de cargas. Más adelante, la iniciativa fue retomada por un grupo de gente de Sant Antoni, aunque con la intención de conseguir la luz solamente para las casas de esa parroquia. Ahora las disensiones y enfrentamientos no tardan en emerger entre los de «la Serra» y los del «Poble», dentro de la misma parroquia.

En vista de las diferencias surgidas entre «Poble» y «Serra», en apariencia insalvables, un grupo de los del «Poble» decide seguir adelante con el proyecto, ahora limitándolo a las casas del «Poble» y aquellas de «la Serra» que lo desearan individualmente. Sin embargo, una nueva fisión se produce, esta vez entre las propias casas del «Poble». Al parecer, la negativa labor de zapa de algunos propietarios y del propio rector de la parroquia, que ya habíamos visto era más bien proclive a los planteamientos e intereses de los propietarios de «la Serra», produjo su efecto en individuos emparentados con casas-familias de «la Serra», en arrendatarios de esas casas y en otros que por diversos motivos se unieron a ellos. No obstante, contra viento y marea, el grupo de aquellas personas del «Poble» más conscientes de la

disparidad de intereses sociopolíticos con los propietarios de «la Serra» siguió tozudamente adelante con sus proyectos. Finalmente, y aunque a un alto coste, consiguieron llevar la luz a la mitad de las casas del «Poble», obteniendo así una decisiva victoria moral y política frente a los de «la Serra», los «caciques de la Serra», que siempre les habían dominado. Victoria también sobre el rector de la parroquia, que tanto en este «afer» de la luz como en el del cambio de fecha de la fiesta mayor se había puesto del lado de los propietarios de «la Serra». A raíz del tema de la luz, el Obispado toma cartas en el asunto y acepta que la rectoría sea conectada a la red, al tiempo que traslada de parroquia al terco rector. Todo el proceso ha estado jalado por conflictos y pleitos entre individuos pertenecientes a cada una de las facciones, como era de esperar.

«Nosotros no quisimos nunca entrar ni colaborar para nada, porque somos totalmente aparte los de “la Serra”», razona un informante miembro de esa facción. El caso es que ahora los propietarios de «la Serra» (no se sabe qué actitud tomarán los zarandeados y escépticos rezagados del «Poble») están tratando de sacar adelante un plan nuevo para electrificar las casas «de pagès» de la parroquia. El proyecto asciende a muchos millones, según reconoce uno de ellos, entre otras razones porque los propietarios, en vez de empalmar en la línea y el transformador de los del «Poble», han preferido hacerlo con la línea de un municipio vecino, a unos seis kilómetros de distancia.

La fiesta local es ocasión y lenguaje simbólico manipulado por ambas facciones para manifestar y desarrollar su rivalidad, para sancionar la división-fisión de la comunidad. La fiesta muestra ser elemento ritual-simbólico susceptible de manipulación en la defensa de las posiciones de un grupo o parte de vecinos enfrentados a la otra parte de los vecinos. Este punto ha sido ilustrado con el caso descrito en torno a la fiesta mayor, y también se muestra en otra fiesta tradicional del pueblo.

Por San Juan existía la costumbre inmemorial de que la juventud de la parroquia saliese por el término para elegir y cortar el pino más grande que encontrasen. El propietario afectado debía resignarse en aras del bien colectivo y de la fiesta de todos, aunque el buen criterio del grupo de jóvenes les debía llevar a ir cada año a una finca diferente, para no perjudicar excesivamente los intereses de nadie en particular. Ese pino era después plantado en el centro de la plaza y en torno a él se celebraba la popular «festa del Pí de Sant Joan». Hacía unos años que la fiesta languidecía, porque nadie se tomaba la molestia de ir a cortar el pino y arrastrarlo hasta la plaza; casi se había perdido. Es entonces cuando un grupo de jóvenes cercano a la facción de «los sin luz» pensó que existía una manera de hacer la puñeta a un *renegado* de los propietarios de «la Serra» que había osado alinearse con los del «Poble» poniendo luz eléctrica en una de sus casas. Un año sí y otro también se dedicaron a cortar un pino de su propiedad, hasta conseguir sacarle de sus casillas y que fuese a denunciar el hecho a la Guardia Civil, acto que, por supuesto, fue considerado por los acusados como fuera de lugar, insolidario y en contra de las costumbres y tradiciones del pueblo. La simbología y el hecho festivo, claves para la afirmación de un *nosotros* comunitario, puede servir un fin contrario, plasmar y desarrollar la división de esa comunidad en facciones irreconciliables.

Se trata, sin duda, de un caso extremo, hipercrítico, pero que en su extremosidad ejemplifica perfectamente la dinámica de la energía fisionadora que subyace en el fondo de la dicotomía que estoy analizando: «vivir “al poble” *versus* vivir “a pagès». Una cita final ilustra el argumento con un ejemplo diferente.

«Más bien en aquel tiempo eran más “grossos” los “de pagès”, principalmente si eran propietarios. O sea, los señores de Can Sans, los señores de Can Travè... [todos los “senyors” vivían “a pagès”].

—En cambio, en “el carrer”, en “el carrer del poble” [núcleo de casas agrupadas], no hay ninguno [no vive ninguno de los “senyors”].

—Cuando venían a misa [a la iglesia parroquial, situada en territorio del “poble”], ahora llegan en coches, antes llegaban en sus tartanas [coches tirados por caballos y con toldo].

—Y ya tenían sus bancos [de privilegio], los “senyors” éstos, en la iglesia del pueblo.

—Casi todos los propietarios tenían el suyo, sus bancos para cada familia...»

(Garrotxa, 48-52, Mc-Vc, B.)

El informante razona sobre la existencia de una radical disparidad de *status* entre los propietarios «de pagès», que viven en sus mansiones dispersas por el término, en sus pequeños *estados*, y los «menestrals», que viven «al poble» de manera humilde y dependiente.

2) En el nivel más general de la dicotomía «vivir “al poble” *versus* vivir “a pagès”» nos encontramos con connotaciones diferentes de ambos conceptos, que invierten el significado de las palabras respecto al anterior, presentando, no obstante, un contraste semántico paralelo. En su sentido más general, vivir «a pagès» quiere decir vivir trabajando la tierra en la masía, en cualquier pequeño pueblo rural, quizá perdido en la montaña; mientras que vivir «al poble» significa vivir en una ciudad, pequeña o grande, trabajar en la fábrica, en el comercio, de un oficio cualquiera, ir *mudado* todos los días de la semana, etc.

«Sí, hombre, en La Bisbal eso también algunas veces lo decían: “¡ya se ve que es un pagès!”. Te tomaban el pelo, siempre te toman más el pelo, al “pagès”, siempre quedas más marginado.»

(La Bisbal, Baix Empordà, 18-22, grupo de jóvenes estudiantes.)

Otro grupo de jóvenes nos habla de las señas de identidad de la gente «de pagès», así como de la posible discriminación sufrida por los niños de esa procedencia que venían a la escuela «del poble».

«Cuando íbamos a la escuela qué pasaba, que venían estos de las “cases de pagès” de por aquí arriba, e iban en grupos aparte, porque con nosotros no se hacían...»

Recuerdo una nena que bajaba de allá arriba de Cal... que pienso que debía sentirse muy marginada [con las compañeras de escuela], porque vestía diferente de nosotros, hablaba diferente que nosotros, tenía un hablar muy “pagès”, tenía otro carácter, muy cerrada, muy tímida...

—Y cuando venían aquí [al mercado]: “¡mira, ya vienen ‘els pagesos’ de La Miana!...”.

—¡Mira, vienen los de Sant Ferriol!; venían toda una fila de gente con sus burros cargados de cosas.../... [al mercado].

—Sí, se notaba mucho la diferencia en el habla, y en el vestido...

—Tenían otras palabras que se notaba mucho que eran “de pagès”...

—Yo recuerdo que la gente de La Miana, que venían cargados aquí el

martes [día de mercado en la villa], ¡me gustaba verlos!, con el burro, ¡un espectáculo aquella gente!; eran “pagesos”, y se les veía diferentes de nosotros. Y te advierto que entre ellos había una unión que entre nosotros aquí en Besalú no ha habido nunca.»

(Besalú, Garrotxa, 20-32, grupo de jóvenes.)

Nuestros informantes constatan la existencia de una neta diferencia entre la gente «de poble» (es decir, de villa o ciudad) y la gente «de pagès». Se parte de una disparidad ecológica, de modo de vida y de sistema de valores también, para fundamentar una contraposición de identidades. Desde otra perspectiva, un informante campesino pone de relieve la solidaridad practicada entre las casas «pagesas», una armónica reciprocidad entre iguales, en contraste con la insolidaridad demostrada por los vecinos del «poble» (10).

«Parroquias “de pagès” como Gurb y Malla, estoy seguro de que si hay un entierro va todo el mundo, de cada casa; si hay cincuenta casas, de las cincuenta casas va alguien [ocasión para mostrar la solidaridad entre pares]. Ahora que en Tona, que ya es un pueblo industrial y eso, irán los parientes, los amigos y nadie más... Parroquias “de pagès” como Gurb y Malla sí, porque como no hay núcleo de población, pues *se consideran vecinos todo el término.../...* En sitios como Gurb es todo un “veïnatge” [vecindario], todo una parroquia, *todas las casas son iguales*, lo mismo; y, en cambio, aquí [en la parroquia de Tona] hay dos tipos diferentes, los del “poble” y los “de pagès”..»

(Tona, Osona, 54, Vc, B.)

Desde una perspectiva semejante, un grupo de jóvenes hacen referencia al contraste observado en el sistema de valores, en este nivel más general de la dicotomía, entre las gentes «de poble» y las «de pagès».

«“A pagès” se habían conservado mucho más las tradiciones que no “als pobles”... [ciudades-villas]. El habla y muchas otras cosas, se había conservado mucho más “a pagès” [y con el habla algunas de las esencias de la catalanidad, en busca de las cuales se apresuran hoy los fines de semana y vacaciones los habitantes del área de Barcelona].

—Y también otra cosa, “a pagès” se van conservando siempre las mismas familias, que al “poble” un día hay unos y mañana otros, que vienen de fuera, emigrantes, y se cambian más las relaciones que “a pagès”... [menor solidaridad vecinal, relaciones más impersonales, es el tributo a pagar por vivir en la ciudad].»

(Navès, Solsonès, 20-30, grupo de jóvenes.)

Ahora, un informante de origen campesino se queja del estereotipo negativo que sufre el «pagès» visto desde la ciudad. Al mismo tiempo, hace una aproximación al tema más sutil que la del propietario de Tona, mostrándonos cómo en realidad el

(10) A este nivel estructural, en contraste con los vecinos de la villa, todos los «pagesos» son iguales, no existen entre ellos jerarquías, se desvanecen las diferencias de *status* que separan a propietarios de masoveros, las cuales, como se ha descrito páginas atrás, sustentaban la escisión de la comunidad local en dos facciones irreconciliables. Claro que resulta que quien así razona es un individuo perteneciente a la élite de los propietarios.

prejuicio anti-«pagès» lo sufre el masovero (el verdadero campesino en la práctica), y no los propietarios ricos, aunque ellos también vivan «a pagès».

«Antes había mucha mofa, mucha ironía no demasiado sana: ¡aquí va un pagès!, ¡mira qué pagès!; a uno que le querían insultar le decían: “¡pagès, pareces un pagès!”. Quiere decir que “el pagès” era una persona despreciada, ignorante; una persona faltada de recursos, faltada de amistad; y claro, como había la “deria” de los que nos gobernaban en los municipios [los propietarios de las casas pairales, según se desprende del contexto de la conversación], de que “mentre hi hagi burros, nosaltres anirem a cavall” [mientras haya burros nosotros iremos a caballo]. No les interesaba que la gente se espabilase ni que aprendiese a leer y escribir, por eso pusieron tantas pegas al maestro aquél que te decía, que luchó tanto por conseguir unas escuelas nuevas para el pueblo.»

(Gurb, Osona, 78, Vv, A-I.)

Los recursos y los lazos de amistad que tanto faltaban al masovero los tenía en abundancia el propietario habitante de la casa pairal, dentro del municipio y también en la comarca, e incluso en la región.

Del análisis de la etnografía presentada se desprende fácilmente la conclusión de que, en realidad, en este nivel más general de la dicotomía vivir «al poble» *versus* vivir «a pagès» nos encontramos con la oposición, generalizable a otras regiones y países, entre el modo de vida campesino y el modo de vida ciudadano.

Dicotomía campo : ciudad que, en este caso, resulta matizada por el hecho de que en la región quien trabaja la tierra, el campesino, no vive por lo general en pueblos (agrupados), sino en masías («cases de pagès») rodeadas de sus campos, corrales y animales domésticos de todo tipo. Y por otro hecho, a saber, que en medio de los «pagesos» moran también algunos ricos propietarios rentistas, ya sea temporal o permanentemente.

De manera que aquí nos encontramos con una situación algo más compleja que la simple dicotomía campo : ciudad. El concepto «poble» añade un matiz intermedio a esa yuxtaposición ecológico-simbólica. En un extremo de la escala tendríamos en esta región al conjunto de masías («cases de pagès») como genuino *campo*, mientras que en el otro extremo queda el área metropolitana de Barcelona, *ciudad* por antonomasia. En el nivel intermedio tienen su lugar múltiples «vilas», «ciutats» que son capitales comarcales o centros industriales, capitales de provincia, etc.

Desde la perspectiva del campesino, el concepto «poble» se vincula semánticamente a «villas» y pequeñas capitales comarcales. En el «poble» viven los trabajadores de las fábricas y servicios, los comerciantes, los trabajadores de «cuello blanco», los profesionales. «Poble» es el lugar adonde él va a hacer el mercado semanal; donde, por lo tanto, se abastece de los productos y servicios que no puede encontrar en su masía o pequeño núcleo parroquial, y donde coloca o vende los excedentes de la explotación agraria.

El habitante del «poble» mira con condescendencia y cierto desdén al «pagès» palurdo y gañán. El «pagès», que no tiene un pelo de tonto, le devuelve la pelota echando en cara a sus detractores no saber de la misa la media, de incapaces de sustentarse si no fuese por lo que producimos nosotros los «pagesos». De manera que no deberá sorprendernos observar cómo el «hereu» de una casa «pagesa» rechaza casarse (o sus padres y familia por él) con una «noia de poble»; ¡qué iba a hacer una pobre chica «de poble» acostumbrada a trabajar en la fábrica en una «casa de pagès»! Sin embargo, las circunstancias varían y el prejuicio actúa en dirección contraria al

invertirse la relación asimétrica. Ese mismo «hereu» tiene ahora dificultades sin cuento para encontrar una mujer que quiera casarse con él y vivir «a pagès», entrar como «jove» en una casa donde viven también suegros y cuñadas; con más motivo si está acostumbrada a la fácil vida «de poble». Son dos modos de vida y, por lo tanto, dos maneras dispares de valorar las cosas, dos cosmovisiones de alguna manera ajenas la una a la otra. Más adelante veremos el mismo estereotipo de nuevo en acción al analizar en su nivel más general la dicotomía campo : ciudad, en la contraposición dialéctica entre «xavas» y «pagesos»-comarcanos (apartado 2.6.1).

2.3. EXPRESIONES DE LA IDENTIDAD LOCAL

En la afirmación del nosotros local, que podría ser comarcal, regional o casual, se manipulan múltiples elementos. Los siguientes componen una muestra relevante de los que iremos encontrando: la fiesta como primero y principal, rasgos lingüísticos diferenciales, fòlklore, elementos del paisaje o la ecología, modos de vida, estereotipos y atribuciones, historia, monumentos, derechos colectivos, etc. Todo puede ser igualmente válido y relevante, desde la perspectiva de los actores, para la afirmación de un *nosotros* en el mantenido pulso y lid ritual-simbólica con los otros *nosotros* rivales. Y el derecho inalienable que da el haber nacido, claro, el ser *hijo del pueblo*, en expresión popular. Pero sería equivocado el intento de determinar cuál de los elementos tiene más o menos importancia o peso específico; la concreta manipulación dialéctica de ellos dará lugar a múltiples combinaciones, eternos matices y variados énfasis según qué sea lo que el individual o colectivo actor quiera destacar.

Como siempre, entraremos de la mano de nuestros informantes en este complejo campo de la afirmación de identidades locales, de las cuasi infinitas expresiones en las que se manifiesta el nosotros local. Indago frente a mis informantes los matices significativos de la expresión «fills del poble».

«R.—Yo considero “fill de Cervera” a la persona que ha nacido en Cervera, que siente las cosas de Cervera. Y después, a los que han venido de los pueblos [de la comarca], de allá donde sea, si viven las cosas de Cervera, son tan “cerverins” como los que son “fills de Cervera” [nacidos en la ciudad]. Pero si puestos aquí, las cosas de Cervera no les hacen ni frío ni calor, no se les puede considerar “cerverins”, yo no les consideraría, vaya.../... Que tomen parte en las fiestas y que las alegren; si se hacen mejoras en la población, pues que ayuden; y que hablen bien de Cervera, y digan bien de Cervera, ¡que algunos no dicen más que pestes!»

(Cervera, Segarra, 55, Vs, I.)

«Pues igual que catalán en relación a Cataluña, que haya nacido aquí en Solsona.

P.—Entonces uno que no ha nacido aquí, ¿no puede ser solsoní? —les pregunto.

R.—Se puede sentir “solsoní”, pero no lo es... [se entabla una discusión acalorada sobre el asunto].

R.—Eso depende del sentimiento de la persona, del sentimiento de cada uno...

R.—Yo creo que lo importante es si se siente, y no si ha nacido aquí o no ha nacido.»

(Solsona, Solsonès, 23-36, grupo de jóvenes.)

Sentimiento, demostración práctica y simbólica de participar en la vida, las preocupaciones y las manifestaciones rituales colectivas. Estos son los requisitos exigibles para ser considerado como un «fill del poble», aparte del hecho incontrovertible de haber nacido. Pero hay quien pone en duda que haya más requisito que el simple y prosaico haber nacido. A la hora de la verdad, apunta el siguiente informante, queda bien claro quiénes son «els del poble» y «els de fora».

«H.—En Granyanella [su pueblo natal] han venido muchos de Cornellà, de Sabadell, y se han comprado una casa en el pueblo; pues para diferenciar hay “els del poble” y “els de fora”, es una manera fácil de...

M.—¡De dividir! —tercia su mujer.

H.—... Bueno, de “trigar” [escoger].

M.—Es que hay gente que aún no admite que venga gente de la capital y compren casas en el pueblo, son forasteros para ellos. Lo hablábamos el otro día, que si les compran una finca y les dan mucho dinero, muy bien, pero a la hora de decidir una cosa del pueblo: “¡aquéllos son de fuera, aquéllos no cuentan!”.»

(Cervera, Segarra, matrimonio, A-I.)

Con mayor razón aún si, como ocurre con algunos de los forasteros a los que se alude en la cita anterior, su foraneidad es doble: son de fuera del pueblo y son «castellans», es decir, no catalanes, inmigrantes venidos de otras regiones. Un hecho en principio tan sólidamente objetivo como el haber o no haber nacido en un lugar determinado es así igualmente susceptible de manipulación por parte de los actores, que harán o no harán hincapié en el mismo según cuáles sean sus intereses o circunstancias concretas.

Todo había ido armónicamente, en apariencia al menos, en las relaciones entre los nativos catalanes y las familias de inmigrantes castellano-hablantes vecinos de Vilaseca (Alt Empordà) hasta que llegan las primeras elecciones municipales democráticas. El desinterés de los vecinos por las mismas parece insuperable; nadie se muestra interesado en hacer una candidatura municipal. Entonces, un grupo de «castellans» cercanos al P.S.O.E. dan un paso adelante; ¡qué revuelo, ni una bomba que hubiese explotado en el pueblo! «¡No faltaría más, que ahora Vilaseca tuviese que ser gobernada por los castellanos!» Un grupo de vecinos, «vilasecans» de toda la vida y catalanes, se movilizan para tratar de remediar la situación antes de que sea demasiado tarde. Forman una candidatura libre de toda sospecha de foraneidad y... ¿quién pondremos al frente? El médico del pueblo puede ser la persona apropiada, tiene una carrera, parece ducho en política y se interesa por las cosas del pueblo. El citado médico hace un año que ha llegado al pueblo, y si bien ha nacido en Cataluña y está casado con una mujer catalana de generaciones, resulta que sus apellidos delatan su origen no catalán; bueno, no importa, porque habla el catalán... ¡Y es médico! Hechos semejantes al relatado, sin duda, se repetirían en otros pueblos de Cataluña (se trata de un caso real, aunque uso un seudónimo).

El Consistorio de Tuxent (Alt Urgell) administra extensos bosques de pinos de propiedad comunal bajo la supervisión del organismo estatal correspondiente; los beneficios de su explotación van tradicionalmente a las arcas municipales. Por tradición

se dedica este dinero a realizar mejoras en la infraestructura del pueblo y para cubrir el presupuesto municipal. En 1970 y 1971, el Consistorio decide repartir los beneficios del «aprofitament» anual entre los vecinos, en vista de que no existía ninguna necesidad importante que cubrir. Se dictan unas normas para determinar quién tiene y quién no tiene el derecho («dret») de participar en el reparto: ser hijo(a) del pueblo, tener «casa oberta i foc encès», estar empadronado desde al menos hace quince años, ser funcionario con plaza en propiedad, etc. Las discusiones entre los vecinos sobre quién tenía/no tenía derecho a una suerte se hicieron interminables; nadie estaba contento con lo que el Ayuntamiento le asignaba. Frente a tal cúmulo de problemas, el gobierno municipal toma la decisión de no volver a repetir la experiencia. Me comenta el secretario del municipio:

«Todo el mundo protestaba, ninguno estaba contento.../... el maestro y el médico también cobraron su parte, el rector también... No, por el maestro y el médico la gente no protestaba, no decían nada de eso; pero uno que le llaman el... [nombre de un vecino] nos dijo (que a mí me dio mucha rabia, porque al fin y al cabo todos somos españoles, ¿no?), dijo: “¿por qué les pagáis a esta gente, a estos castellanos que vinieron de provincias?”. ¡Coño!, ¡este hombre era de Olessa de Montserrat, llevaba aquí quince años, cultivaba tierra, pues a este hombre se le tenía que pagar! ¿Qué importaba eso de que fuera castellano?»

(Tuxent, Alt Urgell, 56, Vc, J.)

A pesar de buenas palabras y buenas intenciones, de la armonía aparente entre los vecinos, en los momentos críticos los límites entre los que son de dentro/o de fuera son marcados nítidamente. La pertenencia/foraneidad se convierte, como hemos podido comprobar en las citas anteriores, en un factor clave de negociación.

«Y “solsoní” mucho, soy muy “solsoní”, soy celoso de muchas cosas de Solsona.../... Cuando veo una persona, no le conozco los antecedentes, pero que hay personas en Solsona que podían desempeñar el cargo, ¡y ponen a un forastero!.../... Por ejemplo, aquí te viene un médico, o viene un abogado... y veo que aquí la VINTIQUATRENA (11) de la Mare de Déu del Claustre [patrona de la ciudad], que tiene un “Consell” de veinticuatro personas, y porque aquella persona, por ejemplo, va a la “sabatina” [ceremonia religiosa semanal en honor de la Virgen], o se deja ver, o mueve mucho la cola, ¡o lo siente mucho! [¡vete a saber!]. Han puesto en la Vintiquatreña a fulano de tal... Yo, según de quién se trate, estoy celoso, porque no es de Solsona, por ejemplo; y se considera que los de la Vintiquatreña han de ser de Solsona... Los estatutos que tienen ellos pueden poner lo que quieran, pero es la patrona del pueblo, ¡son los “fills del poble” los que tienen un derecho a ser elegidos más que otro forastero!»

(Solsona, Solsonès, 65, Vc, I.)

El haber o no haber nacido, los méritos adquiridos por una labor en favor de la colectividad, el *status* socioeconómico de una persona determinada, la participación en los rituales colectivos, la adecuación de la propia conducta a las normas de la co-

(11) La «Vintiquatreña» es una curiosa institución local, un consejo de ilustres «solsonins» que administra los *bienes* de la M. D. del Claustre; es decir, las donaciones que a lo largo de la historia ha ido recibiendo la Virgen de sus devotos. La pertenencia a la «Vintiquatreña» es un honor al que aspiran los hijos o vecinos de Solsona.

munidad, la apropiación de los signos externos de identidad local, etc. Todos son elementos que entran y son manipulados en ese proceso global de negociación socio-simbólica en el que se determina la pertenencia/no pertenencia a la comunidad, el grado en que una u otra se dan.

«Los de Tuxent se llaman “tuxents”, nosotros somos “tuxents”, aquí y en todas partes, porque hemos nacido aquí...»

R.—Tenemos nuestras familias, nuestras tierras, nuestras propiedades. Tenemos lo que tenemos, sea poco o mucho; tenemos la casa pairal aquí, ¡tenemos una estimación de lo nuestro!»

(Tuxent, Alt Urgell, 67-72, Vc, A.)

«¿Un buen “gosolenc”? El que tenga ganas de luchar por el pueblo cuando le necesiten; y salir cuando se ha de ir a abrir un camino, cuando hay nieve o así, “fer poble”... que los hay que se desentienden y se quedan en casa, ¡entonces aquél ya no es un buen “gosolenc” tampoco!»

(Gósol, Solsonès, 20-28, grupo de jóvenes.)

Y así hasta alcanzar la excelencia, hasta convertirse en espejo donde puedan mirarse todos los que quieran llegar a ser «buenos hijos del pueblo», un ejemplo vivo para la comunidad.

«El doctor .../... es un buen “solsoní”, porque se preocupa de la comarca, conoce toda la comarca, y siempre que se ha hecho una cosa en el pueblo él ha estado al frente.

—O el .../... [apodo de un personaje solsoní], que es el que se encarga siempre de encender el “fuet” [petardo] del “Bou” [una comparsa de las que salen por la fiesta mayor], gente muy arraigada al pueblo.

—Está también el .../... [otro apodo, éste de la casa familiar], que es el que ha recuperado de memoria una de las canciones del antiguo carnaval, y que ahora lleva su nombre...

—O el .../... [otro apodo casal], que es el que ha promovido todo para que el carnaval haya podido volver a hacerse, el que lo ha sacado adelante, y que lleva [dirige] la orquesta de aquí... [es músico de afición].

—Son gente que siempre los verás paseando por la tarde por el carrer Castell [la calle mayor de Solsona, arteria y escenario donde se desarrolla buena parte del ritual cotidiano del vivir juntos].

—Gente que conserva las tradiciones...»

(Solsona, Solsonès, 18-24, grupo de estudiantes.)

¿Cuáles son los signos y símbolos que mejor expresan esa identificación con lo local? ¿Cuáles los elementos más relevantes desde la perspectiva nativa en el proceso de negociación del individuo con la colectividad para el acceso a la excelencia en la adscripción a lo local?

«Que colabore en las cosas del pueblo; si es aficionado al fútbol, que juegue en el club de fútbol de Solsona; si le gusta cantar, que esté en el Orfeo...»

—Algunos dicen: “éste no puede hacer el carnaval porque no es de Solsona”...

—Es mucho según la persona, habrá que han nacido aquí y no se sentirán, vivirán al margen de las cosas. En cambio, otro se habrá casado con una de Barcelona, irá a vivir a Barcelona, como ha pasado a mucha gente; pero él siempre pensará en Solsona, y cuando llega la fiesta mayor vienen, y quieren que sus hijos conozcan “els Gegants”, y quieren que vayan a hacer la visita y el “besamans” a la Mare de Déu del Claustre [patrona de Solsona].../... Y esta gente siempre se sienten solsonins, aunque no vengan más que cuatro días durante las fiestas o quince durante el verano...»

(Solsona, Solsonès, 23-36, grupo de jóvenes.)

Son los ritos y símbolos clave en la exaltación de la comunidad, aquellos con mayor poder de integración.

«Una persona, si no va el día de la fiesta mayor al “besamans” de la Mare de Déu del Claustre, ¡no es solsoní! [frente a la comunidad].

—... Sea creyente o no, si el día de la fiesta mayor no va a “estimar” la Mare de Déu, al “besamans”, parece que no esté muy bien visto eso...

—Yo no voy a misa, pero al “besamans” sí. Me gusta, no sé, porque desde pequeño ya he ido con la familia, y este año he ido con un grupo de amigos... [“¿rito de paso?”].

—Es que para muchos, ir al “besamans” de la Mare de Déu del Claustre es igual que ir a la Plaza Mayor a ver “els Gegants” cómo bailan [son manifestaciones distintas del mismo sentir colectivo].»

(Solsona, Solsonès, 18-24, grupo de estudiantes.)

La introducción a los ritos comunitarios, el aprendizaje de los signos-símbolos clave de la identidad local, se produce desde la infancia. Lo escuchamos de boca de este abuelo que introduce a sus nietas en la experimentación de lo colectivo, en el conocimiento-apropiación de los *totems* comunitarios.

«Yo tengo dos nenas [nietas], que aún no tienen conocimiento; esperas que lo tengan para hacerles *tocar* “els Gegants” [¡o la imagen de la patrona en su camerino!], para *que salgan a ver* “els Gegants”. “¡Mira, hombre, no tengas miedo!”, porque generalmente lloran al verlos, ¿sabe? [las primeras veces], o si explota algún petardo. Pues más bien, les enseñas “els Gegants”.../... [o los llevan en brazos al “besamans”, a “estimar” la Mare de Déu]. Los que organizan el carnaval son gente joven del pueblo; normal, no son ni muy políticos ni muy... ¡son muy “solsonins”!, ¿eh? Eso sí, por delante de todo son “solsonins”, mucho...»

(Solsona, Solsonès, 65, Vc, I.)

La fiesta, el espacio y el tiempo festivo, son ocasiones primordiales para las manifestaciones integradoras de la comunidad, para la exaltación de los valores de la colectividad. Participar en la fiesta, defenderla, vivirla con intensidad, es lo que se espera de cualquier «fill del poble»; y puede ser el primer paso, la primera manifestación del deseo del forastero de integrarse y formar parte de la comunidad local. La fiesta es instrumento simbólico eficaz para la integración del foráneo, lo mismo que para la reafirmación de su identidad por parte de los locales.

La ciudad de Berga y su fiesta de «la Patum» es otro ejemplo rotundo de la íntima relación existente entre fiesta e identificación local. Ser «patumaire» (participar,

hacer, ser *adicto* a la Patum) es sinónimo de ser «berguedà», demostración máxima del patriotismo local.

«—Mira, éste no es “berguedà”, no ha nacido aquí, ¡pero también es un “patumaire” de cuidado!...

—¡Y “berguedà”! —reclama el aludido.

—Sí, bueno, y “berguedà” también. Yo tampoco he nacido en Berga, pero soy muy “berguedà”.»

(Berga, Berguedà, 23-36, grupo de jóvenes.)

«—Todo el mundo, cualquier “berguedà”, es “patumaire”; si es “berguedà”, ¡es “patumaire”!»

(Berga, Berguedà, 19, Vs, jóvenes.)

«—“Patumaires” son todos aquellos que se sienten, todos los “berguedans”.

—“Patumaires” son todos aquellos que hacen la Patum, o la sienten, todos los “berguedans”. Ahora que “patumaire” más “patumaire” es el que la hace, que lleva una comparsa o que la sigue.»

(Berga, Berguedà, 37-64, Vc.)

«Ser “patumaire” es ser “berguedà”, y ser “berguedà” es ser “patumaire”, porque no verás ningún “berguedà” [que se precie] que no sea “patumaire”, que no le guste la Patum... “Berguedà” es Patum y Mare de Déu de Queralt.»

(Berga, Berguedà, 34, Mc, O.)

La voluntad de convertirse en un vecino-ciudadano de pleno derecho se manifiesta al hacer propios los símbolos locales, participando activamente en los rituales colectivos. Sin embargo, una apropiación inadecuada de esos símbolos, o excesivamente prematura, burda, puede provocar el rechazo de parte de los vecinos, de los locales. ¡No es creíble conversión tan rápida a los valores locales! Antes de participar se han de conocer las reglas del juego; de lo contrario se estará prostituyendo el ritual colectivo; se demuestra una imperdonable falta de respeto por la sacralidad del mismo y, en último término, se provocaría el efecto contrario al buscado, el rechazo comunitario.

«La gente aquí sabe, pues, cuándo ha de saltar, ir detrás, cuándo ha de callar porque [la música] que se toca es sagrada, cuándo ha de dar la vuelta... Toda la Patum, desde que se comienza hasta que se acaba, tiene un ritual, pero eso lo sabe nada más la gente de aquí. Y la Patum se celebra si hay “berguedans” en la plaza, y si no hay “berguedans” en la plaza, pues aquello...

—Aquello no es la Patum, ¡es una locura completa!...

(Berga, Berguedà, 23-30, V-M, gente de un grupo de teatro local.)

«... [Aquel individuo] decía que los de La Valltan [municipio agregado recientemente al de Berga] no querían ser de Berga, y que a los de Berga les molestaba que ellos tuviesen Queralt... [dentro de su término municipal, el otro símbolo máximo de la identidad local-comarcal].

—¡Sí, pero venía el tiempo de la Patum y querían hacer la Patum!

Y entonces los de Berga, si “saltaba” [momento culminante del ritual “patumaire”] uno de La Vallldan, decían: “¡bueno, éstos sólo son de Berga cuando quieren hacer la Patum!”.»

(Berga, Berguedà, 37-64, V, grupo de media edad.)

La fiesta de la Patum es conocida en toda Cataluña; sus comparsas, bailes y parafestividad forman parte de los programas de escuelas experimentales, y en concreto de aquellas más ligadas al proceso de recatalanización escolar. Los medios de comunicación de masas y el apoyo de las entidades de gobierno regionales han sido factores decisivos en la popularización y catalanización de la Patum, fiesta singular. Se intenta convertir ritual y símbolo tan arraigadamente local en regional, en adicional dinamizador de la identidad nacional catalana. Esto ha producido un efecto que muchos «berguedans» juzgan negativo e indeseable: la masificación, la prostitución del ritual festivo por forasteros que acuden a participar en él sin conocer ni respetar en absoluto sus reglas internas. La cuestión ha encendido vivas polémicas en la ciudad, afectando al propio consistorio municipal; más de uno de los plenos ha sido dedicado a la discusión del problema.

Actuando por su cuenta, un grupo de radicales «patumaires» llegó a organizar grupos de acción en defensa de la fiesta frente a intrusos y provocadores. Debieron ser miembros de este grupo de «patumaires» quienes sembraron las calles de la ciudad con pasquines en ocasión de la Patum del 1979, en los que se hacía una seria y sutil advertencia a los *forasteros*, al tiempo que se les explicaba con intención didáctica cuáles eran las normas-reglas básicas que tenían que respetar en el desarrollo del ritual «patumaire». En el texto se dibuja una clara línea de separación entre los que son y aquellos que no son parte de la comunidad. Los folletos rezaban así en su encabezamiento:

«¡Si eres BERGUEDA, ya sabes lo que has de hacer en la plaza durante la Patum! Si eres FORASTERO, deja que te digamos bienvenido y te pidamos respeto por nuestra fiesta. A todos nos corresponde —“berguedans” o “forasters”— recuperar la Patum y frenar el proceso de degradación que está sufriendo.»

(Sigue una serie de instrucciones específicas sobre lo que se ha de hacer, cómo y cuándo. Traducido del catalán.)

Otro de los temas que ha desatado polémica local es el hecho de que familias recién instaladas en Berga se apropien de nombres y símbolos de la fiesta de la Patum para promocionar sus negocios privados. Semejante irreverencia y desfachatez, en opinión de algunos «berguedans de tota la vida», es más imperdonable si tenemos en cuenta que los supuestos transgresores son inmigrantes, «castellans». Al hecho hace referencia exacta y puntual J. Farràs i Farràs (12).

«Durante mi encuesta en la primavera de 1976, me di cuenta de que algunos “berguedans de tota la vida” se lamentaban del hecho de que gentes venidas “de fuera” a instalarse en Berga utilizaran nombres relacionados con la Patum para dar a conocer sus establecimientos. Naturalmente, ellos aludían a una tienda llamada “Els Plens” y a un bar del que veníamos de hablar [se refiere al bar “La Patum”, regentado por una familia “castella-

(12) JAUME FARRÀS I FARRÀS, *La fête de la Patum*, tesis inédita, Universidad de La Sorbona, París.

na”]. “Nadie en Berga —precisaba uno de mis informantes— había osado jamás aprovecharse de nada de la Patum para obtener un beneficio personal, porque la Patum es patrimonio de todos, y nosotros, los berguedans, nosotros eso lo sabemos todos (y lo respetamos)”.»

(Traducido del francés.)

Ahora bien, no son solamente los símbolos, rituales y elementos festivos los sustentadores-dinamizadores de la identidad local, aunque sean de los más prominentes.

«Mi padre es carpintero, y le gusta trabajar con cosas de hierro; pues no sé por qué, pero le he visto hacer cientos de Mares de Déu del Claustre; en vez de hacer otra cosa, ¡él hace [imágenes de la] Mare de Déu!...

—Muchas familias, que no tienen ningún tipo de imágenes en casa, que puede que no sean creyentes, pero tienen una imagen de la Mare de Déu del Claustre [patrona de la ciudad]. ¡En cada casa hay una imagen o algo de la Mare de Déu del Claustre!»

(Solsona, Solsonès, 18-24, grupo de estudiantes.)

La patrona o patrono local, mediadores de la divinidad privatizados por los vecinos del pueblo o ciudad, es otro de los símbolos integradores por excelencia; más allá de creencias religiosas, credos políticos, clases sociales, orígenes y procedencias.

«Yo hice la Guerra [Civil] en el bando de los rojos, ¡y siempre llevé la Mare de Déu del Claustre en el bolsillo!, ¡y fui con los rojos! Siempre llevé escondida, dentro de la cartera, a la Mare de Déu del Claustre [una estampa]. ¿Por qué la llevaba?... ¡No sé! Porque, mira, siempre me había parecido que... ¡no sé!, *porque soy “solsoní”* y porque la estimo; no sé, es nuestra patrona.»

(Solsona, Solsonès, 65, Vc, I.)

«La Patum se ha de hacer por Corpus y en honor de la Mare de Déu de Queralt... [en las ocasiones en que excepcionalmente la imagen es bajada de su Santuario en la montaña: coronación, desastres naturales, la tradicional bajada cada cincuenta años, etc. A la gentileza de la Virgen de bajar entre sus fieles se le corresponde con una extraordinaria y especial representación de la Patum, máximo homenaje local] por cosas de Berga y nada más... Ahora que si se lo mereciese un rey, que fuese “fill de Berga”... [*sic*] ¡pero entonces se lo harían porque era “fill de Berga”, no porque fuese rey!»

(Berga, Berguedà, 37-43, Vc, G-F.)

Afirmación exagerada, pero significativa por lo que quiere expresar. De hecho, en ocasión de una visita de Franco a la ciudad se organizó, como homenaje a su persona, una representación especial de la Patum, fuera del tiempo-espacio sagrado del Corpus. La decisión del consistorio municipal suscitó viva controversia entre los «patumaires»; un número de ellos se negó expresamente a participar en la farsa o se escabulló de la manera que pudo para no verse en la obligación de transgredir las normas sagradas de la fiesta; aparte de las connotaciones políticas del hecho, evidentemente. Fiesta local, patrona, pueblo y ciudadanía se funden en una sola cosa.

«¡La Mare de Déu de Queralt es una cosa que no se puede ni tocar! Porque un día la bajaron, cuando se incendió la montaña [el bosque], y es-

cucha, porque la bajaron a la casa de un particular [un sacerdote de la parroquia], ¡hubo un jaleo, y unos gritos! [desacuerdo popular por esta apropiación individual de un símbolo colectivo]. Lo que pasa con la Mare de Déu de Queralt es una cosa muy extraña; por ejemplo, Josep, que no es creyente, ¡ahora que la Mare de Déu de Queralt no se la toques!... Es que es la patrona de Berga; Berga y la Mare de Déu de Queralt va unido; es como Montserrat para Cataluña: ¡la de Queralt, Berga, y la de Montserrat, Cataluña!»

(Berga, Berguedà, 27-34, grupo de mujeres.)

Instituciones de sabor local, personajes, monumentos, la ecología y el paisaje son también elementos sustentadores y dinamizadores de la identidad local.

«Besalú, ¿por qué lo conocen fuera? Por las piedras [el casco antiguo de la villa], el Puente Románico... Y generalmente por lo del Condado de Besalú, por la Historia...»

(Besalú, Garrotxa, 23-32, grupo de jóvenes.)

«Lo que yo siempre he oído decir es que un "banyolí" estima sobre todo a Banyoles. Para él no hay ningún pueblo en el mundo más bonito que Banyoles. ¡Y cuando le hablan del Estany ya es!.../... [pequeño lago natural que es preciado patrimonio local]. A Banyoles se la conoce por el Estany. De hecho, a un "banyolí" le conocerás [sabrás si lo es de verdad] en si dice "llac" o "estany"; no hay ningún "banyolí" que diga "llac" [lago], todos decimos "estany" [estanque, lago pequeño]. Y si alguno nos dice, aunque sea en broma, eso de: "¡esta 'bassa' [charco] que tenéis aquí!", aunque sea en broma nos duele; nos duele eso a nosotros, es una cosa que nos molesta [que desprecien nuestros más queridos símbolos locales].»

(Banyoles, Gironès, 19-45, grupo de jóvenes.)

«Eso de "vigatanisme" [todo lo relacionado con el espíritu-identidad local] yo lo asocio con los juegos florales [certámenes de poesía popular tradicionales en Vic y Cataluña], con sardanas, el Esbart de Vic, con un Balmes, un Verdager o un Collell [ilustres personajes históricos ligados a la ciudad], con toda una serie de cosas que han pasado [la Historia], el Orfeo de Vic, las cosas típicas de Vic...»

(Vic, Osona, 24-32, grupo de gente acomodada.)

«Una de las cosas que tiene más renombre aquí en Olot es la Font de la Moixina, el Ball Plà, los volcanes.../... [También] tiene mucho renombre por las fábricas de embutidos, por los talleres de santos [imagería religiosa], los talleres que fabrican santos, hay muchos, ¿eh?...»

(Olot, Garrotxa, 58, Mv, I.)

«Los de Olot hacíamos antes mucha "cantarella" al hablar...

—[Por eso] nos decían "salemas"... ¡qué salema que hace, es de Olot!.../... Había un refrán que decía "Com a Olot enllòc!" [Como en Olot, en ninguna parte].

—Sí, pero otro decía que: "D'Olot, ni dona ni porc!" [De Olot, ni mujer ni puerco; sin duda usado por quienes no eran de Olot].»

(Olot, Garrotxa, grupo de vecinos jubilados.)

La conciencia de pertenencia, las fronteras de inclusión/exclusión en la comunidad, pueden verse notablemente reforzadas en los casos en que existan bienes o derechos que pertenecen al *común* de vecinos: comunales, derechos de pastura, aguas, etcétera. La circunstancia conllevará el desarrollo de unas normas, más o menos minuciosas, sobre quién tiene o no tiene derecho al disfrute de esos bienes, y cuál es el proceso necesario para acceder al mismo. La comunidad en este caso defiende unos derechos materiales bien tangibles, para lo cual ha de reforzar sus fronteras, sus límites frente a extraños y desaprensivos.

«Es que [para tener] “el dret” éste [a los pastos de montaña] que decimos, se ha de estar empadronado y vivir en el pueblo. ¡Si no la haríamos buena entonces!, podría venir cualquier negociante [de ganados] y nos lo comería todo, ¡y los del pueblo nos tendríamos que marchar!»

(Pardines, Ripollès, 58, Vs, A.)

«Pero para tener este “dret a la muntanya”, es que es un poco complicado eso; habías de estar casado, ser hijo del pueblo y vivir aquí... si eras soltero no tenías derecho a la montaña, ¿eh?...»

(Queralbs, Ripollès, 48, Vc, A-D.)

«... Y el que venga a vivir aquí también, eso es [tiene derecho], “el fill i habitant del poble”.»

(Setcases, Ripollès, 75, Vs, C.)

El mismo informante nos habla de una ocasión en la que el «poble», actuando todos a una como compacta colectividad, defiende sus derechos frente a las intromisiones de la Administración.

«Bueno, eso pasó porque lo querían cercar [una parte de la montaña sobre la que el pueblo tiene derecho de pastura y que es, además, paso obligado para los ganados que suben a la montaña], y no pueden cercarlo, porque las pasturas son del “poble”. Lo querían cercar [el organismo estatal I.C.O.N.A.], y el “poble” un día fue y las reventó [las cercas, las destrozaron]. [Nótese el singular: es “el poble” colectivamente el que actúa en defensa de sus derechos].»

(Setcases, Ripollès, 75, Vs, C.)

Esta no es sino una pequeña muestra de las múltiples formas en las que se manifiesta el sentimiento del vivir juntos, de pertenecer a una misma colectividad local. Algunas de las múltiples posibilidades de definición de quiénes son y están DENTRO en contraste con los que quedan FUERA de la comunidad. Lo que ésta incluye y lo que excluye, y los caminos para llegar a ser considerado miembro de la misma.

2.3.1. Rivalidades interlocales. Estereotipos, atribuciones

Somos vecinos, por eso nos peleamos. Dentro del mismo nicho ecológico o ámbito político-administrativo competimos por unos recursos escasos. Al manifestar hostilidad al forastero demostramos disposición a defender nuestro espacio vital y cuanto en ello se contiene, acotamos nuestros intereses frente a la competición del rival.

En este contexto, los estereotipos intergrupales no serán sino la plasmación lingüístico-simbólica de unas relaciones conflictivas entre grupos contiguos, justificación de actitudes y conductas hostiles de un grupo hacia el otro.

Como efecto de *feed-back*, la manifestación de hostilidad hacia el grupo vecino, el desarrollo de una rivalidad interlocal, lleva a la consolidación de la identidad-solidaridad interna del propio grupo local.

«A los de Biosca, la gente de los alrededores nos tienen conceptuados como un poco “tremendos”; sí, mira, porque los jóvenes se iban a la fiesta mayor de Sanaüja, de Torà, y siempre eran los que armaban el follón. Por eso dicen que siempre hemos sido un poco “tremendos”, “blaus”, ¡la expresión es ésta! ¡Torà y Biosca siempre han tenido una pugna!...

—Aquí en Biosca tenemos esa roca enorme que está así sobre el pueblo, que parece que va a caer de un momento a otro, sobre el castillo.../... Los de los pueblos vecinos cuando pasan por aquí dicen, en plan de mofa: “Si la Roca del Castell cau, Biosca adeusiau!” [“Si cae la Roca del Castillo, ¡adiós Biosca!”].

—Y nosotros les contestamos: “El Castell ja ha caigut i Biosca no s’ha mogut!” [“El Castillo ya ha caído, ¡pero Biosca no se ha movido de donde estaba!”]; quiere decir que está bien asentado [el pueblo].

—De los de Pons decimos: “A Pons n’hi ha pocs de bons, i els que son bons no son de Pons”, y entonces los de Pons te contestan: “Els de Pons tots som bons, i els que no son bons es que no son de Pons!”.

—Así que como aquí tenemos esta roca del Castillo que parece que siempre amenaza a Biosca, dicen eso: “Biosca, vila xica i mal composta, si la Roca del Castell cau, Biosca adeusiau!”.»

(Biosca, Segarra, grupo de vecinos de mediana edad.)

Para cualquier persona que circule por la carretera nacional II, de Lérida a Barcelona, se le hará evidente el rotundo contraste existente entre las fértiles y bien regadas tierras del Urgell y las secas y áridas tierras de la vecina Segarra. El contraste es también apreciado, por supuesto, por las gentes del país, y sobre el mismo se construye un conjunto de estereotipos de comarca a comarca y de capital comarcal a capital comarcal.

«[La gente de la Segarra] es una gente economistas, sí, “estrechos” [hace la señal del puño cerrado], ¿eh? En cambio, la gente del Urgell no, porque ganan mucho, tienen cuartos, y aquella gente se los gasta. Siempre los verás en el bar, hay más vicio, más fiestas. Claro, es un sitio que tienen el agua segura, ¡y la cosecha segura!.../... Nosotros somos más trabajadores y ahorradores, aquí en la Segarra siempre lo hemos sido, más que en el Urgell.../... Hay muchos trabajadores de la Segarra que ponen cuartos [dinero] en el Urgell. El del Urgell dice: “necesito tantas pesetas para recoger la cosecha...”, y el de la Segarra se las dejaba... como ellos no se tienen que preocupar de ahorrar, tienen la cosecha segura.»

(Cervera, Segarra, grupo de ancianos.)

Se manifiesta un contraste/rivalidad entre las comarcas, y paralela o complementariamente se estereotipan mutuamente y rivalizan las capitales comarcales. Cervera pone sobre la mesa de negociación su historia, sus monumentos, sus tradiciones, su

famosa «Passió». Tàrrega muestra sus cartas fuertes: su riqueza, su floreciente comercio, su mayor cosmopolitismo. Y otra pequeña ciudad entra también secundariamente en este juego de las rivalidades: Guissona, que ha disfrutado recientemente un importante *boom* económico-industrial con el vertiginoso crecimiento de la empresa avícola C.A.G.

Es bien conocido el dicho que reza: «Els de Cervera comedians, i els de Tàrrega comercians» (los de Cervera comediantes y los de Tàrrega comerciantes). En el primer caso se hace referencia a las famosas representaciones cerverinas de la Passió, y en el segundo, a la floreciente actividad comercial de los habitantes de la vecina ciudad, que son tachados también de «judios», en clara alusión a sus prácticas comerciales.

Por el apoyo histórico que la ciudad de Cervera prestó a la causa borbónica durante la Guerra de Sucesión, mientras la mayor parte de las ciudades catalanas apoyaban la de los Austrias, los cerverienses son tachados de «botiflers» (esquirols, traidores), y con ironía se hace referencia a su pretensión de tener puerto de mar como premio real por su apoyo a la causa borbónica triunfante. En la realidad histórica parece ser que la ciudad de Cervera recibió durante unos años la mitad de los impuestos recaudados en el puerto de Barcelona, como medio de financiación de las obras de la Universidad de Cervera, que venía a centralizar todas las catalanas. Los rivales de Cervera hacen referencia irónica a si ya han conseguido o no tener el puerto de mar.

La vecina villa de Guissona, con su floreciente industria, quiere marcar distancias frente a la capital comarcal.

«No, los de Guissona no quieren ser de la Segarra, no sé por qué... Mira, es como Tàrrega y Cervera, que siempre ha habido esta cosa. Sí, mucha rivalidad, tanto en fútbol como en todo. Los de Tàrrega están luchando por conseguir el juzgado, que lo tenemos aquí en Cervera; aquí tenemos la prisión también... [partido judicial] Ellos lo querían para Tàrrega, ¡y lo conseguirán, ya verás!»

(Cervera, Segarra, grupo de ancianos.)

La competición por unos recursos limitados entre dos ciudades con semejante categoría está en la base de la rivalidad interlocal.

«Ha habido cierta rivalidad comarcal entre Guissona y Cervera, pero ahora creo que no tanto... Es que Cervera no creo que sea demasiado capital, ni de ir a comprar [la gente de Guissona va más a Tàrrega para abastecerse]. Guissona prácticamente no ha dependido nunca de Cervera, no han estado ligadas en nada; en Cervera hay un mercado, y aquí otro... solamente por los estudios, por el Instituto, vamos a Cervera... Es que Cervera siempre ha sido una ciudad favorecida por el proteccionismo oficial... Los de Guissona estamos más ligados a Tàrrega que no a Cervera, para comprar y todo eso se va más a Tàrrega que a Cervera...»

(Guissona, Segarra, 19-24, grupo de jóvenes estudiantes.)

Refiriéndose a las rivalidades mutuas de estas tres ciudades en cuestiones futbolísticas, entre los estudiantes del Instituto de Enseñanza Media situado en Cervera, etc., un grupo de jóvenes habla de «triángulo mortal». En mi personal análisis se descubren dos direcciones básicas en la rivalidad: la de Tàrrega/Cervera, como

AMBITOS DE INTERACCION E IDENTIFICACION

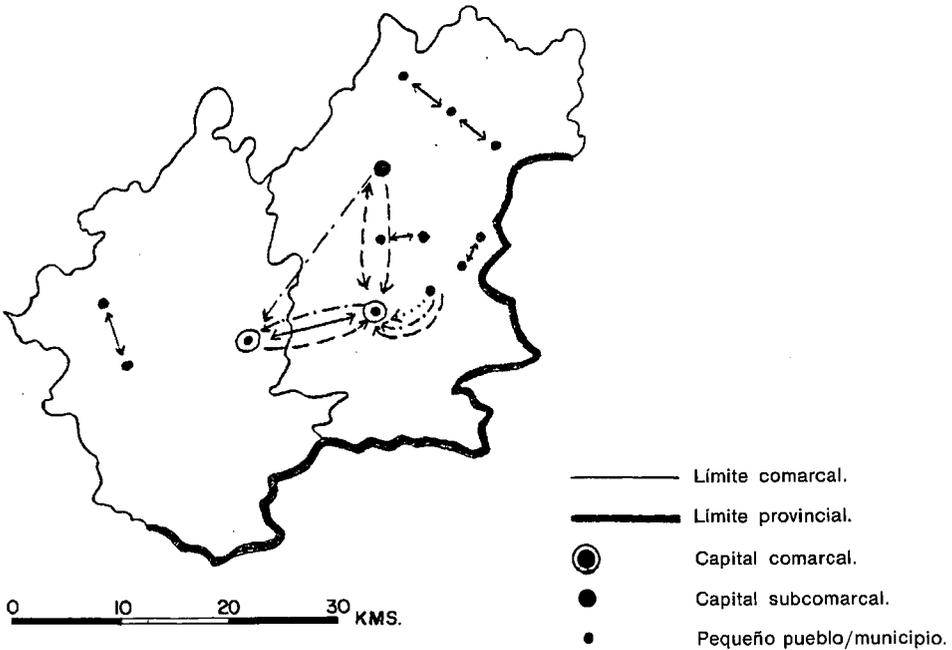
respectivas capitales de comarcas vecinas, y la mantenida entre Guissona/Cervera, o de la segunda ciudad comarcal contra la capital, a la cual quiere negar su *status* para superar su propia posición subordinada.

Para completar el cuadro de antagonismos-rivalidades aún cabe poner al descubierto otra de carácter ligeramente diferente, la del pueblo pequeño frente a la absorbente capital comarcal, por la que el primero se *rebela* contra esa relación asimétrica que lo liga a la segunda.

«Los pueblos de alrededor de Cervera tienen recelo de Cervera por ser la capital de la comarca... Los de Les Oluges no pueden ver a los de Cervera porque dicen que les robamos el agua [la ciudad se abastece en parte de recursos acuíferos localizados en el término de este vecino pueblo].»

(Cervera, Segarra, grupo gente mediana edad.)

Resumiendo, en el gráfico que sigue se ilustran los diversos patrones de antagonismo interlocal encontrados.



- ↔ Rivalidad-competencia entre iguales. Más intensa.
- ↔- - - - - Relación asimétrica que se intenta negar/superar.
- ⋯- - - - - Relación completa asimetría/dependencia.
- - - - - Relaciones comerciales.
- - - - - Relaciones político-administrativas.

(Indican dirección de la dependencia)

La constelación de antagonismos-rivalidades que nos muestra el gráfico dibuja una tipología que podría aplicarse al análisis de esta clase de hechos sociológicos en otros lugares de la geografía catalana, y española también.

a) La relación de fuerte competitividad-rivalidad entre dos ciudades vecinas que son capitalidad de diferentes comarcas. Cervera y Tàrrega, como ya he documentado ampliamente en páginas anteriores, se estereotipan-ridiculizan mutuamente manipulando elementos de la geografía, de la historia, socioeconómicos, deportivos, idiosincrásicos, etc. Ambas ciudades compiten intensamente por recursos limitados: localización del juzgado comarcal, del hospital regional, etc.

b) Pero no sólo las villas y ciudades rivalizan entre sí; a otro nivel tenemos a los dos pequeños pueblos-parroquias-municipios que compiten entre sí en las fiestas, en los torneos deportivos, por la capitalidad municipal, por los favores de la Administración. Los mozos de Biosca compiten/se pelean en las fiestas con sus vecinos de Torà y Sanauja, alternativamente, por un recurso limitado: las chicas, en los bailes locales. Tarroja y Sedó mantienen entre sí una enconada inquina que en tiempos, según cuenta la leyenda, llegó a producir un enfrentamiento sangriento, rebasando ampliamente los términos simbólico-rituales en los que suele mantenerse este tipo de rivalidades locales. (Vide, apartado 2.2 de este mismo capítulo.) Los de Sant Ramón, donde radica el importante santuario de Sant Ramón Nonat, santo al que se tiene gran devoción en esta y las comarcas vecinas, mantienen con sus vecinos del pueblecito de Portell una plurisecular disputa sobre a cuál de los dos pueblos estuvo más directamente ligada la infancia del conocido santo. Y así hasta el infinito podríamos ir presentando casos semejantes de estas bien conocidas rivalidades inter-locales.

c) La pequeña ciudad que comienza a descollar en la comarca quiere marcar sus distancias frente a la absorbente capital comarcal. Guissona, en este caso, pone en duda la capacidad económico-comercial de Cervera para desempeñar dignamente el papel de capital comarcal. Cervera reivindica en la historia y la geopolítica comarcal su papel de capital de una comarca que incluso rebasaría ampliamente los límites oficiales de la actual (13). La pequeña ciudad subcomarcal intenta parcialmente negar/superar su subordinación-dependencia de la capital comarcal, afirmando su propia autonomía, reivindicando su propia *comarca* de pueblos dependientes.

d) Los pequeños pueblos satelizados por la capital comarcal resienten profundamente la asimetría de su relación respecto a ésta, que hace expolio de sus recursos naturales y, además, intenta absorberlos o limitar su independencia local. Los pequeños pueblos se resisten a ser engullidos; sus santos protectores están con ellos y les dan la razón mediante divinas señales inequívocas. (Vide, apartado 2.2 de este capítulo.)

Pero, sin duda, no se agota aquí la multiplicidad de singulares expresiones en que alcanzan a manifestarse los siempre latentes antagonismos locales. Debemos estar atentos a nuevas manifestaciones de esta primitiva y potente energía que subyace a las relaciones entre los grupos humanos. Dentro de esta misma comarca aún he podido constatar la existencia de otro subtipo de este general síndrome. En el curso medio del riachuelo Sió se asienta un buen número de pequeños pueblecitos que forman parte de la subcomarca conocida como Ribera de Sió. Cinco de ellos mantie-

(13) Vide, apartado 2.4.3, las tesis de Guiu SANFELIU en su ensayo *Els Imprecisos Límits de la Segarra*.

nen una curiosa relación lúdico-competitiva circular o encadenada, que queda magníficamente reflejada en lenguaje poético-metafórico en el conocido dicho que reza: «Els de Tarroja gitans, a Sedó ja no ho son tant, a Riber lo pont de plata, Hostafrancs la flor del ram y Concabella la mora bella» (Tarroja, Segarra, 78, Vc, A). Todos son pueblos de semejante importancia demográfica, situados sobre la Ribera del Sió, compitiendo por los mismos recursos. Todos compiten-rivalizan contra todos, y en particular su rivalidad suele encontrarse con el más próximo vecino, como hemos documentado en un caso que afecta a dos de los pueblos de este encadenado quinteto. (Vide, apartado 2.2, pág. 82.) O este otro caso al que hace referencia un informante del Baix Empordà.

«Els de Foixà saltamarges, els de La Pera ja no ho son tant, els de Púbol carboneras y els de Ruplà la flor del ram.»

Es que en Púbol hacían carbón, eran carboneros, iban siempre negros; «saltamarges» porque tienen más «feixes» en los campos.»

(Ruplà, Baix Empordà, 42, Vs, E-A.)

Aplicando la tipología desarrollada, presento a continuación algunos ejemplos adicionales tomados de otras comarcas, a modo de ilustración complementaria del modelo:

A) «En Sant Llorenç son «piteus», en Cardona «cagasals», los de Solsona «marrucos».» El dicho popular hace referencia, respectivamente, a la fabricación de famosas indianas de tejido «piteu» en Sant Llorenç de Morunys en siglos pasados, a las minas de sal de Cardona y, finalmente, a la conocida fábula del asno colgado del campanar de la catedral de Solsona. Cardona y Solsona, dos ciudades de semejante volumen demográfico, compiten-rivalizan, entre otros campos, en la realización de un carnaval más lucido. Sant Llorenç, bonita villa montañesa del norte de la comarca, marca sus distancias y trata de limitar su dependencia respecto a Solsona, capital de la comarca, diversificando en la ciudad de Berga sus fuentes de abastecimiento comercial (tipo «C»).

Banyoles reivindica su propia comarca, fragmentando el Gironès, centrado por la capital provincial; Besalú se refugia en la Garrotxa y en su condal historia para resistir los cantos de sirena que desde Banyoles la invitan a unirse en la reivindicación de una nueva comarca frente a sus respectivas actuales capitales, Olot y Girona (tipos «A» y «C»).

Ripoll y Puigcerdà no acaban de cerrar su larga disputa en torno a la sede del partido judicial. El mismo motivo enfrenta a Solsona y La Seu d'Urgell.

B) Vulpellac y Ullastret (Baix Empordà) se exhiben mutuamente una enconada hostilidad, y mantienen un buen registro de enfrentamientos entre sus respectivas mocedades en los bailes de las fiestas mayores de los pueblos de la comarca.

Un anciano de Besalú me asegura que entre Crespià y Maià (Garrotxa-Gironès) había habido hasta sangre, no de navajas, sin embargo, sino de crudos golpes de bastón. Idéntico problema al que siempre han tenido las mocedades de Sant Jaume de Llierca y Montagut (Garrotxa), que acostumbran poner lúdico epílogo a los bailes de fiesta mayor con una animada pelea a garrotazos.

Gósol y Tuxent (Solsonès/Alt Urgell), haciendo caso omiso de las nieves, las distancias y las empinadas cuestas del Coll de la Mola, acuden puntualmente a pelearse en sus respectivas fiestas mayores. Nos lo cuentan, con la frescura estimulante del directo relato oral, un grupo de jóvenes gosolencs:

«Se ve que entre Gósol y Tuxent siempre ha habido la pugna, y la juventud siempre se peleaban, ¡no nos podían ver! Pero siempre íbamos allí a pesar de todo; por la fiesta mayor nosotros íbamos allá y ellos venían aquí a Gósol. Decían que si ibas a la fiesta mayor a Tuxent y acompañabas a una chica [¡uno de los bienes en disputa!], te corrían a pedradas.

Nosotros en Gósol decimos que aquello es “la Cuba”, porque dicen [ellos] que es tan caliente [buen clima]. Y ellos dicen de aquí de Gósol que es “la Siberia” [la diferencia en altitud es de hecho mínima: Gósol, 1.423 metros; Tuxent, 1.318; aunque ciertamente la diferencia en temperaturas medias debe ser, por otras circunstancias, más importante de lo que las diferencias en altitud pudieran hacernos pensar].»

(Gósol, Tuxent, grupo de jóvenes, 23-30.)

En el Alt Empordà, Vilajúiga y Garriguella es de siempre que «no se entienden», aseguran dos ancianos informantes. En lo de la vía del tren de Portbou, los de Vilajúiga ganaron la partida a los de Garriguella; a través del término de éste había de pasar el tren según el primer proyecto elaborado, pero no llegó a convertirse en realidad por falta de acuerdo entre los *caciques* sobre cuál había de ser el trazado que menos perjudicase sus intereses, me aseguran los mismos informantes.

«L'Armentera carbassera, Montiró carbassó i Viladamat faves i blat», reza el dicho por las tierras fondales del Alt Empordà. Ni los de L'Armentera ni los de Viladamat disputan con el diminuto vecino de ambos, entremedio de los dos, sino entre sí, pueblos de aproximada categoría. Un grupo de informantes de Viladamat razonan el porqué no se puede tener tratos con esa gente, ni con los del otro pueblo «enemigo irreconciliable» de Viladamat, Albons.

«Viladamat siempre ha sido un pueblo muy acogedor, muy hospitalario con la gente forastera.

—¡Ahora que vas a L'Armentera y nadie te saludará!; y aquí si viene un forastero enseguida todo el mundo lo atiende. ¡Vas a trabajar allá [a L'Armentera], y te fastidias de hambre! Nosotros íbamos con la cosechadora a trabajar, íbamos a Verges, ¡banquetes!; íbas a Sant Pere [Pescador], ¡banquetes!; íbas a L'Escala, ¡banquetes! Aquí en Viladamat iba medio bien, pero sólo regular; íbas a L'Armentera, ¡y ni agua!; íbas a Albons, ¡ni agua! En Albons y L'Armentera, cuando íbas a cosechar allá, ya podías llevar el fardel de casa, ¡porque si no allá no te daban nada de nada!

—¡Pues yo fui con una máquina a L'Armentera y me trataron como un rey! —apostilla un vecino de una villa de la comarca.

—¡Bueno, pero es que éste [refiriéndose al anterior] no es de Viladamat! —tercia una vecina de Viladamat, apoyando el argumento de su vecino, pero con tono un tanto irónico—. ¡Quizá sea por eso!»

(Viladamat, Alt Empordà, grupo de hombres y mujeres de mediana edad.)

C) Los de Gironella, segunda ciudad del Berguedà, se hacen valer e incluso disputan a los berguedans en lo que pudiera parecer su punto más fuerte, la fiesta de la Patum.

«Nosotros somos “berguedans”, sí, pero por la comarca, no de Berga, ¿eh? Ellos [los de Berga] se sienten “berguedans” por su ciudad, nosotros por la comarca.

—Yo creo que el “berguedà” [de Berga] es diferente, ¡un carácter cerrado!, ¡aferrado a lo suyo!, tozudos, que les cuesta organizar cosas. Y total son diez kilómetros de diferencia.

—El carácter “berguedà”, no sé si son las montañas o que están allá cerrados, porque aquí, quieras o no, está esto más abierto... Son muy cerrados, son “farrucs”, son ellos, siempre tienen que ser ellos.

—¡Nada más salen a la calle por la Patum y basta...!

—Ellos se piensan que la Patum nada más la saben hacer ellos, que siempre son más “patumaires”, que sólo son “patumaires” los de Berga.

—Pero puede que los de La Vall dan [agregado al municipio de Berga] sean más “patumaires” que los de Berga; y también los de Gironella, Puig-reig y todos estos pueblos de alrededor nos sentimos muy “patumaires”.

—Nosotros nos valemos de que a Berga no hay industria [?], no hay trabajo, ¡no hay nada!; todo el mundo cuando se retira va a Berga. Y nosotros-les decimos: “¡qué más queréis si no tenéis ni una fábrica en Berga!”. “Bueno, ahora sí que tenéis alguna, pero nada comparado con Gironella...”

—¡Hay esta guerra entre Berga y Gironella!, aquí es un pueblo de trabajar, y aquí se organizan más cosas.»

(Gironella, Berguedà, grupo de jóvenes de 18-22 años.)

Las ciudades de Manlleu, Torelló, Roda, núcleos industriales de la comarca de Osona, no esconden sus reticencias frente a la capital, Vic. Les echan en cara, por ejemplo, que hagan un Mercat del Ram con cosas exclusivamente de la ciudad de Vic, como si no existiese nada más en el resto de la comarca. La gente de Vic queda perpleja ante el *desafecto* que les demuestran las otras ciudades osonencas.

«A veces, los de Manlleu y los de Torelló tienen esta cosa contra Vic; y sí es verdad que a veces decimos la Plana de Vic, cuando tendríamos que decir la Plana de Osona, así no quedarían fuera ni Manlleu ni Torelló, sería más toda la comarca.

—En Manlleu mucha gente piensa que hay personas de Vic que son demasiado orgullosas, que dentro de la Plana nada más quieren ser ellos, como desmereciendo a los otros pueblos. [Interviene con cierta timidez una persona del grupo, que es de Manlleu.]

—Es que siempre ha sido la capital, la ciudad más grande, cabeza de partido... pero a mí nunca se me ha ocurrido decir nada contra los “manlleuencs”, o los de Roda, contra un vecino de mi casa. A pesar de todos los desafectos que hay en relación a Vic, yo creo que todo el mundo tiene el orgullo de ser “vigatà” [en el sentido general, de la comarca de Vic]. Vic, queramos o no queramos, ha sido “el bressol” literario: Balmes, Verdaguer, Sant Miquel dels Sants, y el doctor Junyent, que lo hemos tenido hasta hace poco entre nosotros.»

(Vic, Osona, grupo de «cantaires» del Orfeo Vigatà.)

En absoluto estaría de acuerdo, y manifestaría vivamente su protesta si estuviese presente, cualquier persona del pequeño pueblo de Folgueroles, por esta apropiación de la figura del gran poeta Verdaguer, cuando todo el mundo sabe que nació en Folgueroles, ¡y allí se conserva aún su casa-museo!

D) Frente a los intentos de la ciudad de Solsona por ampliar sus límites a costa de los municipios vecinos, estos últimos se resisten y luchan por mantener su independencia. Los parroquianos de Montpol, apoyados por una inequívoca intervención divina, consiguen que su recién hallado «totem» local, la Mare de Déu de Mas-sarrúbies, no les sea arrebatado por la avaricia de la capital. Los navesencs advierten que ellos son «solsonencs» (de la comarca), pero no «solsonins» (de la ciudad de Solsona), etc. (Vide, apartado 2.2 de este capítulo.)

«A nivel de pueblo, la relación [entre Solsona y Olius] es buena, todos nos encontramos en el mercado el viernes; ahora que oficialmente, a nivel de ayuntamientos, la relación no es muy buena. Los de Solsona no pueden entender de nuestros problemas porque no son “pagesos”...

—Es que Solsona, al ser la capital, ha acaparado todas las cosas.

—Antes, los alcaldes de la comarca dependían del de Solsona; este alcalde de Solsona tenía a los otros como sus subordinados, digamos, los dominaba.

—Pero el de Olius no se dejaba dominar por él, ¿eh?...»

(Olius, Solsonès, grupo de vecinos mediana edad.)

La rivalidad-competencia no solamente separa en la realidad cotidiana y en este plano simbólico a pueblos y ciudades vecinas; también separa y enfrenta «veïnats» y «pobles» (Vide, apartado 2.2.1), distintos barrios dentro de la misma villa o ciudad, «facciones» de cierta base clasista, etc. Una potente energía de fisión permea todos los ámbitos de la vida social, se muestra activa en todos los niveles de la pirámide de ámbitos de interacción. Dos citas más cierran este apartado, como ilustración de este último punto.

«En Corçà [Baix Empordà] resulta que hay el pueblo y después se han hecho unas casas nuevas [segundas residencias de gentes de Girona, Barcelona, etc.], que hay como un pueblo nuevo, digamos, ¡y se llevan un odio! Los del pueblo nuevo contra los del pueblo viejo. Mira si están así que no se pueden ver, que en el pueblo viejo hacen la fiesta, y los otros, como les hacían pagar demasiado, han querido hacer la suya aparte, ¡otra fiesta diferente!»

(Ultramort, Baix Empordà, familia local, A-I.)

En la ciudad de Solsona, a lo largo del primer tercio de este siglo, la pugna-antagonismo entre las facciones de «els de l'Ateneu» y «els de Can Pitxerada» polarizaba la vida local. Aunque los dos bandos estaban encabezados por personas de *status* medio-alto, miembros de dos ricas familias rivales, uno de los dos bandos se identificaba claramente con la gente modesta y el otro con los más ricos, con los propietarios de tierras y comerciantes. Cada una de estas facciones celebraba su propio baile de fiesta mayor, su propia fiesta; los miembros más jóvenes de ambos bandos competían duramente para ver quién conseguía atraer a sus respectivos salones de baile mayor número de chicas.

2.4. LA COMARCA, ESE PEQUEÑO MUNDO CONOCIDO

La comarca es, en el área de la «Catalunya Vella» al menos, junto a la parroquia-poble y la casa, marco de identificación arraigado entre los nativos. Aunque es una unidad de débiles límites y contenidos administrativos, por el momento, desempeña un papel importante en la dinamización-organización de la experiencia y acción de los nativos. A diferencia de otros marcos de identificación regionales (la parroquia, el «veïnat-barri», etc.), con el paso del tiempo y el radical cambio de las circunstancias socioeconómicas no ha visto globalmente menoscabada su funcionalidad y virtualidad, sino que las ha mantenido y, en algunos aspectos, incluso las ha ampliado.

La entidad de la comarca en Cataluña, histórica y culturalmente, es un hecho remarkable, aunque, evidentemente, no sea único de esta región. Su posible funcionalidad como unidad administrativa intermedia en la organización sociopolítica de Cataluña, partiendo de una amplia autonomía, es muy valorada entre los grupos políticos nacionalistas y los sectores de la población que habitualmente siguen y votan a los mismos. La postergación de la comarca como unidad administrativa, y el mantenimiento en toda su virtualidad de las demarcaciones provinciales, es y ha sido uno de los motivos principales de desacuerdo con el Estatuto de Autonomía por parte de los grupos nacionalistas más radicales.

Frente a la provincia, conceptualizada como demarcación administrativa impuesta por y para el centralismo, que intenta difuminar la realidad nacional catalana, se exalta y reivindica la comarca como ámbito territorial acorde con el espíritu del país y sus gentes, más racional económico-administrativamente. En realidad, se ha convertido en símbolo romántico de un país que anhela una profunda y real autonomía.

«Claro que no se puede hablar administrativamente de la comarca de la Segarra, porque sobre el papel no existe, pero cuando nos reunimos para estudiar nuestros problemas nos reunimos los de la Segarra, cuando los curas quieren hablar de sus problemas, se reúnen los de la Segarra.../...»

(Cervera, Segarra, 38, Vc, K.)

Ciertamente, y más aún, una revista local de Cervera que se publica desde hace décadas lleva el nombre de *La Segarra*; en los últimos años, los sardanistas de la comarca se reúnen en un «aplec» itinerante, para no levantar susceptibilidades en los demás pueblos comarcanos, que recibe el nombre de «Aplec de la Segarra» (el que organizan los sardanistas de Lérida recibe el nombre de «Aplec de les Terres Lleidatanes»). Ejemplos similares podríamos encontrar en el resto de las comarcas.

«.../... Ahora se exalta la comarca como contraposición a la provincia... Eso de «Les Terres Lleidatanes» es una expresión [eufemismo] para no decir Lérida. Y nosotros, «El Grup d'Estudiosos de les Terres Lleidatanes», por no decir Lérida también [o la expresión rebuscada de «les comarques gironines», para evitar referirse a la provincia].»

(Cervera, Segarra, 35, Vc, L.)

El siguiente informante abunda en la misma cuestión, y hace referencia a algunos elementos que subyacen al concepto de comarca.

«Por aquí la gente normal [común] es más de la comarca que de la capital de provincia, se sienten más de la comarca, ¡Barcelona está muy le-

jos! Yo creo que de la provincia la gente tanto les da ser de Barcelona como ser de Gerona, la mayoría; los propietarios porque tienen una casa y unos propios aquí [en la comarca]; pero incluso los masoveros, que les podrían dar una finca más grande y buena fuera de la comarca, ¡pero ellos quieren estar en la comarca!, siempre han vivido aquí, tienen las raíces aquí [“els arrels”], los conocidos... Un poco de sentimentalismo sí que hay, y también que los trabajos son diferentes en cada comarca, el clima, los cultivos... No quieren cambiar o lo ven difícil de cambiar. Como un conocido mío de Solsona, que le propuse hace un tiempo comprar una finca muy buena aquí, una buena oportunidad, pero él dijo que “¡quería oír las campanas de La Seu de Solsona!”»

(Olvàn, Berguedà, 62, Vc, B.)

La frase con la que concluye su razonamiento el informante muestra, mediante una acertada imagen poética, cuáles son los contenidos vivenciales y afectivos que encierra la comarca, ese «pequeño mundo conocido», como la he denominado en el titular del apartado; ámbito de convivencia donde aún son posibles unas relaciones libres del impersonalismo de los grandes núcleos urbanos. Modos de vida comunes, relaciones *cara a cara*, costumbres e idiosincrasia compartidas, un nicho ecológico a veces netamente diferenciado del vecino, etc., son elementos que se combinan para hacer de las comarcas de la variada geografía física y humana de la «Catalunya Vella» un abigarrado conjunto de plurales y singulares «pequeños mundos».

Sin embargo, la falta de un explícito reconocimiento político-administrativo para la comarca, y los casi dos siglos de los *provincialismos*, parecen haber dejado un hondo rastro. Al nivel más espontáneo o directo de autoidentificación, frente a la escueta pregunta ¿de dónde es usted?, pocas son las personas que hacen referencia a la comarca y, en cambio, son mayoría las que nombran la provincia. Esta es, al menos, la conclusión que se desprende de los datos de la encuesta (14).

PREGUNTA 54

Si encontrándose en Barcelona, o en cualquier otro lugar de Cataluña, alguien le pregunta de dónde es usted, ¿cómo responde habitualmente? (sólo para los catalanoparlantes)

	Dos ámbitos nombrados			
	En primer lugar		En segundo lugar	
	N.º	%	N.º	%
No sabe, perplejo, no pertinente	1	—	146	—
Pueblo, parroquia, municipio	61	20,8	17	11,5
Villa, ciudad grande	128	43,6	11	7,4
Nombra la comarca	14	4,8	14	9,5
Nombra la provincia	82	28,0	73	49,3
Referencia a ciudad próxima	6	2,0	20	13,5
Area indefinida administrativamente	2	0,7	13	8,8

(14) Vide, apéndices 6 y 6.1.

Solamente un 4,8 por 100 de los encuestados dice dar el nombre de la comarca como referencia para la localización de su lugar de procedencia, en primer término; el mismo número dice nombrarla en segundo término, lo que supone un porcentaje relativo doble del anterior, pero aún relativamente bajo, el 9,5 por 100. En cambio, observamos que una abrumadora mayoría da como referencia el nombre de su pueblo o ciudad en primer término (64,4 por 100), y el nombre de la provincia en segundo término (49,3 por 100). Claro que habría de hacerse una ponderación de estos datos, en el sentido de que algo más del 50 por 100 de la muestra catalano-hablante proviene de hábitats urbanos, desde los que, lógicamente, parece suficiente dar el nombre de la villa-ciudad para la identificación del lugar de procedencia, por ser de todos conocida.

Como contrapunto a estos datos estadísticos presentaré otros que matizan la cuestión desde una perspectiva diferente. Entre 1897-1940, de las 118 nuevas familias campesinas que me consta se instalaron en casas de las diferentes parroquias del municipio de Gurb de la Plana, viniendo de fuera del mismo, solamente una procedía de un municipio ajeno a la comarca de Osona. Entre 1940-1979, de las 93 familias de nueva instalación que se han computado, solamente ocho (8,5 por 100) provenían de un municipio fuera de la comarca (15).

En cuanto al destino de las familias campesinas que cambian de casa abandonando el municipio, observamos que entre 1897-1940 son 118 las que salen fuera, 35 dejan la agricultura y se instalan en alguna ciudad de la comarca, de 37 no me consta su destino exacto, y solamente dos (2,5 por 100) me consta que se instalan en una nueva casa «de pagès» fuera de la comarca. Entre 1940-1979 son de nuevo solamente dos, de un conjunto de 49, las que se instalan fuera de la comarca (4 por 100).

Quizá más significativo sea observar lo que ocurre con las parejas de «fadrísterns» (segundones) de las casas campesinas, que han de iniciar una nueva vida fuera de las mismas.

Veamos. En lo que respecta a la generación «B», de 146 «fadrísterns» a los que he podido seguirles su trayectoria vital, solamente 19 se han establecido fuera de la comarca al casarse (12,5 por 100) —seis de ellos en una comarca vecina (4 por 100), 12 en el área de Barcelona (8 por 100) y uno fuera de Cataluña (0,6 por 100)—. En lo que respecta a «les filles de la casa» no herederas, de 190 a las que he podido seguir trayectoria, sólo 16 (8 por 100) se han establecido fuera de la comarca al casarse —nueve en una comarca vecina (4,5 por 100) y siete en el área de Barcelona (3,5 por 100)—. En la siguiente generación, las cosas no varían sustancialmente. De 211 «fadrísterns» a los que he seguido en su trayectoria vital, 23 (11 por 100) se han establecido al casarse fuera de la comarca —seis lo han hecho en una comarca vecina (3 por 100), 16 en el área de Barcelona (7,5 por 100) y uno fuera de Cataluña (0,5 por 100)—. En lo que se refiere a las mujeres, de las 238 sobre las que recogí información, 33 se han establecido fuera de la comarca (13,5 por 100) —10 en una comarca vecina (4,5 por 100), 19 en el área de Barcelona (8 por 100) y cuatro fuera de Cataluña (1,5 por 100).

Estos últimos datos matizan el significado de los primeros, pues nos muestran el fuerte arraigo de las familias campesinas o de origen campesino, y de sus descen-

(15) Son datos estadísticos obtenidos de la encuesta realizada en el verano de 1979 en las parroquias del municipio de Gurb de la Plana (Osona), sobre sus 236 casas-masías campesinas. Los datos de esta encuesta son comentados exhaustivamente en mi tesis doctoral *Casa, herencia y familia en la Cataluña rural*, U.C.M., julio 1982. (Vide, apéndice 5, tablas 5 a 9.)

dientes en la primera generación, al ámbito comarcal. Claro que debería tenerse en cuenta que se trata de una comarca notablemente industrializada y equilibrada sectorialmente, así como el hecho de tratarse de un municipio situado en el centro geográfico comarcal. De cualquier manera, los datos ciertamente permiten poder seguir refiriéndonos a la comarca como ese «pequeño país» integrado y notablemente recogido sobre sí mismo. A pesar de la amplia libertad de movimientos de que disfrutaban los «fadrísters» por su posición estructural dentro de la casa y respecto a la herencia (que recibirán en metálico en la mayor parte de los casos), así como las familias campesinas «masoveras», que no poseen en propiedad casa ni tierras, observamos que de hecho se mueven en un radio geográfico limitado, que en gran manera coincide con los límites comarcales. Podemos sospechar, creo que con fundamento, que esta limitación del ámbito de movilidad geográfica sea en algunos casos explícitamente buscada, tal como indicaba nuestro personaje con aquella bonita imagen poética: «yo lo que quiero es poder oír las campanas de La Seu de Solsona».

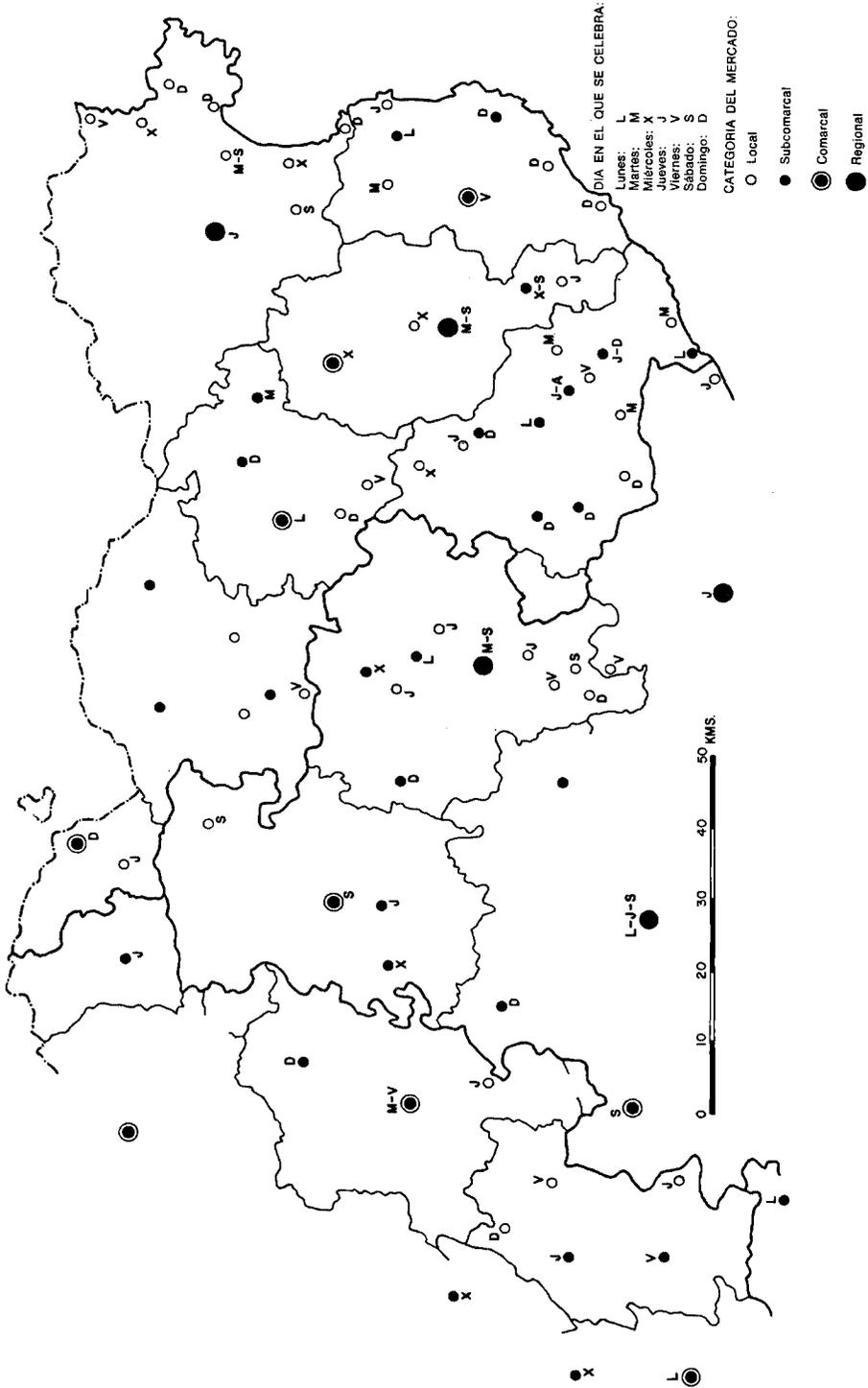
2.4.1. Integración a nivel socioeconómico: el mercado semanal comarcal

Como elemento integrador de la comarca a nivel socioeconómico ha de destacarse, sobre todos los demás, el mercado semanal. Cada semana, en cada una de las comarcas y subcomarcas de la geografía de la «Catalunya Vella» oriental, tiene lugar el pequeño o gran mercado al que concurren gentes de todos los rincones de la misma. En el nivel socioeconómico, la comarca se define fundamentalmente en función del mercado y su área de atracción o influencia. Ese fue el criterio básico que guió la labor de la comisión de ordenación del territorio nombrada por la Generalitat de Catalunya en 1933 para llevar a cabo la delimitación oficial de las comarcas catalanas.

Con el desarrollo de los medios de comunicación y los nuevos métodos de comercialización, la funcionalidad del mercado no ha disminuído; simplemente se ha visto transformada para acomodarse a las nuevas circunstancias socioeconómicas. Más aún, en algunos aspectos, la funcionalidad del mercado semanal se ha visto afianzada o extendida. En concreto, el desarrollo de los medios de comunicación ha posibilitado una más numerosa y regular asistencia de los comarcanos. Buena prueba es el mantenimiento de todos los mercados tradicionales e incluso la creación de otros nuevos de carácter local/supralocal, en la costa sobre todo y de cara a mejor satisfacer la demanda adicional creada por el turismo veraniego. El mapa que presento en la siguiente página muestra la permanencia de un abigarrado conjunto de mercados semanales, institución muy ligada a la vida de los comarcanos. Otro tanto puede decirse de las tradicionales «fires» anuales, que muchas personas podrían pensar es cosa que ha pasado a la historia; el mapa adjunto muestra que, aunque quizá transformadas en sus contenidos, aún se mantiene un abigarradísimo conjunto de pequeñas y grandes ferias por toda la geografía de la «Catalunya Vella».

El mercado semanal ha dejado de ser, en la mayoría de los casos, el lugar y la ocasión para vender directamente del campesino al consumidor los productos del campo o de la granja. En las «fires», en su mayor parte, no observamos sino la presencia demostrativa o decorativa de ganados y animales domésticos, mientras crecen los tenderetes que venden comida y chucherías, las diversiones propias de estas ocasiones o las casetas industriales. Lógicamente, estas tradicionales instituciones se transforman, pero permanecen. Las compraventas e intercambios comerciales no dejan de tener lugar, por supuesto; ahora son intercambios *invisibles*, en los que ni siquiera

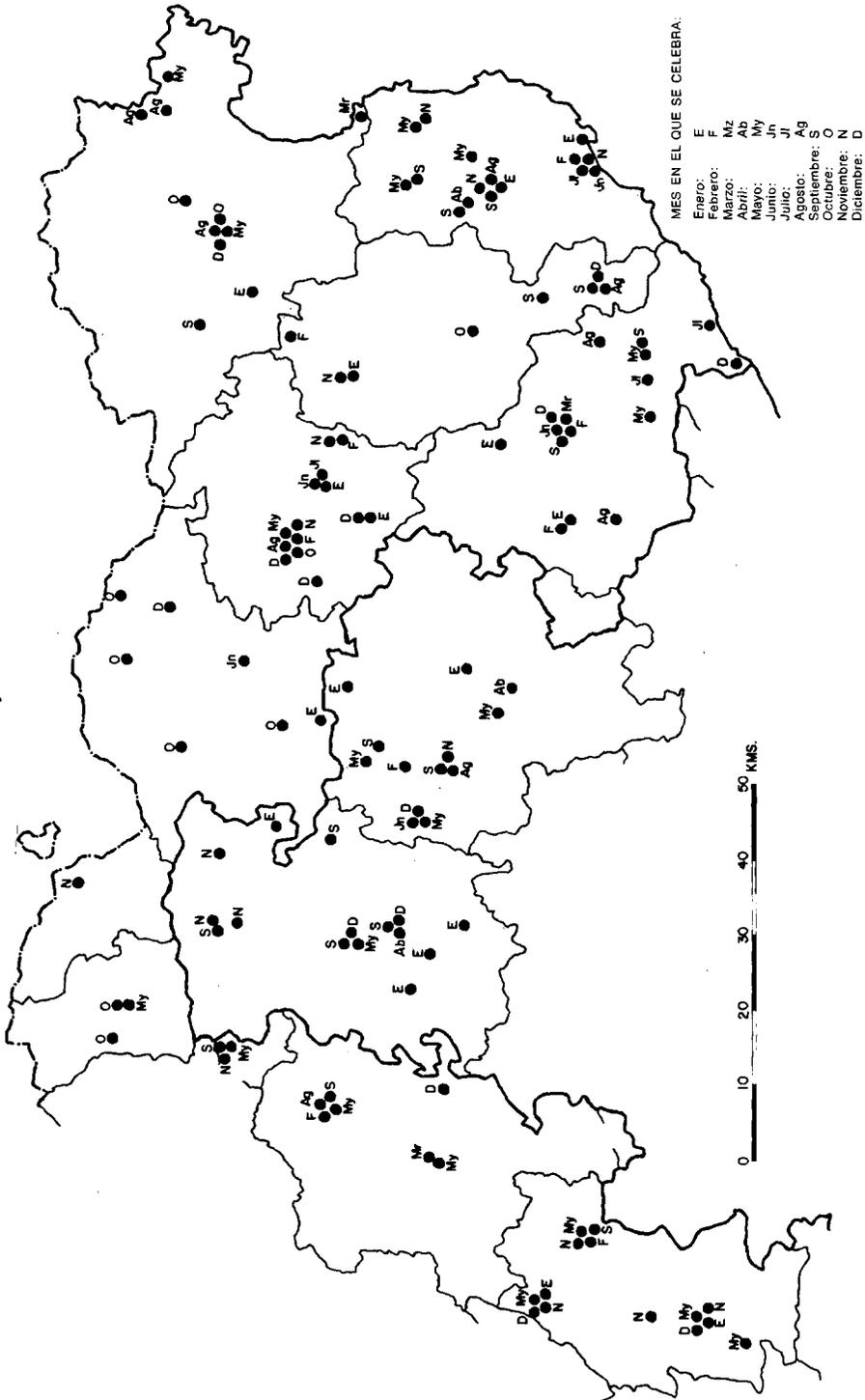
Mercados semanales



FUENTE: Trabajo de campo personal y *Calendari dels Pagesos 1983*, Barna, 1982. (Mapa de elaboración propia.)

AMBITOS DE INTERACCION E IDENTIFICACION

Ferias anuales y mercados extraordinarios



FUENTE: Trabajo de campo personal y *Calendari dels Pagesos 1983*, Barna, 1982. (Mapa de elaboración propia.)

se ve correr el dinero porque se realizan en papel bancario. Por eso que hoy más que nunca «el mercat es fà de paraula», en expresión campesina.

Pocas son las «cases de pagès», sobre todo en comarcas de población ciento por ciento dispersa, de las que no se desplacen al mercado cada semana al menos dos personas: el «amo» y la «mestressa». El desarrollo de los medios de comunicación precisamente posibilita algo que antes podía no ser viable debido a las distancias.

«Generalmente al mercado va el hombre [de la casa], pero también va la mujer, sobre todo si tienen coche; va el matrimonio o bien la hija de la casa. Una vez que llegan allá cada uno va a su aire; la mujer irá a comprar para la semana por estas paradas y las tiendas del pueblo, y el hombre se irá a un bar de éstos en los que se reúnen, y allá están charlando, haciendo sus tratos...»

(Olvàn, Berguedà, 62, Vc, B.)

Pero aunque en el momento no tengan nada que comprar o vender, ninguna gestión concreta o urgente que realizar en la capital comarcal, no dejarán por eso de ir a «fer el mercat», porque allí encontrarán amigos y conocidos que no tienen ocasión de ver durante la semana, se enterarán de los precios de sus productos y de cómo va el mercado, o simplemente disfrutarán de unas horas de esparcimiento, por cierto de las más apreciadas por los comarcanos, y más en concreto por el campesino.

La mañana del mercado es la ocasión de ocio por excelencia a lo largo de la semana, más aún si se trata de un «pagès» que vive aislado en su masía o pequeño pueblo. Por eso que hoy, más que ayer, el centro comarcal, a través de este día de «mercat» principalmente, cumple funciones que van más allá del simple intercambio mercantil: es centro de servicios, de consumo, de ocio y de relaciones interpersonales; vehiculador de contactos por encima de lo que supone el pequeño pueblo o la parroquia, más aún en un momento en el que la vitalidad de estos dos ámbitos languidece en algunos aspectos, en áreas que sufren un proceso de despoblamiento con más razón.

La mañana del día de mercado es para muchos campesinos la fiesta semanal por excelencia, de la misma manera que las ferias eran, y son aún, días de fiesta anual por todo lo alto, esperadas con interés e ilusión por todos los de la casa. El centro comarcal o subcomarcal cumple así una función integradora y dinamizadora de su área de influencia. «Anem a fer el mercat», es la expresión popular, destacando la parte activa que en el mismo juega el individuo; el «mercat» lo hacen los que asisten a él, no es algo que esté allí ya formado y en funcionamiento al margen de los individuos.

«No, no, el mercado no se perderá; es una concentración de gente que unos tienen necesidad de comprar y otros de vender; por lo tanto, se encuentran allí; no sé cómo se podría organizar de otra manera. Salen todos los que compran y venden; si uno dice que le dará tanto, usted dice: a lo mejor aquél me dará más; es como la Bolsa de Barcelona, allí hay una concentración para comprar y vender.»

(Olvàn, Berguedà, 62, Vc, B.)

Así pues, ¿a qué va la gente al mercado? Tradicionalmente, en las comarcas de población dispersa, en el área de la masía, el centro de mercado proporciona a la casa prácticamente todo lo que necesita en bienes y servicios aparte de lo que en sus tierras se produce. En el centro comarcal hacen su consulta los médicos; residen

algunos secretarios de municipios rurales; tienen su oficina bancos y cajas de ahorro; vive o tiene allá su cita el «home bó» de prestigio en la comarca; allí está el despacho del abogado y la notaría, donde el «cap de casa» habrá de ir a concertar los capítulos matrimoniales de su «hereu», o el testamento, si prefiere este último instrumento sucesorio. E incluso allí, en la capital comarcal o subcomarcal, tiene su casa o monta su improvisada consulta el curandero popular, por si alguien padece de «espatllat» o algo más complicado de lo que los médicos no suelen entender demasiado (16). El cine, la discoteca y los centros de diversión juveniles también están en la capital comarcal; hacia allá se dirigirán los domingos y fiestas los jóvenes de la comarca.

Ciertas ferias comarcales o regionales eran ocasión tradicional donde se concertaban entre las familias los matrimonios de los hijos de la casa, pero hoy esta práctica resulta anacrónica. Las ferias eran, y son aún, ocasión ideal para la contratación de jornaleros de temporada o permanentes, para la concertación entre amos que quieren enviar conjuntamente sus ganados a la montaña, la contratación de pastores, la compraventa de hierbas y pastos, el inicio o la conclusión del trato con el «masover» de una de las casas del patrimonio, etc. Además, lógicamente, de cerrarse importantes tratos relacionados con el ganado de temporada o aquel en que esté especializada la feria.

El mercado semanal en la capital de la comarca no es el único que se celebra en la misma; como bien puede comprobarse observando el mapa de mercados, existen otros a nivel subcomarcal y local que, aunque de menor relevancia, se celebran con la misma periodicidad. De la misma manera, la gran feria comarcal o regional es compatible con una plufalidad de ferias locales o subcomarcales. Los otros mercados de menor rango que puedan celebrarse en la comarca suelen hacerse en función del primero y están al mismo jerárquicamente subordinados de alguna manera; preparan el camino del comarcal, son un buen prolegómeno o remate del mismo. Aunque bien puede darse el caso de un mercado comarcal (celebrado en la capital de la comarca) que con dificultad llega a cumplir su función de tal, adquiriendo entonces los subcomarcales una notable autonomía. Es el caso del de Banyoles respecto a Girona, del de Guissona respecto a Cervera, los de Ribes de Freser y Camprodon respecto a Ripoll, o bien los de Blanes, Arbúcies y Sant Hilari respecto al de la capital, Santa Coloma. También puede ocurrir que el mercado subcomarcal ofrezca una cierta especialización respecto al comarcal: el de Montmajor respecto a Berga, el de Manlleu respecto al de Vic, o los de la costa respecto a los del interior.

El calendario de mercados subcomarcales, comarcales y supracomarcales o regionales está cuidadosamente elaborado de manera que no coincidan en una misma fecha dos mercados que puedan atraer a un mismo sector de pueblos o gentes. Las fechas de los locales-subcomarcales fijadas en función del comarcal, la de éste en función del regional y las de los regionales en función del gran mercado de la Llotja de Barcelona, que se celebra los martes.

La organización de los mercados reproduce un esquema de jerarquizada inclusión sistemática que es característico de estas comarcas de la «Catalunya Vella», como veremos más adelante en el nivel religioso-simbólico al hablar de los santuarios marianos; y en concreto en el siguiente apartado, con el caso de los santuarios de la comarca del Solsonès:

(16) Solsona es un lugar de mercado donde tiene su consulta habitual uno de estos curanderos, lo mismo que Olot, Girona y Figueras. Manresa es reconocido centro regional de esta clase de medicina o curanderismo.

la Llotja (Barcelona)

mercados regionales (Manresa, Girona)

mercados comarcales (Berga, La Bisbal, Olot, Solsona)

mercados subcomarcales (Prats de Lluçanès, Camprodón, Cassà de la Selva)

pequeños mercados locales (Llança, L'Escala, Campdevàrol)

2.4.2. Integración a nivel simbólico-ritual: "comandes" y santuarios comarcales

En la comarca del Solsonès existen seis santuarios marianos en torno a los cuales se organizan y movilizan a nivel simbólico-ritual los pueblos-parroquias de la misma y se manifiesta la religiosidad de sus gentes. No todos son de la misma importancia, si se mide ésta por su capacidad de convocatoria y área de influencia. En mayor o menor grado, todos tienen una determinada «especialización ritual».

En el norte de la comarca se encuentra el santuario de Lord, topónimo que lo es, a su vez, de la histórica Vall de Lord, valle vertebrado por la cuenca alta del río Cardener (17). A esta Mare de Déu de Lord tienen especial devoción las gentes de los pueblos-parroquias de su entorno más inmediato: La Pedra, La Coma, Guixers, Busa, Canalda, etc., que por tradición suben al santuario para celebrar los «aplecs» de los lunes de ambas Pascuas, así como a todo lo largo del año individualmente o en grupos familiares por personales «prometençes» y devoción. Además, existe otra ocasión, durante el mes de septiembre, en la que en cumplimiento de un «voto» que popularmente se dice fue hecho en ocasión de una epidemia de cólera, de la que se vieron libres los habitantes del valle, subían en procesión-romería desde sus respectivas parroquias los habitantes de la Vall de Lord. (Vide, mapa gráfico de la página siguiente.) En la actualidad, estas procesiones no salen sino desde las parroquias más cercanas al santuario; en todo caso, en ese señalado día siguen subiendo gentes de todo el valle, a pie en grupos de romeros, individualmente o en familia usando diversos medios de transporte. Cuando en otros tiempos había una necesidad extrema de lluvia, las gentes de los pueblos-parroquias vecinas (todo el «Alt Cardener») dirigían sus plegarias y procesiones hacia este santuario, y no hacia el de la Mare de Déu del Claustre, en Solsona.

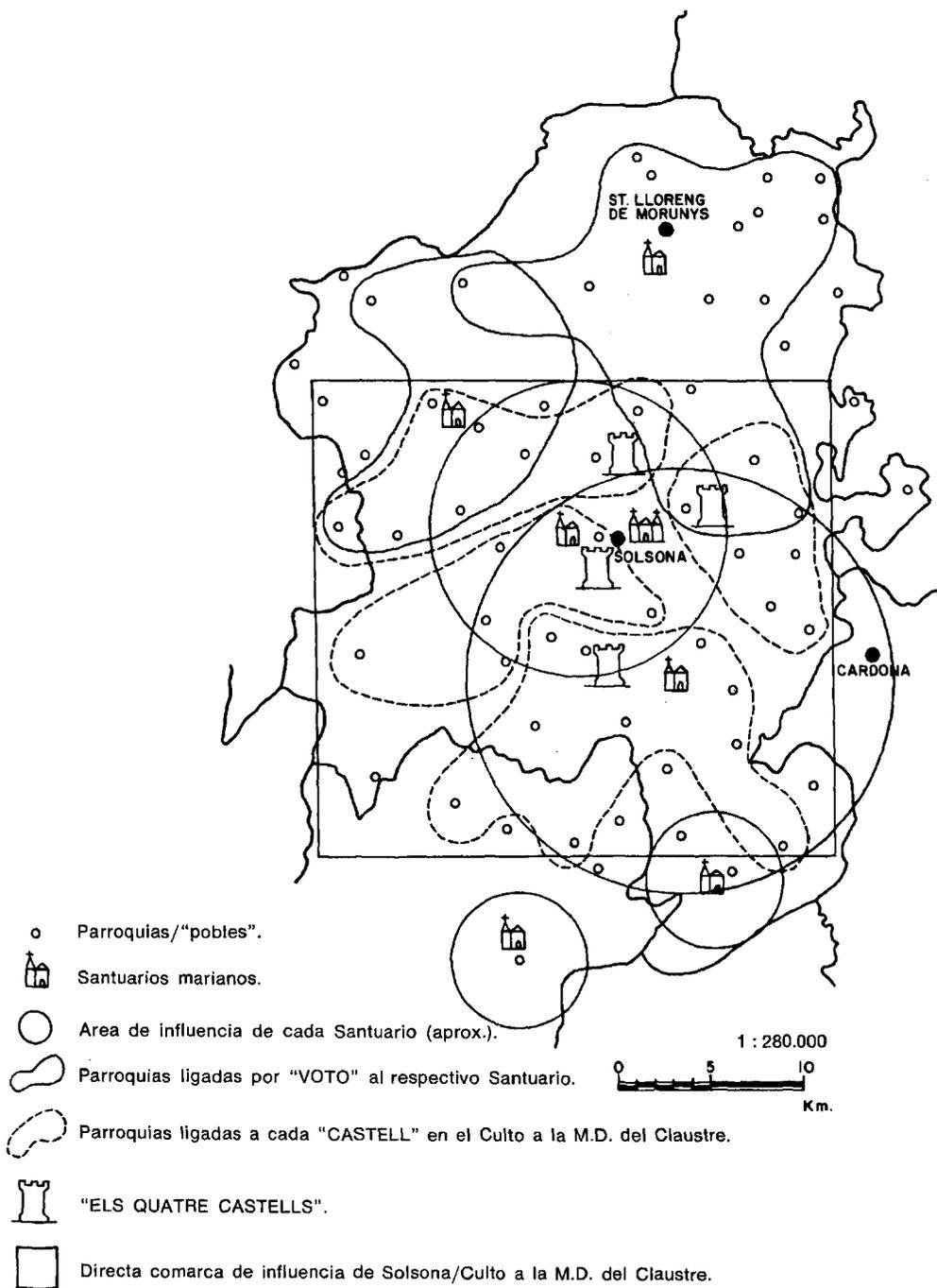
«Para pedir lluvia se va ocho días seguidos, ¡y antes de los ocho días llueve! Eso lo hemos vivido, yo mismo lo he vivido; más de una vez fuimos en procesión [al Santuario de Lord]; como necesitábamos lluvia, pues la pedíamos. Ibamos en procesión con la cruz [parroquial], dos pendones y la gente que quería ir. No, no sacábamos la Mare de Déu; se hacían las plegarias delante del altar.»

(La Pedra i Coma, Solsonès, 60, Vc, J.)

Al noroeste de la comarca, en la parroquia de Montpol, se encuentra el santuario de la Mare de Déu de Massarrúbies, al que en el mes de mayo concurren nueve parroquias diferentes («comandes») extendidas por lo que se conoce como La Ribera

(17) Se trata de una bien definida subcomarca, conocida como Alt Cardener, cuya capital es Sant Llorenç de Morunys, y que incluye también los municipios de Pedra i Coma y Guixers. En Sant Llorenç tiene lugar un mercado semanal notablemente independiente del de Solsona, en todo caso, aquellas personas que necesitan o quieren hacer un segundo mercado se dirigen más a Berga que a la capital comarcal oficial.

Areas simbólico-rituales en la comarca del Solsonès



(Mapa de elaboración propia)

Salada, subcomarca cuyas aguas son recogidas por el riachuelo del mismo nombre. Aunque se ha perdido la costumbre de acudir desde las respectivas parroquias en ordenada procesión, el Aplec de Massarrúbies sigue celebrándose tal como ordena la tradición.

*Nou comandes té la Verge
com heraldis de la gran Reina
Terrassola primitiva
fou parroquia beneïda
N'es Odèn també comanda
Timoneda i La Llena
amb Montpol, Cambrils completen*

*a l'entorn del seu Palau
cavallers per marians.
lloc humil i amagat
en quin terme s'hostatjà.
als peus del mont gegantí,
Castellar, Ceuró i Ogern
sa corona refulgent.*

(Programa de la «festa-aplec» de 1977.)

Hasta hace muy pocos años, los feligreses de las parroquias vinculadas al santuario por esta «comanda» se reunían el segundo domingo de mayo en sus respectivas iglesias parroquiales, para desde allí salir en ordenada procesión: el rector a la cabeza, «priors», cruz parroquial, banderas y estandarte; todos a pie hasta el santuario. Allí convergían las procesiones, cruces y banderas de las nueve parroquias para celebrar «en germanor» la fiesta y «aplec» de Massarrúbies. El «aplec» sigue celebrándose, pero poca gente se traslada ahora al lugar por su propio pie, usando, en cambio, todo tipo de medios de transporte motorizado. De cualquier manera, los valores de solidaridad, «germanor» y unidad de los habitantes de este pequeño valle o ribera siguen siendo reforzados ritualmente año tras año, al margen del centro comarcal.

Los santuarios de la Mare de Déu del Remei, en la parroquia del Castellvell, y el de la Mare de Déu del Miracle, desde 1901 monasterio benedictino y hoy dependiente de Montserrat, son también importantes focos que atraen la devoción popular de los habitantes del Solsonès; pero, a diferencia de los dos anteriores, no tienen una *jurisdicción* simbólico-ritual determinada. De menor relevancia es el pequeño santuario-ermita de la Mare de Déu de Pinós, en el extremo sureste de la comarca.

* * *

Ahora bien, es en torno al santuario solsoní de la Mare de Déu del Claustre que eventualmente observaremos vibrar en auténtico delirio colectivo a toda la comarca de Solsona (18), organizada y movilizada en torno a los cuatro «castells», en aquellas especiales ocasiones en las que «es treu la Mare de Déu» (se saca la Virgen) por las calles de la ciudad. (Vide, mapa gráfico de la página anterior.)

La iglesia catedral de Solsona da cobijo a tres jurisdicciones eclesiásticas diferentes: la parroquia, en la nave lateral izquierda; el santuario de la Mare de Déu del Claustre, en la nave lateral derecha, y la catedral diocesana propiamente dicha, en la nave central. Todo lo correspondiente al culto a la Virgen del Claustro y su santuario es competencia de la cofradía del mismo nombre, de la que son miembros prácticamente todos los solsonins en edad de serlo.

En 1689 fue creado un «consell» de 24 notables que, unidos a los cuatro «priors» que venían dirigiendo y administrando la cofradía en representación de los

(18) Con la excepción de los pueblos-parroquias de la subcomarca del Alt Cardener, que no se encuentran ligados al culto a la Virgen del Claustro, ya que también en este nivel simbólico-religioso son autónomos, por la gracia de su privatizada Mare de Déu de Lord.

cuatro principales estamentos de la ciudad, formaron lo que popularmente se conoce como «La Vintiquatrena», enigmática y arcaica institución que reúne a la élite estamental de la ciudad de Solsona, todopoderosa administradora de los bienes, beneficios y gracias de la Virgen del Claustro (19). Son asimismo los miembros de «La Vintiquatrena» quienes toman la decisión de cuándo y cómo «es treu la Mare de Déu», es decir, cuándo se saca a la calle en procesión la bellísima imagen románica tallada en piedra negra, tanto si es por un motivo «de alegría» (celebraciones especialísimas, inauguraciones, coronación, etc.) como si lo es por motivo «de necesidad» (pestes, guerras y, sobre todo, sequías persistentes) (20).

A continuación paso a describir minuciosamente el proceso que lleva a sacar la imagen de la Virgen y los actos que se celebran en su honor cuando lo es en una ocasión *de alegría* (la coronación canónica de 1956) y en otra, más habitual, *de necesidad* («Pregàries per la Pluja», con específica referencia a las últimas, celebradas el 25 de junio de 1958).

Después de haber sido coronada la Mare de Déu de Montserrat y proclamada patrona de Cataluña (1881), y sobre todo mirando a la comarca vecina, donde en 1916 había sido coronada la Mare de Déu de Queralt y proclamada abogada y patrona de Berga y su comarca, los solsonins pensaron, sin duda, que ya era hora de que se coronase a la suya, la Mare de Déu del Claustro. La iniciativa la toma «La Vintiquatrena» y, una vez obtenidos los permisos eclesiásticos y vaticanos correspondientes, el alcalde de la ciudad, en nombre del pueblo de Solsona y su comarca, hace el tradicional «VOT», esta vez voto de coronación, en presencia de los miembros de «La Vintiquatrena», el obispo y su capítulo, el Ayuntamiento de Solsona en pleno y los párrocos y alcaldes de los cuatro «castells» en representación de la comarca, así como notario encargado de «dar fe» en escritura pública. El parlamento del «vot» concluye con estas palabras, que resumen la tradición en relación a un importante aspecto del ritual: «.../... Os prometemos y hacemos VOTO de llevaros un día al altar mayor de la catedral, de teneros allí expuesta durante tres días, velándoos continuamente, de sacaros en procesión general y de coronaros canónicamente de la manera más solemne y espléndida.../...» (21). Así queda cumplido uno de los requisitos formales inexcusables para poder «treure la Mare de Déu».

Como paso previo en la organización de las fiestas de la coronación, previstas para finales del mes de septiembre de 1956 (y finalmente celebradas el 7 de octubre), se restaura la institución de los «priors dels quatre castells», y son encargados de organizar-movilizar las parroquias de la comarca vinculadas de alguna manera al

(19) La «Vintiquatrena» está formada por un «prior» o «administrador» y siete vocales por cada uno de los cuatro estamentos: eclesiásticos, «gaudins» (antiguamente nobles-militares, hoy personas de carrera), «artistas» o personas que viven de sus rentas y artesanos o menestrales. El presidente de la junta de los cuatro administradores, así como del pleno de la «Vintiquatrena», es el administrador del estamento eclesiástico. Cada año corresponde renovar los tres cargos de uno de los estamentos: administrador, oidor de cuentas y consultor, que serán elegidos por el pleno de la «Vintiquatrena» por mayoría de votos de entre los propuestos por los administradores (lógicamente han de ser miembros de la «Vintiquatrena» y del estamento correspondiente). De la misma manera son elegidos los nuevos miembros de la «Vintiquatrena» cuando se produce una vacante (el cargo o condición de «vintiquatré» es vitalicio, y no es inhabitual observar cómo pasa de padres a hijos y queda dentro de la misma familia), de entre los cofrades de la Virgen del Claustro.

(20) En la procesión de la fiesta mayor, celebrada en honor de la Virgen del Claustro, patrona de la ciudad, se saca una copia, no la imagen original y auténtica.

(21) Existe una interesante monografía histórico-arqueológica titulada *La Mare de Déu del Claustre*, escrita por el canónigo y antiguo administrador de la «Vintiquatrena» doctor Antoni LLORENS SOLÉ. En el libro se habla también de las fiestas de la Coronación. En la descripción de estas fiestas históricas sigo la hecha por A. LLORENS.

culto al Claustre (22). Asimismo, el alcalde de Solsona nombra las comisiones correspondientes a cada uno de los cuatro «barris» en que se divide simbólica-ritualmente la ciudad para estas especiales ocasiones, con el encargo de movilizar a los vecinos de cada barrio para que engalanen, limpien y adornen sus calles, plazas y portal correspondiente de la muralla, por donde entrarán cada una de las cuatro procesiones de los «castells» de la comarca el día señalado. Estos cuatro barrios son el primero o de Sant Miquel, segundo o de Sant Joan, tercero o de Llobera y cuarto o del Castell.

Las fiestas generales de la coronación comienzan el 30 de septiembre, con pregón callejero y repique de campanas. La administración de la cofradía del Claustre estrena para la ocasión una pareja de nuevos «gegants», y el Ayuntamiento recupera el «aguila» y los dos «aguilons» que habían formado parte del conjunto de comparsas municipales, después de doscientos años de ausencia. La gente congregada en la plaza aplaude con entusiasmo a las nuevas-antiguas comparsas, símbolos festivos por excelencia. La comitiva multicolor recorre las calles de la ciudad acompañando al pregonero: «el bou, la mulassa, el drac, l'aguila, els aguilons, els nans, els óssos, el ball de bastons, els quatre gegants i els dos gegantons». Una comitiva de comparsas acompañará también, cada cual a su respectivo *dueño*, a las autoridades del Ayuntamiento o de La Vintiquatrena cuando hayan de trasladarse de un lugar a otro durante los actos oficiales de las fiestas.

A lo largo de los cuatro primeros días de las fiestas, a partir del 30 de septiembre, son recibidas las procesiones de las parroquias titulares de los cuatro «castells» por el orden jerárquico establecido: castell de Oliu, castell del Castellvell, castell de Lladurs y castell de Llobera, un día cada una. Llegan los comarcanos con su párroco al frente, «priors» y «prioros» de la parroquia y «castell» con los cirios símbolo de su cargo, cruz parroquial, bandera, estandarte y pendones, a rendir homenaje a la Virgen del Claustre. El «barri» correspondiente a cada «castell» adorna sus calles y organiza una fiesta el día que llega la procesión comarcana, sumándose al homenaje a la patrona común.

Concluidas las procesiones de los cuatro «castells», y las correspondientes fiestas de los barrios de la ciudad, llega el momento de bajar la imagen de su camarín, siguiendo un minucioso ritual que dirige el administrador eclesiástico de La Vintiquatrena; éste «entrega en custodia» al obispo o su representante la imagen de la Virgen, solicitando del mismo la promesa verbal de devolverla a su capilla y camarín una vez concluidos los actos a los que el pueblo se obligó con su voto. Entonces comienza la «VETLLA» de la imagen, que durará tres días ininterrumpidos. Colegios y asociaciones religiosas de la ciudad, representantes de los cuatro «barris» y también de las cuatro «partides» se turnan y relevan, de acuerdo a la costumbre, en la realización de esta «vetlla», yendo y volviendo a la catedral en procesión desde sus respectivos orígenes; los habitantes de las partidas con la imagen de su respectivo santo patrón a hombros (23).

(22) Vide mapa de páginas anteriores. Es el área de más directa influencia de la ciudad de Solsona, que coincide con el área de atracción de su mercado semanal. Se trata de unas 30-35 parroquias con una población campesina 100 por 100 dispersa (viviendo en masías), agrupadas en nueve municipios (unos 2.820 habitantes en total, en 1981, además de los 6.267 habitantes de la ciudad de Solsona). La comarca se organiza-moviliza tradicionalmente para las ocasiones en que «es treu la Mare de Déu», agrupándose en cuatro «castells», con la parroquia «titular» de cada «castell» al frente de aquellas correspondientes a su «jurisdicción». Los prioros de los «castells» son vecinos de las parroquias titulares, las más cercanas a la ciudad de Solsona por sus cuatro puntos cardinales, las que ocupan quizá las mejores y más productivas tierras de la comarca, y lógicamente las más pobladas.

(23) También el territorio municipal de Solsona fuera de las murallas de la ciudad (el «vinyet») se divide en cuatro simbólicos sectores o «partides». Cada una de estas «partides»

Y así, después de estos prolegómenos rituales organizados con un cuidado *tempo*, llega el día señalado de la coronación (en otras circunstancias se trataría de la procesión general para solicitar la lluvia). La ciudad aparece profusamente engalanada en cada calle, plaza, fachada y portal. Las campanas de la catedral repican incesantemente. Frente a las puertas de la ciudad llegan ya las procesiones generales de los cuatro «castells», esperando recibir la bienvenida y su turno de entrada en la ciudad. Decenas de banderas, cruces y estandartes de cada uno de los pueblos-parroquias de la comarca. Los tradicionales «trabucaires» delante de cada procesión «galejant» (disparando cargas de pólvora con sus trabucos), anunciando la llegada de la propia procesión y saludando a las otras que arriban de cada punto cardinal de la comarca (24).

Entra la última de las cuatro procesiones y «els gegants», con el resto de la comparsa, se esfuerzan por abrir paso entre el gentío a las autoridades civiles, que desde la Casa de la Ciutat se dirigen al palacio episcopal; allí se unen a la comitiva de eclesiásticos que acompañan al obispo de la diócesis y demás autoridades de la Iglesia que asisten a la coronación. Se organiza el cortejo procesional, en el que esta vez, por razones de espacio y protocolo, no participa el pueblo llano; desde las calles y plazas hace de mero espectador. Pero esto no satisface a los «barris» de la ciudad, exigen se lleve a cabo la tradicional *procesión general*; habiendo salido la Mare de Déu del Claustre, desean que, como es costumbre, recorra las calles de la ciudad y salga fuera de las murallas, dando cara hacia el «vinyet». De manera que al atardecer, cuando los forasteros en su mayoría han abandonado la ciudad, concluidos los actos de la coronación, la imagen coronada vuelve a ser sacada en procesión, recorriendo ahora las calles y caminos acostumbrados cuando «es treu» la Mare de Déu, abierta la comitiva al público general, y así dando satisfacción a los vecinos. Un nuevo matiz a añadir a una jornada plena de rituales y simbólicas acciones.

La organización de las «Pregàries per la Pluja» (motivo *de necesidad*) sigue el mismo modelo ritual-simbólico descrito para el caso de la coronación (motivo *de alegría*), con algunas variantes mínimas. También para las plegarias en ocasión de sequía se movilizan «castells», «partides» y «barris» ciudadanos. Cuando los efectos de la sequía comienzan a preocupar son, lógicamente, los «pagesos» de la comarca los primeros en pensar en la necesidad de *hacer algo*. No tardarán en pedir a su párroco que comiencen a efectuarse «pregàries» en la iglesia parroquial, ermita o santuario local. Si la sequía persiste, el conjunto de las parroquias de las diversas sub-comarcas comenzarán a movilizarse para la realización de «pregàries» frente a sus respectivas Mares de Déu en los santuarios de Lord, Massarrúbies, Pinós, etc. Y en

tiene su santo patrón y una ermita o capilla dedicada al mismo, construida dentro del territorio correspondiente a la «partida». Son las siguientes: de Sant Honorat (al noreste, camino de Oliús), de Sant Pere Màrtir (al noroeste, carretera de Bassella), de Sant Bernat (al suroeste) y de Santa Llúcia (al sureste, en dirección a Manresa). En estas «partides» del «vinyet» viven los «pagesos» de Solsona, cultivando una tierra que, como el topónimo indica, estaba plantada de viñedos antes de la histórica plaga de filoxera que en el siglo pasado arrasó las viñas catalanas.

(24) Las procesiones generales de los cuatro «castells» y las correspondientes parroquias dentro de cada procesión, entran en Solsona siguiendo un orden ritual establecido por la tradición, de acuerdo al *status* de cada una de ellas. En esta ocasión respondieron a la convocatoria las siguientes, y por este orden de entrada: por el Portal del Pont («castell» de Oliús): Oliús, Joval, Navès, Linya, Santasusanna, Clariana y Besora; por el Portal del Castell («castell» de Castellvell): Brics, Castellvell, Santcliments, Madrona, Clarà y Pinell; por el Portal del Travesset («castell» de Lladurs): Lladurs, Els Torrents, La Llana, Montpol, Ogern, Castellar de la Ribera y Ceuró; por el Portal de Llobera («castell» de Llobera): Llobera, Miraver, Peracamps, Torredenegó, Vallferosa, Vallmanya, Lloberola, Riner, Freixanet y Sú. (Vide, Antoni LLORENS SOLÉ, *La Mare de Déu del Claustre*, Solsona, 1966, pág. 276.)

caso de necesidad extrema y generalizada a toda la comarca, se sopesará la conveniencia de pedir sea sacada en procesión la imagen de la Virgen del Claustre, que por su más alto rango en la jerarquía de las Mares de Déu comarcales es siempre la última en salir, el último recurso mediado a la divinidad frente a la adversidad colectiva.

Una informante de edad, vecina de una de las parroquias rurales de la comarca, testigo de varias de estas «pregàries per la pluja» realizadas hasta el máximo nivel comarcal, nos narra el proceso.

«Cuando había suficiente necesidad [de que lloviese] iba una comisión [de vecinos] a ver al párroco: “¡Conviene hacer plegarias para que llueva!”, le decían. Y el párroco pues se ofrecía para hacer las plegarias por la mañana y al atardecer. A la hora que se quedaba, ¡para la iglesia todos!, y a decir las plegarias, el Rosario y las letanías... santo aquí, santo allá.

Pasaba a lo mejor así un mes que no llovía, ¡y entonces ya nos poníamos más en serio!; se reunían todos los pueblos “de la contrada” [comarcada, subcomarca] y comenzaban a hacer plegarias a todas las Mares de Déu de la comarca, y las iban sacando: salía la Mare de Déu de Lord, la Mare de Déu de Massarrúbies, la del Castellvell, la del Miracle.../... ¡y venga a hacer procesiones, y venga a hacer plegarias!.../...»

Entretanto, también los «pagesos» del «vinyet» de Solsona se han preocupado de implorar a los santos patronos en sus respectivas capillas de las «partides». En vista de la falta de resultados positivos hasta el momento, toman la iniciativa de nombrar de entre ellos mismos unos «comissionats» (comisionados), generalmente gente de edad y respeto, quienes se encargarán de ir al Claustre de Solsona y solicitar de «La Vintiquatre» que se inicien las plegarias frente a la Mare de Déu de mayor rango.

«.../... La última en salir era la Mare de Déu del Claustre de Solsona, ¡y piensa que para hacer salir aquella Mare de Déu se hacían de rogar!; ahora que cuando salía, ¡agua segura!» (25).

(Navès, Solsonès, 80, Mv. B.)

La jerarquía de los hombres se simboliza-expresa en una jerarquización paralela de sus privatizados mediadores frente a la divinidad. El centro comarcal refuerza así a nivel simbólico-ritual su supremacía sobre la periferia dependiente. Y la experiencia parece enseñar, como indica nuestra informante, que las intervenciones de la divinidad ratifican este estado de cosas.

«.../... La última vez que yo estuve, que salieron todas las Mares de Déu de los pueblos, con los “priors” y “priors”, y al final salió la Mare de Déu del Claustre, ¡mira!, ¡se puso a llover que ni la procesión se pudo acabar!»

(Navès, Solsonès, 80, Mv. B.)

25) Según el autor de la monografía sobre la Mare de Déu del Claustre ya citada: «Efectivamente, la documentación existente certifica haberse obtenido siempre (al final) el beneficio de la lluvia, y haberse celebrado las fiestas en acción de gracias.» Cuando en alguna ocasión no se ha conseguido se aduce algún fallo o carencia en el estricto ritual exigido: por no sacar la imagen por las calles en procesión general, de acuerdo a lo prometido en el solemne «voto» previo, no pasó de unas gotas la lluvia que comenzaba a caer (1567); en 1822 no llueve en absoluto, y la gente lo atribuye al hecho de que durante el bienio liberal un intruso había usurpado la jurisdicción eclesiástica de la diócesis, mientras el obispo legítimo se encontraba en el exilio (*op. cit.*, págs. 108-109).

Aceptada por «La Vintiquatrena» la solicitud, formulada por los «comisionados» de las «partides» de la ciudad, de iniciar formalmente las plegarias en el Claustre, aquélla comunica el hecho al consistorio municipal, cuyas autoridades se encargarán, a su vez, de tomar las medidas necesarias para la movilización de los vecinos de la ciudad, repartidos en los cuatro barrios en que para estas ocasiones es dividida Solsona. Los ciudadanos se solidarizan con los campesinos de la comarca e inician frente a su particular patrona las plegarias en solicitud de lluvia. Nos lo narra un vecino de Solsona.

«Primero lo hace un barrio [ir al santuario del Claustre a rezar las plegarias], después el otro... hasta que han ido los cuatro, mas un día todos juntos; eso se suele hacer en una semana. La semana siguiente lo mismo con las "partides", las casas de fuera de las murallas de la ciudad, cada día vienen los de una de las partidas en procesión, llevando a hombros a su santo hasta la catedral: hacen sus plegarias, cantan "els goigs"; si es para la lluvia, "els goigs de la pluja"; si es por la peste, "els goigs de la pesta". Cuando toca hacer las plegarias a un barrio, todo el mundo cierra ese día las tiendas y establecimientos, es una cosa seria, ¿eh?...»

(Solsona, Solsonès, 54, Vc, I.)

Más adelante acuden los representantes de la parroquia titular de cada uno de los cuatro «castells» de la comarca, acompañados por los vecinos que lo deseen, en procesión hasta la catedral para rendir acatamiento simbólico de la población campesina del entorno a la patrona de Solsona, y por extensión su comarca, para suplicar su intercesión. La comarca como un todo aparece ya movilizadada por un mismo objetivo, con las miradas puestas en una misma Mare de Déu, la del Claustre.

Si mientras tanto no llueve, y la necesidad persiste y se agudiza, se ha de acudir al remedio último y supremo: pedir al alcalde de Solsona que, en nombre del pueblo, los vecinos de la ciudad y los de la comarca toda, formule el «VOT» solemne de «treure la Mare de Déu» frente a la imagen y sus administradores de La Vintiquatrena, mientras el notario toma nota para dejar constancia en escritura pública.

En cumplimiento del voto formulado, necesariamente ya, la imagen será bajada de su camarín, despojada de su corona y ropajes y llevada al altar mayor de la catedral. Allí será «vetllada» ininterrumpidamente durante tres días por representantes de barrios y partidas. Finalmente, el cuarto día llegarán las procesiones de cada una de las parroquias de la comarca, organizadas en torno a sus respectivos «castells», para por la tarde sacar la imagen de la Virgen en solemne procesión general por las calles de la ciudad y fuera de las murallas, cara a los campos del «vinyet» y de la comarca. En lo fundamental se sigue el protocolo ya descrito anteriormente para la coronación.

Si las plegarias y el ritual dan su fruto, todas las parroquias habrán de acudir nuevamente a Solsona un día determinado para participar en una procesión de acción de gracias. Los párrocos vendrán ahora vestidos con capa de color rojo (para simbolizar el alborozo y la alegría acorde con la ocasión de acción de gracias), y no de color morado, como la que traían puesta el primer día (color de pesar, de penitencia). Si antes de llegar el día de la procesión general lloviese, aunque una vez formulado ya el «vot», la imagen habrá de ser sacada igualmente en procesión, pero entonces será en acción de gracias y no de súplica.

De 1567 a 1958, la imagen de la Mare de Déu del Claustre ha sido bajada de su camarín y sacada en procesión general por las calles de la ciudad un total de 47 veces,

de las cuales ha quedado constancia en los archivos: tres veces por razón de pestes, dos por sendas plagas de langosta, dos en ocasión de guerras, cinco por celebraciones especiales («de alegría») y el resto por causa de la sequía, para solicitar lluvia. El 25 de junio de 1958 fue sacada por última vez, por necesidad de lluvia, aún fresco en la memoria el recuerdo del delirio colectivo que la ciudad y la comarca vivieron en ocasión de las extraordinarias fiestas de la coronación (26). Acuden a esta convocatoria un total de 32 pueblos-parroquias, con el resultado de que llueve ligera y desigualmente en la comarca al día siguiente y posteriores, por lo visto no a gusto y satisfacción de la mayoría. No obstante, por insistencia e imposición del criterio de los miembros de La Vintiquatrena, el 8 de julio se canta un *Tedeum* de reconocimiento, ¡aunque la fiesta-procesión general de acción de gracias no se celebra hasta el 14 de junio del año siguiente! Todo esto refleja el desacuerdo y las tensiones creadas en torno a si la lluvia caída era suficiente o no para organizar una fiesta-procesión de acción de gracias o si, por el contrario, se trataba de seguir suplicando más lluvia.

«Para dar gracias habían de venir de *color rojo*, y para pedir lluvia se viene de *color morado*, o sea, triste. Y como en unos sitios había llovido y en otros no... [había discrepancias sobre lo que había de hacerse, si pedir más lluvia o dar gracias]. ¡Unos venían de color rojo para dar gracias, y otros de color morado! ¡Aquello fue un lío!, que por eso lo quitaron después [no se han vuelto a realizar más “pregàries” desde entonces].»

(Solsona, Solsonès, 54, Vc, I.)

En el contexto de la tensión creada entre los «pagesos» de la comarca y los administradores de La Vintiquatrena, debido a un conflicto de intereses, entra en acción la dialéctica de la fisión, la energía centrífuga que da al traste con la unidad y armonía tan laboriosamente construidas por medio del complejo ritual de integración. Se manifiesta con fuerza el rechazo de las partes, de las unidades locales y subcomarcales, frente al centro acaparador.

«Un año sacaron la Mare de Déu del Claustre, pero no llovió en toda la comarca, solamente en algunos sitios. Entonces al día siguiente unos [unas parroquias] se presentaron con las banderas del color de dar gracias, y otros con las de pedir más lluvia, ¡qué lío! Entonces la gente de por aquí comenzó a decir: si tenemos aquí *nuestra Mare de Déu*, ¿por qué hemos de ir allá a rogarles tanto [a los de Solsona, a los de La Vintiquatrena] para que saquen *su Mare de Déu del Claustre?*; sacaremos *ésta nuestra* y no tendremos que ir a pedirles nada [a los “solsonins”, a los “matarrucs”]. Pues la sacamos, ¡y Mare de Déu si llovió fuerte esta vez!»

(Navès, Solsonès, 80, Mv, B.)

Aquel *nosotros* que con tanta fuerza y eficacia simbólica observamos manifestándose en las fiestas de la coronación y en anteriores «pregàries» concluidas con éxito y satisfacción para todos, vemos ahora que se fragmenta en múltiples partes

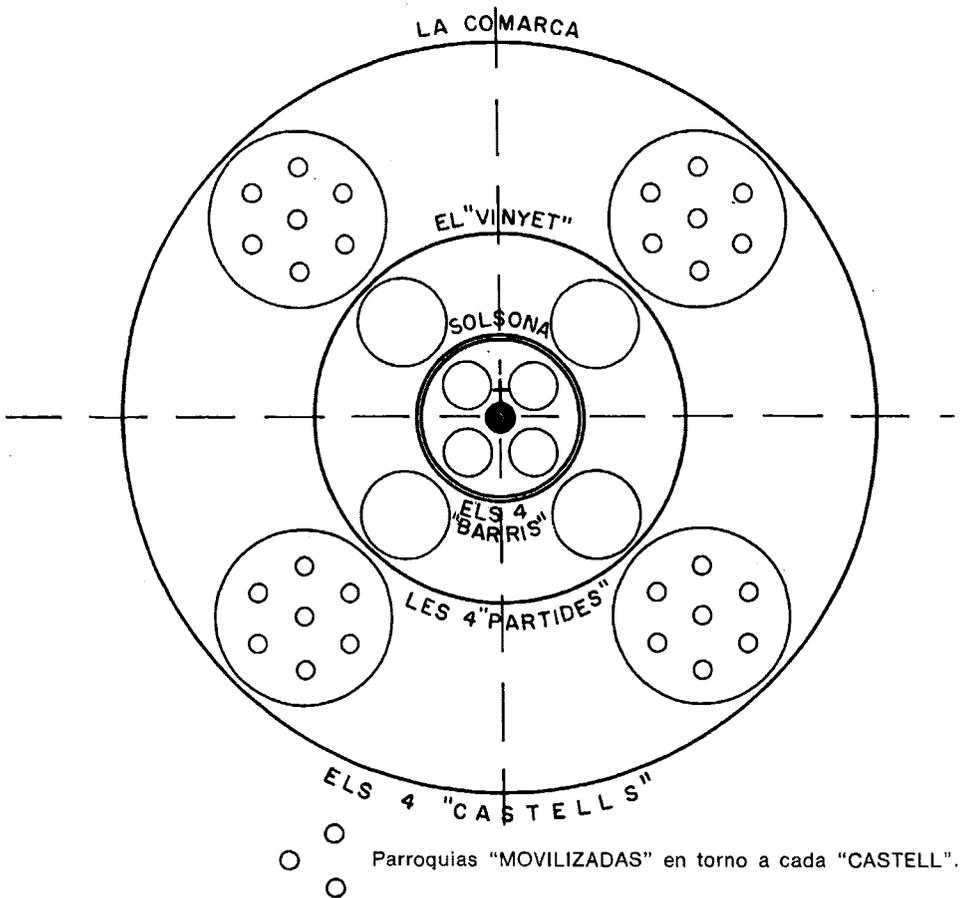
(26) En el decir de algunos de mis informantes, no se encontraba la comarca en una necesidad extrema de lluvia en esta ocasión; corolario, los administradores de la «Vintiquatrena» se precipitaron y fueron poco prudentes en autorizar tan prontamente sacar la imagen de la Virgen. Claro que, todo se explica por el ambiente de euforia colectiva que aún duraba en la ciudad después de los actos de la Coronación. Todo el asunto derivó en una brusca pérdida de prestigio de la «Vintiquatrena» entre las gentes.

en tenso enfrentamiento. La comarca se fragmenta sociológica y simbólicamente en múltiples subcomarcas y parroquias, cuyos límites muestran renovada consistencia. Las partes desafían y se rebelan contra el centro monopolizador y absorbente, haciendo gala de su especificidad, ahora en vista de la diversidad de sus intereses.

Comentario. Recapitulación

La distribución de los santuarios en la geografía comarcal, el desarrollo de fiestas y rituales colectivos en los diversos niveles del constructo comarcal que he descrito minuciosamente en páginas anteriores, la conjunción o ensamblaje de las partes en un todo armónico, o la alternativa fragmentación de ese todo en sus partes componentes, etc., no son sino manifestaciones o expresiones, en complejo despliegue ritual

Organización simbólico-ritual de la comarca de Solsona en torno al culto a la Mare de Déu del Claustre



(Gráfico de elaboración propia.)

y simbólico, de las concretas estructuras ecológicas, económicas y sociales de la comarca, del juego dinámico de intereses.

En su último libro, C. Lisón Tolosana, 1983, llama la atención sobre algunas cosas sencillas pero fundamentales en la disciplina antropológica.

«¿Qué significa todo esto? Que la fiesta [o el ritual], en su múltiple configuración, es un instrumento manipulable o ejemplo concreto de la tendencia universal a ordenar fenómenos complejos en simbólicas clasificaciones dicotómicas, tricotómicas, etc. Significa también que la fiesta [o el ritual] eleva el “nosotros”, la comunidad, a una dimensión moral, a un contexto religioso o místico.../... El “nosotros” es realmente prolífico en estructuras; a cada metamorfosis del nosotros corresponde una fiesta, y cada descripción de un tipo de fiesta conduce a la exploración de una peculiar modalidad del “nosotros”...»

(Vide, C. Lisón Tolosana, 1983, págs. 79, 82.)

El mapa del área de atracción-influencia de santuarios y devociones no hace, en muchas ocasiones, sino plasmar a nivel simbólico la realidad de un bien definido nicho ecológico (la Vall de Lord, la Ribera Salada, la Serra de Pinós); pero también sociológico: son conjuntos de comunidades locales con un común modo de vida, comunes circunstancias y necesidades; son subcomarcas, las tres citadas como ejemplo, netamente «pagesas», en contraste con el centro urbano-comercial de Solsona. La unidad simbólico-ritual manifestada por los pueblos más estrechamente ligados al culto a la Mare de Déu de Lord refleja el mercado subcomarcal de Sant Llorenç y un nicho ecológico bien delimitado. Bajo la unidad del área de más directa influencia de Solsona, la movilización conjunta y solidaria de todas las parroquias en torno a necesidades o alegrías comunes, en unión de la capital comarcal, está el mercado semanal comarcal y la compleja red de relaciones socio-económicas y comerciales que son causa-efecto del mismo.

Frente a una extrema necesidad o urgencia (sequía, peste, guerra) que directa o indirectamente afecta a todos, campesinos y ciudadanos, de una u otra parroquia, sin distinción de clases sociales, la comarca manifiesta su unidad, las partes expresan su voluntad de ser solidarias entre sí frente al enemigo-adversidad común. Parroquias rurales, subcomarcas o «castells», partidas y barrios ciudadanos, se funden en comarca que implora a su común «totem» religioso. Sin hacer dejación de su especificidad (la pluralidad de partes que forman el todo sigue encontrando su expresión a través de las complejas reglas del ritual colectivo: las procesiones de los «castells» no son sino conjuntos de diferenciadas comitivas parroquiales, la procesión ciudadana conjunto de barrios, estos barrios conjunto de calles con sus propios santos patronos, etc.), las partes manifiestan su voluntad de construir una armónica unidad en un nivel socioestructural más inclusivo, para enfrentar situaciones que claramente desbordan sus particulares recursos y posibilidades.

La aludida no-dejación de la especificidad de las partes es uno de los matices que se manifiestan más nítidamente en el desarrollo del complejo, minucioso y cuidado ritual integrador descrito para la ocasión de las celebraciones-fiestas de la comarca solsonina en torno a la Mare de Déu del Claustre; aun en los momentos culminantes del ritual colectivo siguen respetándose especificidades, manteniéndose ritual y simbólicamente la pluralidad de partes. En ningún momento observamos, tampoco en la procesión general al ser sacada la imagen de la Virgen del Claustre por las calles de la ciudad, que se disuelvan los diferenciados grupos parroquiales, de «castells» y

barrios, en muchedumbre indiferenciada. Por otra parte, debemos recordar cómo las plegarias para la lluvia, por ejemplo, comenzaban en cada una de las parroquias, seguían en los santuarios subcomarcales, e incluso ya en el santuario comarcal empiezan realizándose separadamente por parroquias-castells, barrios y partidas, antes de llegar en último término a la procesión general en la que salen todos unidos.

A la inversa del proceso de inclusión, podemos hacer un análisis de la realidad comarcal desde una perspectiva de exclusión o fragmentación sistemática. Surgen las discrepancias o tensiones a causa de intereses enfrentados y entra en acción simbólica una potente energía fisionadora. La gran patrona comarcal se convierte en simple patrona local de la ciudad de Solsona; es su *Mare de Déu del Claustre* frente a nuestra *Mare de Déu de Massarrúbies*, nuestra Mare de Déu de Pinós frente a la vuestra de Lord. Siguiendo el proceso de fisión, veremos en posteriores etapas a la parroquia de Busa (apartado 2.2) reforzar ritual y simbólicamente sus límites frente a las parroquias vecinas, procurar un tanto egoísta e insolidariamente por su propio-exclusivo bien, invocando a sus privatizadas divinidades para que libren al territorio parroquial y a sus parroquianos de pestes y toda clase de males externos. Más aún, los de «la Serra» y «el Poble» de Sant Antoni se manifiestan mutua hostilidad, hasta llegar a sancionar la división de la comunidad parroquial con la complicidad de su propio-diferente patrón, al que «sobornan» con la celebración de una particular fiesta mayor en su honor. En ocasión de tan importante necesidad o emergencia como la que trae consigo la muerte o enfermedad de un miembro de la comunidad, la casa-familia afectada espera y encuentra efectiva demostración de solidaridad en los vecinos de la parroquia, y principalmente en los de su «veïnat». Sin embargo, observamos cómo superada esa emergencia el «veïnat» se convierte en conjunto de casas de sólidos límites y preciada autosuficiencia.

De manera que la complejidad de la acción simbólica desplegada en la organización de las plegarias por la lluvia a nivel comarcal, o en ocasión de las fiestas de la coronación de la patrona común; la cuidada y sofisticada estructura organizativa-ritual de que la comarca se ha dotado para su movilización en las grandes ocasiones, no pueden analizarse o verse superficialmente como simples curiosidades arcano-folklóricas. Dejando aparte su demostrada eficacia organizativa y significativa, el montaje escénico-ritual descrito no hace sino reflejar/predicar nodulaciones clave de la estructura ecológica, socioeconómica y religiosa intracomarcal. En el desarrollo del ritual, sin duda, se transmiten eficazmente estos mensajes, a espectadores y actores, a través de elementales pero eficacísimas simbólicas clasificaciones cuatritómicas, esta vez.

2.4.3. Energía de fisión. La comarca vista desde el centro y desde la periferia

Desde el lugar central de cualquier unidad territorial o sociosimbólica, sea ésta parroquia, municipio, comarca, región o nación, se busca la máxima inclusión, la expansión máxima de los límites implícita o explícitamente reconocidos de la misma. Las posibilidades de manipulación de los elementos que sustentan estas acciones expansivas aumentarán cuando los límites sean más ambiguos o no encuentren una clara definición político-administrativa. El centro busca ampliar al máximo su «territorio de influencia». Esas acciones serán interpretadas como una agresión o usurpación por la unidad o unidades vecinas en el mismo nivel estructural a costa de las cuales la primera busca su expansión, más aún desde el respectivo centro dominante; las unidades que son o se sienten agredidas reaccionarán reforzando simbólica y materialmente sus fronteras.

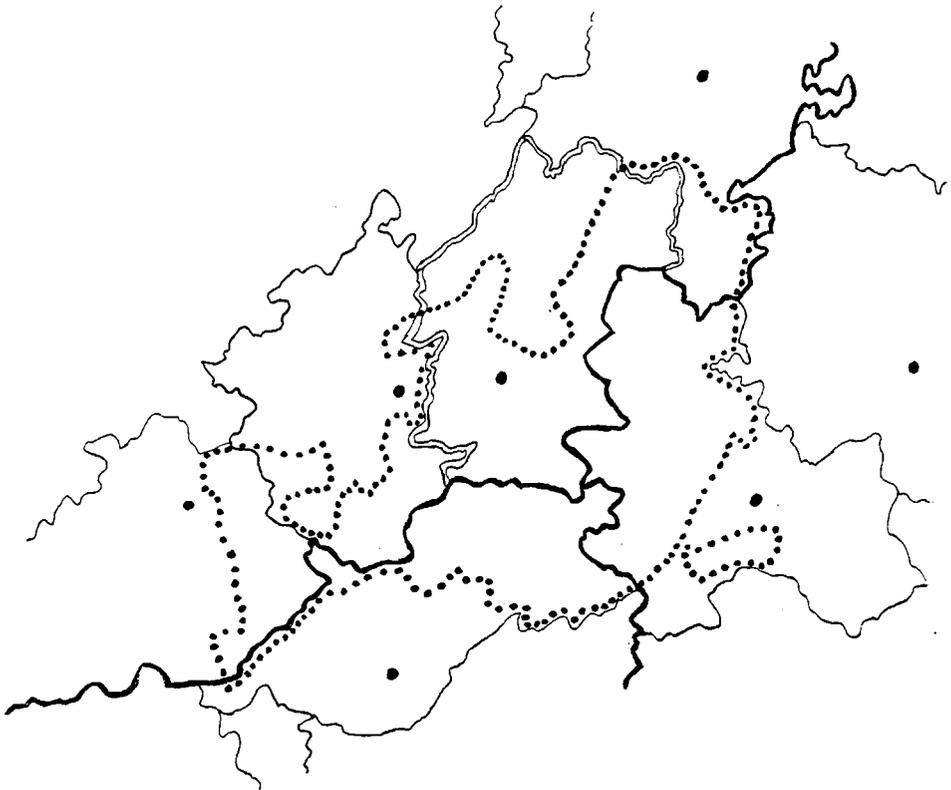
Desde otra perspectiva, observamos que desde el centro se busca siempre la sólida integración del conjunto, lo cual lleva indefectiblemente a la uniformación, a la negación de especificidad a las partes; e incluso a la negación de cualquier entidad propia a las mismas. Frente a las acciones centrípetas y absorbentes del lugar central, las partes, la periferia, se rebela y reivindica su especificidad, su relativa o absoluta autonomía respecto al todo representado en su centro. Una energía o energías centrífugas frente a la primera centrípeta. La dialéctica que enfrenta al centro con su periferia, ese tenso y continuo desafío, está presente en la vida de todos los grupos humanos.

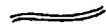
En un ensayo arqueológico-histórico sobre los límites de la comarca de la Segarra, G. Sanfeliu (Verdú, 1977) nos brinda un ejemplo ilustrativo, aun en su exagerada y un tanto delirante aplicación del principio de máxima inclusión. (Vide, mapa gráfico de la página siguiente). Tomando como punto de partida la supuesta área geográfica ocupada por las tribus ibéricas de la Lacetania, antepasados directos de los habitantes de la comarca, según el autor, y la aislada evidencia arqueológica de una lápida romana encontrada en Prats de Rei, donde aparece inscrito el topónimo «Segarra» (*municipium sigarrens*), Sanfeliu elabora los límites que considera más justos para la comarca. De acuerdo a criterios tan selectivos, la comarca de la Segarra incluiría tierras de cinco comarcas vecinas en tres provincias diferentes, teniendo en cuenta los límites comarcales definidos por la Generalitat del 36 y los provinciales actuales. De esta manera, y como remarca el autor, resulta que todas las divisiones administrativas y eclesíásticas conocidas han fragmentado («descuartizado») el territorio segarreño sin tener en cuenta aquella primigenia realidad nativa (*sic*).

De acuerdo a las conclusiones de G. Sanfeliu, la Segarra histórica, o Gran Segarra, incluiría un total de 65 municipios, en contraste con los 26 que incluye si aceptamos como buena la división comarcal de la Generalitat del 36 (27). El ejemplo resultaría aún más ilustrativo de poder disponer de apreciaciones paralelas sobre los límites de comarcas vecinas; entonces, sin duda, resultaría un verdadero laberinto de límites entrecruzados y solapados unos con otros. Ahora bien, sin necesidad de llegar a estos extremos fácilmente desechables de distorsión o manipulación de argumentos históricos, ecológicos, socioeconómicos y cualesquiera otros que puedan ser de utilidad para el objetivo perseguido, nos encontraremos con múltiples situaciones semejantes que ilustran el argumento que aquí he querido desarrollar. Más allá del contexto comarcal, un ejemplo sobresaliente lo tenemos en el polémico concepto «Països Catalans», reivindicado por grupos nacionalistas, principalmente de Cataluña, en base a criterios lingüísticos y una situación histórica concreta fijada como paradigmática:

(27) G. SANFELIU termina su ensayo con esta conclusión, que se comenta por sí misma: «Como resumen de todo lo expuesto, se llega a la conclusión de que la Segarra... (a pesar de) ilógicas divisiones burocráticas, faltadas casi siempre de una organización adecuada a las necesidades del país, sus habitantes han sabido conservar aquella tradición que los romanos resumían en el adjetivo "sigarrens", que hoy podríamos traducir por "segarreño" o habitante de la Segarra. Eso quiere decir que por encima de todas estas antinaturales divisiones, acompañadas siempre de invasiones de hombres de diferente raza, idioma, cultura y religión, avasallamientos tiránicos, caprichos dictatoriales, privación del uso normal del idioma y una gran incompreensión del hecho histórico, la tradición ha perdurado (*sic*). Podemos afirmar que mientras haya un solo hombre, en cualquier pueblo de esta zona, que al preguntarle de qué comarca es responda: "soy de la Segarra", ésta continuará sobreviviendo y su nombre será recordado a través de los siglos» (*op. cit.*, páginas finales). Esta cita debe hacernos reflexionar hasta qué punto es manipulable la historia si conclusiones tan disparatadas pueden presentarse arropadas en argumentos histórico-arqueológicos. Pero lo que desde fuera puede parecer irracional y absurdo, desde dentro quizá sea sentido como vital. Sobre este tema resulta estimulante la lectura del último trabajo de C. LISÓN TOLOSANA, 1984, sobre la obra de Vagad, cronista aragonés del siglo xv.

Límites comarcales. ¿Qué criterio?



-  Límites comarcales (Generalitat 1936).
-  Límites provinciales.
-  Límites comarca de "La Segarra".
-  ••••• La Segarra Histórica o "Gran Segarra", según G. Sanfeliu.

FUENTE: G. SANFELIU I ROCHET, *Els Imprecisos Límits de la Segarra*, Verdú, 1977. (Mapa de elaboración propia.)

todas aquellas tierras que llegaron a estar bajo el cetro de Jaime I el Conquistador. En el siguiente capítulo volveré sobre este tema.

Voy a centrarme ahora en el segundo de los argumentos que me he propuesto desarrollar en este apartado: el análisis de las tendencias centrífugas o de fisión. Consideremos algunos ejemplos ilustrativos a este nivel comarcal. Si volvemos al Solsonès, recordaremos cómo todo un valle o subcomarca, el Alt Cardener, incluido dentro de los límites oficiales de la comarca, queda en realidad al margen de la misma por los condicionamientos de la geografía, en aquellos momentos de máxima exaltación de la unidad comarcal: «pregàries per la pluja», fiestas de la coronación y culto a la Mare de Déu del Claustre, etc. También queda al margen del mercado semanal en la capital, pues hacen el suyo propio, e incluso se constata la tendencia de los habitantes del valle a desplazarse a Berga, como segundo mercado, más a menudo quizá que a su propia capital comarcal.

La capital provincial Girona no quiere renunciar ni a un ápice de su territorio comarcal tal como fue delimitado en 1936; pero, por el norte, Banyoles reivindica una comarca propia, los banyolins argumentan insistentemente en favor de la creación de una nueva comarca desgajando el territorio de influencia de su mercado del Gironès. Por el sur, el topónimo de algunas poblaciones (Cassà de la Selva) es argumento manipulado en contra de su inclusión en el Gironès. Los habitantes de ambos valles de Ribes de Freser y de Camprodón dicen no saber qué es eso de comarca del Ripollès, pues ellos se consideran desde siempre, respectivamente, de la Vall de Ribes y de la Vall de Camprodón. Los pueblos de la Vall d'Aro viven al margen del resto de la comarca del Baix Empordà; lo mismo ocurre con las ciudades de la costa, en la comarca de La Selva, respecto a la capital comarcal oficial Santa Coloma, a la que, por cierto, desde las otras villas de la comarca se le discute la capitalidad. Dentro de la comarca de Osona, los pueblos de Les Guilleries, el Collsacabra y, sobre todo, el Lluçanès reivindican una identidad propia diferenciada de lo que se considera la Plana de Vic (28). Los vecinos de Guissona ponen en duda la capacidad de Cervera como aglutinante de la Segarra, comarca a la que, por otra parte, dicen no pertenecer. Así podríamos multiplicar ejemplos en esta abigarrada geografía de la «Catalunya Vella», complejísimo mosaico de comarcas, subcomarcas, valles y riberas.

La diferenciación ecológica, la posesión de un mercado con un área de influencia propia, un santuario de la Mare de Déu independiente del comarcal, etc., son argumentos manipulados en el desarrollo de una identidad diferenciada de las partes frente al todo comarcal. Daré paso ahora a las propias argumentaciones de los informantes.

«¿De qué comarca es Banyoles? Es lo que te decíamos antes; Banyoles es una comarca propia, pero por cuestiones del señor Pau Vila, que en paz descansa, pero que a nosotros no nos ha hecho ningún favor. Por cuestiones políticas, porque Girona yo supongo que lo que necesitaba era territorio, comarca... Girona no ha sido nunca, y nosotros lo respetamos mucho, pero Girona no ha sido nunca ninguna capital de comarca, ¡es que no tiene comarca!...»

(Banyoles, Gironès, 19-32, grupo de jóvenes.)

«Es que Cervera no creo que sea demasiado capital [de comarca], ni de comprar... Guissona prácticamente no ha dependido nunca de Cervera, no han estado ligadas en nada. Guissona es un centro de mercado, y Cervera otro; en los estudios nada más [dependemos]. Los de Guissona estamos más ligados a Tàrraga que no a Cervera; para comprar y todo eso se va más a Tàrraga que a Cervera...»

(Guissona, Segarra, 19-23, jóvenes estudiantes.)

«Los de Sant Llorenç ya no se puede decir que sean solsonins —reconoce este grupo de jóvenes de Solsona—; eso se refiere a Solsona y cercanías [“rodalies”]. Los de Sant Llorenç son “piteus” [ladrones, contrabandistas de Andorra, ¡que todas estas cosas dicen significa esta palabra!].»

(Solsona, Solsonès, 18-24, jóvenes estudiantes.)

(28) Con la intención expresa de conseguir su reconocimiento oficial como tal, once de los catorce ayuntamientos del Lluçanès iniciaron, en el mes de mayo de 1979, una ronda de reuniones y una acción política concertada frente a las instituciones gubernamentales pertinentes, adelantándose incluso al eventual reconocimiento de las comarcas como entidades administrativas en el marco del Estatuto de Autonomía.

Lluís Casasas i Simó se queja, en un trabajo escrito sobre el Lluçanès (*El Lluçanès, evolució entre 1950 y 1970*, Barna, 1975), de que esta comarca natural haya acabado «esquarterada» (descuartizada) por los tres centros vecinos de atracción: Manresa, Berga y Vic. Fragmentación que es tanto territorial como administrativa, de mercados y comunicaciones, etc. Haciendo uso de argumentos ecológico-geográficos y sociológicos, Casasas i Simó defiende la unidad y especificidad de las tierras del Lluçanès y muestra cómo, a pesar de la fragmentación administrativa, sus habitantes exhiben rasgos psicológicos y de carácter propios y una voluntad de ser «lluçanesos». Es decir, mantienen una identidad propia, hecho fácil de constatar por quien conozca mínimamente la subcomarca.

Los habitantes de Besalú, en la encrucijada de su oficial pertenencia a la Garrotxa y su tendencia comercial más acentuada hacia Banyoles y Girona, deshacen el dilema de a qué comarca pertenecen reivindicando la Baixa Garrotxa, de la cual serían capitales Besalú y Tortellà por igual. Fundamentan su argumento en referencias generales a los tiempos históricos del Comtat de Besalú, cuando la villa era capital política de un amplio territorio que se extendía por las comarcas vecinas. El ideal comarcal surge y se sustenta fundamentalmente en el centro, en la capital de la comarca: éste es el caso bien claro, por poner otro ejemplo, de Olot respecto a la Garrotxa, ilustrativo de comarca como territorio de expansión o influencia de su capital, sin ningún rival de importancia, a no ser los intrusos «barcelonins».

Desde la periferia del Ripollès se niega la entidad de la comarca, a no ser limitada a los pueblos del entorno inmediato de Ripoll (sus «rodalies»). Los habitantes de la periferia dicen no usar nunca el nombre para identificarse, sino el de sus respectivos valles, en todo caso; tampoco suelen bajar al mercado de Ripoll. Ante mi pregunta indirecta, el informante construye un ejemplo de cómo respondería estando en tierras del Penedès con su rebaño de ovejas trashumante.

«¿De dónde eres, pastor?

—De Ribes, de allá arriba en lo alto [“d’allà dalt amont”], al lado de Ribes [capital del valle].

—¿Y decía alguna vez “Vall de Ribes” —le pregunto.

—Sí, esto es Vall de Ribes [pero parece implícito que el término no es muy usado].

—¿Se consideran aquí de la Vall de Ribes? —repito, insistiendo.

—¡Es que lo somos!, ¡de la Vall de Ribes! Así como hay el Ripollès, la comarca del Ripollès, aquí somos de la Vall de Ribes; como a la otra parte es Vall de Camprodon.»

(Pardines, Ripollès, 58, Vs, P.)

«No, eso del Ripollès no lo he oído nunca; bueno, ahora por la televisión sí que dicen Ripollès y eso [canal catalán], pero aquí no se dice nunca. Usted preguntará a cualquier persona de por aquí arriba, ¿eh?, de Campdevànol hacia arriba [donde comienza el valle], digamos, y que le diga de dónde es, ¡no hay ninguno que le diga del Ripollès!...»

(Campelles, Ripollès, 45, Vc, A-P.)

Desde hace unos años, los municipios del valle han formado una mancomunidad, nombrada «de la Vall de Ribes», por iniciativa del municipio de Ribes de Freser; pero las reservas y suspicacias de los otros municipios respecto a las verdaderas *intenciones* de los de la capital no se han disipado, y la mancomunidad lleva una vida lánguida, está anquilosada.

«Eso de si hay miedo o no hay miedo [respecto a las intenciones de los de Ribes en relación a la mancomunidad] no es a nivel oficial [el informante es el nuevo alcalde de este municipio]; no, es a nivel de los vecinos más bien. Nosotros somos de Pardines, y a los de Pardines les hace un poco de miedo, digamos. Se va al mercado a Ribes, se va a comprar a Ribes; para todas las cosas, no sé, se va mucho a Ribes, y no cuesta nada coger el coche e ir arriba y abajo. Ahora que de lo que hay miedo es de decir: “¡auh, que éstos nos quieren acaparar!”.»

(Pardines, Ripollès, 27, Vs, A-E.)

De una manera más ingenua y elemental, el mismo sentimiento demuestra este otro informante.

«¡Ah!, sí, la Vall de Ribes, pero aquí nosotros no somos de Ribes [es decir, este pueblo no es agregado al municipio de Ribes, quiere en realidad señalar el informante]; aquí es de Campelles [un “veïnat” de Campelles]. Bueno, cada municipio tiene su eso, porque aquí en Planoles también hay municipio...»

(El Baiell-Campelles, Ripollès, 64, Vc, A.)

De manera que no solamente se pone en duda la realidad de la comarca del Ripollès desde su periferia, argumentando la más sólida entidad del valle; desde dentro del valle, los pueblos pequeños reaccionan afirmando su identidad local frente a la pretensión, real o sentida, de ser satelizados o absorbidos por la capital del valle. La consistencia y solidez de cualquier *nosotros* es pues relativamente frágil, circunstancial, si no es frente a las entidades vecinas del mismo nivel estructural o la *agresión* de la entidad en el nivel superior; se mantiene en un equilibrio homeostático, dinámico. Las circunstancias históricas o sociológicas concretas determinarán en cada caso la dirección predominante en que actúe esa energía inasible que separa/une a los grupos, la particular alternancia de los impulsos de fusión/fisión.

2.4.4. **Otros fundamentos y expresiones de la identidad comarcal.** **El Empordà y la tramuntana**

Entrando a Cataluña por el lado de Poniente, después de haber recorrido la meseta semidesértica de los Monegros, pronto sorprende el abigarramiento del paisaje, la variedad casi infinita de matices que nos brinda la orografía de las tierras catalanas. La división administrativa de la Generalitat del 1936 distingue 38 comarcas diferentes en el mosaico catalán, la mayoría de ellas con una acusada fisonomía desde el punto de vista geográfico, observable a simple vista por cualquier viajero con las pupilas bien abiertas. Ahora bien, basta que acerquemos nuestra retina un poquito más, que nos detengamos a escudriñar el entorno de alguna de estas 38 comarcas, para que nos sorprenda el contraste de subcomarcas, valles, *planas* y *montañas* dentro del ya de por sí reducido ámbito de cada una. La experta pluma del geógrafo sabrá darnos mejor cuenta de estos hechos.

«Cataluña es, fisiográficamente, plásticamente, un trabajo de filigrana o de talla plateresca, de fino detalle; si se quiere, es como un mosaico en el que cada piedrecita aporta su personalidad, su fisonomía.

En las tierras catalanas el hombre domina sobre el paisaje, un paisaje a pequeña escala; bien al contrario en muchas otras tierras hispánicas, donde el hombre se siente extraordinariamente empequeñecido ante la grandiosidad de los horizontes sin límites» (29).

Así, no puede sorprendernos el importante papel que juega la diferenciación ecológica en la dinamización de identidades comarcales; la geografía es soporte primordial, y en ocasiones casi único, en la definición de pequeños *países* comarcales. Y aunque sabemos que no es imprescindible la existencia de marcados contrastes geográficos o ecológicos, o de cualquier otro tipo, sino que el mínimo matiz (30) puede servir de argumento para fundamentar una especificidad sentida como tal por un determinado *nosotros*, ciertamente en este caso pueden ofrecerse argumentos abundantes, y plausibles para el observador forastero. Y junto a los rasgos fisiográficos, nítidamente marcados o no, el mínimo contraste fonético, la posesión de un conjunto de vocablos particulares (aunque puedan contarse con los dedos de una mano), cultivos diferentes (nada infrecuente en un país de tan variada climatología), reales o supuestos rasgos de carácter e idiosincrasia.

Las combinaciones de argumentos o razones que se aducen o pueden aducirse en la defensa de una identidad propia, de una especificidad real o sentida como tal, son casi infinitas e impredecibles. Así es el juego, en gran manera irreductible, de las identidades en material o simbólica lucha por afirmarse frente a los *otros*. Algunas citas de nuestros informantes como muestra.

«La Segarra es más seco, y el Solsonès más húmedo, llueve más. En la comarca del Solsonès hay muchas masías importantes, muchas más que en la Segarra; casas pairales fuertes, y no hay tantos pueblecillos [agrupados].../... Los de la Segarra somos agarrados [gesto con la mano cerrada], ahorradores, pero un poco por la fuerza; el clima obliga a ello. En cambio, la comarca del Solsonès es más rica en pinos, en plantíos; si no cogen una cosecha cogen otra. Es un terreno que tiene el agua a ras; con la mitad de agua que aquí tienen suficiente. Hay un dicho que dice que “cuando la Segarra llora, el Solsonès ríe”, y al revés: “cuando el Solsonès llora, la Segarra ríe”. Quiere decir que cuando llueve mucho, allá al Solsonès el agua les hace mucho mal porque sale a flor de tierra; en cambio, aquí por el agua no nos quejamos nunca.

Yo creo que en proporción se trabaja más en la Segarra que no en el Solsonès, y más que en el Urgell, [donde] todo el día los cafés están llenos, ¡hay un vicio con los cafés! [en el Urgell]; cada día el “pagès”, después de comer, ¡al café!, y por la tarde, ¡a tomar café! Mejor dicho, allá hay gente que se gasta los “cuartos” antes de recoger la cosecha, porque están seguros de que la recogerán, pero aquí la gente no sale de casa para ahorrar. Hay un dicho que dice que “A l’Urgell, a fiar, hasta el mal de ventre comprarien”; ¡por tomar prestado [dinero, bienes] no se paran!...»

(Biosca, Segarra, grupo de vecinos de mediana edad.)

(29) Juan CARANDELL PERICAY, *El Bajo Ampurdán*, Diputación Provincial de Girona, 1978 (pág. 8). Excelente monografía sobre esta comarca gerundense.

(30) La imaginación y la creatividad cultural humana, de los grupos sociales, puede muy bien suplir la escasez de *objetivos* contrastes, siempre que la vivencia del *nosotros* sea intensa.

«Aquí a la Segarra, eso sí, si un “pagès” te da la palabra de alguna cosa, ¡eso es sagrado!, aquí tienen palabra.../... La palabra era escritura, y sobre eso no había desconfianza. En cambio, los del Urgell no tanto. Aquí las mujeres dicen: “Aquell sembla de l’Urgell!” [aquél parece de Urgell], cuando veían que era más despreocupado, más libre, más moderno; aquí somos más a la antigua.»

(Cervera, Segarra, grupo hombres/mujeres, 35-62.)

Clima, cultivos, pluviometría, carácter e idiosincrasia, valores, etc., son elementos que se combinan en la sustentación de identidades diferenciadas, del *nosotros* comarcal en este caso. La identidad «segarrenca» se sustenta y nutre del fuerte contraste que su climatología y su agricultura ofrecen respecto a las comarcas vecinas; la penuria económica en que esto les obliga a vivir frente a un terreno privilegiado, frente a la afluencia económica de sus vecinos.

«Eso es el clima, los elementos geográficos. Los elementos geográficos influyen mucho el carácter, es una tierra dura. Eso es indudable, aquí la “sequera” [sequía] es constante...»

(Cervera, Segarra, grupo de gente acomodada.)

«En el Urgell [hablábamos de los andaluces] también son mucho de bares, pero trabajadores sí lo son. Pero aquí en la Segarra es un sitio que es pobre, lo más pobre de Cataluña; en cambio, en el Urgell tienen el agua [regadío], y hacia las montañas tienen las vacas, y cambia mucho...»

(Tarroja, Segarra, 45-67, tres vecinas.)

La pobreza tanto como la riqueza, en contraste con los vecinos, la real o sentida marginación, son también fundamento de la identidad. El agravio comparativo es agrimido como argumento cohesionador del grupo.

«Geográfica y políticamente es un “cul de sac” [esta comarca]. A nivel popular, la opinión que hay es que en todas partes nos toman el pelo; en Lérida permitieron que nos quitasen el Juzgado de Primera Instancia, nos han tenido abandonados en carreteras, justo ahora empiezan a arreglarlas; las inversiones del Estado no se han conocido nunca...»

(Solsona, Solsonès, 33-35, Vc, K.)

La comarca, ese pequeño mundo conocido, es morada en cuyos confines el individuo nunca llega a sentirse extraño, un entorno humano y ecológico controlable por el hombre; es significativa la comparación de la misma con la CASA. En las dos citas que siguen se hace uso de la metáfora.

«Cuando vienes de fuera, con el coche por ejemplo, que llegas arriba a la Trinxera [?] [un pequeño “coll”, en el límite de la comarca], ya dices: “bueno, ya estamos en Solsona, ya estamos en casa”, aunque no es Solsona, es la comarca...»

—Es lógico decir Solsona porque es el centro. Nosotros cuando venimos de viaje, cuando pasas Cardona, no sé, ya cambia el paisaje, más bosques; ya estás en Solsona; o cuando vienes de Lérida y llegas a Bassella, pues decimos: ¡ya estamos!, es que es diferente...»

(Solsona, Solsonès, 18-24, estudiantes.)

«Cuando paso de Sant Quirze tirando hacia arriba, cuando atravieso Aiguafreda tirando hacia abajo, cuando paso de Prats o Sant Boi tirando hacia Berga, o cuando dejo Can Tonigrós tirando hacia allá [límites comarcales], yo me doy cuenta [soy consciente] de que entro y salgo de la comarca; es una experiencia humana, una sensación de que estamos en casa. Cuando venimos de Madrid, con mi mujer y mis hijos, que cogemos la carretera de Cervera por Manresa, pues cuando llegamos a Moià decimos: “¡ya estamos en casa!”, y hablamos de cosas de casa, porque estamos en casa, tenemos la conciencia de que estamos en casa... [dentro de un entorno conocido, propio]. Y no te digo nada del momento en el que pasamos por Collsuspina y vemos aquella panorámica... [la Plana de Vic, la comarca a sus pies].»

(Vic, Osona, 35, Vc, M.)

De una manera aún más dramática y emotiva, otra informante nos habla de la realidad de esa *morada* comarcal, de un sentimiento que va unido a las montañas, que son su símbolo dominante, por sí mismas y por albergar el santuario de la Mare de Déu de Queralt, tan querido por todos los comarcanos.

«[Nos explica las dificultades sin cuento que tuvieron que superar para conseguir la adopción legal de su hija] ... al fin ya veníamos con la nena en un taxi hacia Berga, ¡y en el momento en que vimos las montañas de Queralt, entonces sí que tuve claro que la niña ya era mía! Así que vi las montañas de Queralt pensé: “esta nena sí que es tuya ahora, ahora ya no te la quitarán” [está ya dentro de su territorio, protegido por los límites de su *morada*]. Pasando por Manresa [capital de la comarca vecina] aún no la veía como cosa mía; ahora que al ver las montañas de Queralt, ¡lo vi tan claro! En cambio, allá abajo... [en Barcelona, era un territorio y un país extraño, lleno de peligros].»

(Berguedà, 42, Vc.)

Dentro de los límites de la *morada* comarcal, bajo la protección de sus símbolos religioso-ecológicos, el individuo se siente más seguro; es un mundo que conoce y dentro del que se mueve con facilidad. Es su pequeño país.

Particularidades del habla local-comarcal, costumbres, modos de vida, etc., son destacados como rasgos de identificación por los siguientes informantes.

«Nosotros somos más bien de la Garrotxa que no del Empordà... [pueblo situado en el límite comarcal]. El habla ya lo tenemos de Olot nosotros. Exactamente como los de Olot no, pero más de Olot. Hablamos de “la paia” y varias palabras que no se dicen allá [en Figueres]. Nosotros decimos “godais” y ellos dicen “porcells” en el Empordà. Y las “trujes” [cerdas de cría], aquí decimos “trujes” y allá dicen “berras”. Lo que pasa es que estamos arrinconados y no somos de ningún sitio. De costumbres somos más de la Garrotxa [también]; por ejemplo, una costumbre, que en el Empordà siempre se trabaja los domingos, y aquí hasta ahora no se había trabajado nunca [ese día]; si acaso tenía que ser de pura necesidad. Otra cosa que tenemos diferente aquí es lo del “tortell”; ¡fíjate si es diferente aquí!, aquí el día del Ram los padrinos pagan el “tortell” [un producto de pastelería tradicional] a sus ahijados, y en Figueres, que está aquí mismo, hasta el día de Nadal... [Navidad] [no se lo compran] y no vayas allá el

día del Ram [Domingo de Ramos], que no encontrarás ninguno en ninguna parte... [estos "tortells"].»

(Maià de Montcal, Garrotxa, familia campesina, B.)

«Por ejemplo, nosotros somos más abiertos [analogía paisaje = carácter]; las comunicaciones y todo lo tenemos mucho más fácil... Con los de Olot sobre todo [hay diferencias], con los de Olot mucho, ¡mucho!... por ejemplo, ellos dicen siempre "sigut": "has sigut a Barcelona?"; en cambio, aquí decimos: "has estat mai a Barcelona?". Y el "soc estat", o el "tinc de fer-ho", en cada momento sale. Nosotros decimos "he de fer-ho". Cuando hablábamos de "blats de moro" he dicho "espigot" y "capçot"; yo eso lo he sacado de mi abuela, que es empordanesa. Bueno, después también "salen" bastante allá, ¿no? [uso del artículo "sa", "ses", etc.]; más que al Alt Empordà es en la costa, y en el Baix Empordà también...»

(Banyoles, Gironès, 19-35, grupo de jóvenes.)

«[Así como en el Empordà tienen la tramuntana, ¿aquí que tienen? —les pregunto—] ... ¡El Ponent! [viento de Poniente], que hay un dicho que dicen [los "otros"]: "de Ponent, ni vent ni gent" [de Poniente, ni viento ni gente]. Es un viento caliente, sofocante. Aquí estamos contentos cuando pica un poco la tramuntana, que aquí también hace un poco a veces. ¡Lo que tenemos cuando viene la tramuntana es los colores tan bonitos, unos rojos y unos verdes!, de una belleza extraordinaria. Además, la comarca de Olot aún tiene otro mérito: entre la zona volcánica y la zona baja se pueden encontrar de todas las plantas y flores, es una comarca privilegiada...»

(Olot, Garrotxa, 62-70, jubilados, L.M.)

Los volcanes apagados del área de Olot, la flora y la fauna comarcal, el paisaje y el *paisanaje*, las comparsas festivas tradicionales, costumbres ignotas, expresiones de regusto local-comarcal, rasgos fonéticos peculiares (la «salema» o «cantarella» que se atribuye al habla olotina-garrotxina); los numerosos talleres de imaginería religiosa, rasgos de la idiosincrasia local-comarcal, etc., son elementos definitorios de la identidad comarcal resaltados, cada vez que sale a la calle, por una revista extraordinaria que se edita en Olot, con vocación comarcal. Su mismo nombre, *Grà de Fajol*, evoca un desaparecido cultivo muy característico de esta comarca (el «fajol», o alforjón en castellano); reiteradamente pintado en sus cuadros por los pintores de la escuela olotina, otra institución que sustenta la arraigada identidad comarcal garrotxina, o «nacional-garrotxisme», como irónicamente se ha dado en decir entre el grupo de jóvenes que editan esa originalísima revista comarcal.

* * *

Un ejemplo sobresaliente de cómo un elemento ecológico puede vincularse íntimamente a la sustentación y desarrollo de una identidad grupal es el de la comarca del Empordà (31) y su omnipresente genio o duende, el viento de la tramuntana, o «tramuntana» a secas, tal como todo el mundo en la comarca la conoce (32). La tramuntana no necesita adjetivaciones, tiene entidad por sí misma. A una señora

(31) Comarca seccionada un tanto arbitrariamente en dos en la división administrativa de la Generalitat del 36, Alt y Baix Empordà. Cuando en este apartado escribo «Empordà», sin más adjetivaciones, me refiero a ambas comarcas conjuntamente.

(32) Porque «¡una cosa es el viento y otra la tramuntana!», puntualizan los nativos al desinformado forastero que osa calificar de mero viento a este impetuoso elemento.

que entra en la tienda y comenta: «hace un viento fuerte hoy, ¿eh?», el tendero le contesta, un tanto malhumorado: «¡qué viento ni qué puñetas, es tramuntana!». La tramuntana es cantada por los poetas comarcales, temida por «pagesos» y pescadores; en cualquier caso, tema inagotable de conversación comarcana y de polémica en torno a sus supuestas virtudes/malignidades.

Entre los campesinos de cualquier país o región, la meteorología es tema primordial de conversación y, por supuesto, de preocupación; entre los campesinos del Empordà, hablar del tiempo es casi siempre hablar de la tramuntana que hizo, que hace o que hará, de los efectos que su actividad pueda producir sobre campos y sembrados. Alberto Compte, un geógrafo de la comarca, nos introduce en el tema con mayor conocimiento de causa.

«La tramuntana, en cambio, es viento exclusivo del Ampurdán y del Rosellón, aunque su influencia llegue más lejos.../... Su morada genuina es el Ampurdán, Alto y Bajo, y si más allá de los límites de estas comarcas pueden llegar a notarse todavía rastros de su presencia, se trata de un viento despojado de buena parte de las características de la tramuntana ampurdanesa.../... Su nombre va unido a nuestra comarca desde los primeros testimonios que poseemos [ref. a un comentario hecho sobre la misma en la obra de Catón], las gentes del país la han venerado [ref. a una antigua procesión que salía desde Figueres para subir al santuario de Requesens, en la falda del Puigneulós; la citada procesión recibía el nombre popular de "processó de la tramuntana", pues por lo visto, según dice la tradición, se organizaba en épocas de pestes y epidemias para implorar que soplase la tramuntana], y los grandes poetas la han cantado [ref. al poema de J. Maragall *Palau del vent* y al de C. Fages de Climent, tan conocido en la comarca, *Oració al Crist de la Tramuntana*, en el cual el poeta ruega al Cristo que "ens dongui la tramuntana justa, que ens eixugui l'herba i no ens espolsi el blat" —que nos dé la tramuntana justa, que nos seque la hierba pero no nos degrane el trigo—]» (33).

Alberto Compte cita a otros escritores y poetas que han loado la tramuntana y, con datos empíricos, muestra que es, con mucha diferencia, el viento dominante en la comarca (sopla un promedio de 70-80 días durante el año).

El Ampurdán («Empordà»), Alto y Bajo, es una comarca natural de por sí muy bien delimitada: por la línea axial pirenaica al norte; la sierra de las Gavarres al sur; el mar Mediterráneo al este; y hacia el oeste deja de ser Empordà cuando, a medida que nos adentramos en «els aspres», en «la muntanya», la línea del mar se desvanece en el horizonte (34). La tramuntana es un potente delimitador adicional, pues como líneas atrás señalaba el geógrafo A. Compte, tiene en esta comarca su morada genuina. Desde las Alberes a las Gavarres, del mar a las primeras estribaciones montañosas de Poniente, la tramuntana se enseñoorea por éste su pequeño país, que sin duda ha ayudado a remodelar tal como es, dándole fisonomía tan característica.

(33) Alberto COMPTE FREIXANET, «El Alto Ampurdán», rev. *Pirineos* del C.S.I.C., número de 1963-64, Zaragoza, págs. 47, 50.

(34) La línea de la enorme roca que es la montaña del Montgrí, barrera que desde el mar se insinúa transversalmente hacia el interior, pero dejando un enorme corredor más largo que la propia montaña, es el delimitador que tomó en cuenta la Generalitat del 36 para dividir en dos esta gran comarca empordanesa (grande teniendo en cuenta las habituales minúsculas dimensiones de las comarcas catalanas).

Cualquier viajero llegado por primera vez a estas tierras se sorprenderá al observar la proliferación de vallas y setos, algunos de gran altura y consistencia, por toda la campiña empordanesa. Setos habitualmente construidos de cipreses o cañaverales densos, todos con la misma orientación este-oeste a lo largo del margen norte del campo o huerto. Si el viajero es observador agudo verá aún más cosas: árboles y viñedos característicamente inclinados hacia Mediodía, porches y fachadas principales de las viviendas rurales (sobre todo de las masías) con idéntica orientación, construcciones rurales (pajares, granjas, etc.) con paredes maestras de buen grosor y altura vueltas de espaldas «a tramuntana», etc. La causa o razón es siempre la misma: la tramuntana. Cuando sopla la tramuntana el paisaje empordanès se transfigura, nos muestra sus colores más vivos y contrastados; nos acerca ahí, al alcance de nuestras manos, paisajes, montañas y pueblos que parecían tan lejanos; descubre y dibuja en todo su esplendor un pequeño *país* en gran manera construido y conformado por o a causa de ella misma.

Los comarcanos son bien conscientes de que su pequeño país empordanès tiene un guardián y un morador de honor.

«Sí, la tramuntana nada más sopla en este país, en el Empordà; a Girona ya no llega, no pasa del Congost... Antes había una piedra al final de la calle de la Plateria [en Girona] que ponía: "fins aquí arriba la tramuntana"... [hasta aquí llega la tramuntana] también se podría decir: "¡hasta aquí llega el Empordà!" [¡de la mano de la tramuntana, los límites comarcales se expanden hasta la misma ciudad de Girona!].»

(Rupià, Baix Empordà, 36, Vs, A-E.)

«En general, nada más sopla aquí en el Empordà; en Figueres es horroso, hacia Verges también, aquí ya flaquea un poco, en La Selva no toca siquiera, y a Girona muy poco, casi nunca llega...»

(Foixà, Baix Empordà, 44, Vc, B.)

«Sales del Empordà y la tramuntana no llega. A Girona no llega la tramuntana, a Bàscara apenas si llega...»

(Viladamat, Alt Empordà, 52, Vc, A.)

De manera que vemos cómo este agente eólico, la tramuntana, no solamente crea, modela y transfigura en mil vivos colores el paisaje empordanès, sino que, además, material-simbólicamente marca sus límites sin equívoco posible: ¿cuáles son los límites, hasta dónde llega el Empordà?; sigue a la tramuntana que te lo mostrará, hasta donde ella arribe con su soplo impetuoso, hasta allá llega el Empordà.

La tramuntana goza de fervorosos sectarios y radicales detractores. Entre los primeros suelen encontrarse artistas, hombres de letras y gentes de ciudad en general; son quienes cantan sus glorias, sus excelencias salutíferas y su capacidad de estimular el genio creador (35). Entre los segundos se cuentan campesinos y pescadores, quienes han de sufrir directamente algunos de sus más tangibles efectos malignos. Veamos.

(35) Y en reconocimiento de estas virtudes, de lo que representa para todos los empordaneses, y en concreto figuerencs, se levanta un monumento en su honor en lugar prominente de la ciudad de Figueres. Una mujer campesina, sujetos sus cabellos con ceñido pañuelo de tela, el canasto de mimbre colgado del antebrazo, avanza con dificultad cara a tramuntana, sus faldas al viento.

«Dicen que es un viento saludable; es un viento seco, quita el dolor de cabeza, pero perjudica [“fà mal”] las cosas del campo. Aquí ya le digo que es un país que llueve poco, y a veces que llueve detrás viene la tramuntana, ¡y como si no hubiese llovido nada, todo vuelve a quedar seco! [Además] como es un viento que viene de las nieves, ¿sabe?, pues es un viento muy frío, que si no fuese por la tramuntana no haría frío aquí.»

(Ultramort, Baix Empordà, 54-60, V-M, A.)

«Es un viento que reseca mucho, y trae el frío aquí, como es un viento que viene de la nieve... Por la única cosa que es bueno es en el invierno, tiempos de tantas lluvias que no se puede ni entrar en los campos; entonces sí que decimos: “ahora, si hiciese un par de días de tramuntana que secase la tierra, podría entrar en aquel campo...”. Pero en el verano no hace más que mal, a veces hasta rompe ramas de los árboles, ¡y hasta ha volcado carros!... es muy fuerte, ¡a veces es tan fuerte que no puedes ni salir de casa!»

(Ultramort, Baix Empordà, 58, Mv, A.)

«En el tiempo de segar la alfalfa [“userda”] viene bien, ayuda a secarla... Pero lo que te da por un lado te lo quita por el otro, porque después deja tan reseca la tierra que el brote que viene detrás no crece...»

(Foixà, Baix Empordà, 42, Vc, B.)

«El año pasado tenía un campo de avena para cosechar, vino un “tramuntanal”... ¡y escuche!, si tenía que haber sesenta cuarteras, no hubo más que veintiocho, ¡nada más la paja! Y cosechas [“anyades”] enteras las ha tirado por tierra muchas veces...»

(Viladamat, Alt Empordà, 62-64, Vc, A-D.)

«Has de pensar que en tres horas de hacer tramuntana, ahora que está el trigo y la cebada a punto de segar, todo amarillo como un hilo de oro, y en tres horas lo tira todo por tierra; y todo lo machaca, ¡ya no se puede recoger nada!»

(Viladamat, Alt Empordà, vecinas mediana edad.)

«Castelló es una zona pantanosa, todo son “aigüamolls”, y parece que la naturaleza lo ha traído, ¡porque si no fuese por la tramuntana aquí los mosquitos...!, habría muchas epidemias si no fuese por la tramuntana. Es que ha hecho mucho mal a veces, ¡pero mucho!, y otras veces ha hecho mucho bien.»

(Castelló d'Empúries, Alt Empordà, 45-62, Vc, B.)

«Hombre, la tramuntana es un viento peligroso, es fuerte, muy fuerte. Ahora que hay “tramuntana grossa” y “tramuntana petita” [o “tramuntanetta”]. Aquí en L'Escala tenemos un inconveniente, y es que nos viene de cara, y cuando sopla la tramuntana no se puede hacer ninguna clase de pesca... Nosotros aquí, por pequeña que sea, ¡es que no podemos ni salir! [de la playa, del puerto].»

(L'Escala, Alt Empordà, 45, Vc, P.)

Pescadores y «pagesos» ven su vida y su trabajo muy directamente influenciados por la tramuntana, a veces para bien y otras para mal; en cualquier caso, permanece un cierto halo místico que emana de su fuerza y poder irrefrenables, incontrolables. Un poder por otra parte ambiguo, paradójico; lo cual aumenta su capacidad como simbolizador, dinamizador de identidades.

La tramuntana estimula la imaginación popular, es fuente fértil de creación literaria, de ejercicios especulativos en busca de causalidades últimas. Desarrollaré un poco más este argumento. Para comenzar presentaré en esquema dicotómico algunas de las valoraciones comúnmente manejadas en torno a los efectos favorables/desfavorables atribuibles a la tramuntana.

TRAMUNTANA

<i>Favorable</i>	<i>Desfavorable</i>
— Saludable.	— Molesta.
— Limpia la atmósfera, deja un cielo azul y claro.	— Trae el frío, levanta las nubes e impide que llueva.
— Mata microbios, baja la morbilidad.	— «Reseca los nervios», produce dolores a reumáticos y artríticos (antes de soplar).
— Elimina humedades, seca los campos encharcados.	— Reseca plantas y campos, hace perder su «saó» a los preparados para la siembra.
— Eficaz desecadora de hierbas, alfalfas y embutidos.	— Degrana los cereales preparados para la cosecha, rompe ramas y tallos jóvenes.
— Serena el ambiente (al pasar).	— «Esvera» (pone nerviosos) a personas maduras, niños y animales domésticos.
— «Mueve la pesca», aumenta las capturas (antes de soplar).	— Baja la leche de las vacas (antes de soplar), las ovejas parecen «locas».
— Estimula la creatividad intelectual y artística.	— Pone de mal humor («neguitós»), en tensión (al pagès que ve en peligro su cosecha).

Del análisis de este esquema dicotómico una primera conclusión se deriva: la existencia de intereses diversos entre los nativos es lo que lleva a una diferente apreciación de las virtudes o malignidades de la tramuntana. La paremiología relacionada con este fenómeno eólico es abundante, así como las observaciones populares elevadas a categoría de hechos empíricos.

«Quan a muntanya hi ha rufa [o “rufaca”], la tramuntana ja bufa» (cuando sobre la montaña aparece esa característica nube, señal inequívoca de tramuntana). «Quan els galls canten cap al vespre, anuncien tramuntana» (cuando los gallos cantan al atardecer, anuncian tramuntana).

Las vacas disminuyen su leche, las ovejas y cabras se mueven anormalmente en sus corrales, los niños en la escuela se muestran especialmente inquietos y nerviosos, reumáticos y artríticos ven renovados sus dolores: llega la tramuntana. Pronto, sobre la línea del Pirineo, comenzará a formarse la característica «rufaca» (nubes densas, blancas y alargadas); «la anguila», con su cola en Sant Pere de Roda y la cabeza sobre Requesens. Llega «en Joan de França», comienza a «bufar» la tramuntana.

«Las ovejas saltan como “leras” [locas], las cabras igual... ya sienten la tramuntana.» «A las vacas les baja la leche, y nosotros los que tenemos dolores de espalda nos produce un dolor terrible; te resaca los nervios.» «Y los niños en la es-

cuela, irás a la escuela, y si ves a los niños inquietos, que no paran, que no se les puede ni aguantar aquel día... tramuntana segura.»

«Si es la hora de cosechar, te pone los nervios a flor de piel; las máquinas quieren trabajar y no pueden porque el viento se lo lleva todo; y antes, cuando se hacían garbas, se las llevaba dando vueltas por el suelo hasta el campo vecino... ¡coño, que se acabe de estropear todo! Es un “desespero”, ahora por la temporada del cosechar es un “desespero”.»

«Antes de hacer tramuntana se notaba la “pesquera” mejor... “mira, ya ha sentido el tiempo esta pesca, ya serán días de tramuntana”; o sea, que la pesca se movía más, se pescaba más.»

El pintor prepara sus pinceles, el escritor su pluma, al poeta le fluyen los versos con facilidad (36); el fotógrafo toma máquinas y carretes, corre a la montaña vecina para tirar fotografías de mayor colorido y nitidez. Para ellos, la tramuntana es el «espíritu del país», su «follet» (duendecillo) juguetón, mitificado elemento que transfigura el paisaje con su soplo mágico; consideraciones ajenas a la experiencia del «pagès» o pescador, que ven en peligro su cosecha y vida. ¡Nunca llueve a gusto de todos!; tampoco la tramuntana sopla siempre a gusto de todos los comarcanos.

La tramuntana es imprevisible, es veleidosa, caprichosa; la tramuntana es vanidosa; arrogante, recorre su comarca como una reina sus territorios, ¡o una «pubilla» las tierras y bosques de su patrimonio pairal! La tramuntana es FEMENINA, como muestra el artículo y como corroboran los nativos de la comarca en los calificativos con los que la ensalzan o denostan (37). Veamos.

«[La tramuntana] es la *Pubilla del Empordà*; decimos que es la “Pubilla” del Empordà porque viene de golpe, de improviso [a “ràfegues”, “de sobte”], no avisa nunca. Está lloviendo y al cabo de poco tiempo: “pim, pam, pum”. Las “pubillas” [también] son así, se meten por todas partes...»

(Rupià, Baix Empordà, 36, Vs, A-I.)

Un pescador de L'Escala emplea un epíteto semejante.

«La tramuntana es *la reina de este país*, la que nos “garroteja” [apalea], la que nos “adoba” [adoba, adereza], parece que nos obliga a encender las estufas y estarnos en casa... Es que la tramuntana es un viento que, aunque haga mal, es saludable, es muy seca, lo limpia todo...»

(L'Escala, Alt Empordà, 45, Vc, P.)

La tramuntana es la PUBILLA, la que nos domina, la que nos avasalla, la que nos persigue (38). Pero es también la reina, la protectora que nos preserva de enfermedades potenciales, que seca los empantanados campos y deja en su punto la hierba recién cortada. La muy querida MUSA de poetas y pintores comarcales, pues estimu-

(36) «Vent de la nostra terra, que bufes amb tant delit, quan baixes de la serra, con eixamplés el pit» (Frederic RAHOLA).

(37) A diferencia de los demás vientos, conocidos por un adjetivo o calificativo del género masculino (excepción de otro: «la marinada» o «vent de mar»), tramuntana es sustantivo y femenino. Así parecen haberlo entendido también los patrocinadores del monumento figuerenc en su honor, al representarla con un personaje femenino, una «pagesa» y no un «pagès» o pescador.

(38) Si vuelven a las páginas del primer capítulo de esta monografía, donde se habla de la pubilla, observarán los sorprendentes paralelismos existentes entre las atribuciones popularmente ligadas al rol de la pubilla y las que aquí se describen referidas a la tramuntana.

la la creatividad y transfigura el paisaje. Algunos informantes asocian sus experiencias de la tramuntana a los recuerdos de niñez, a los días de invierno en que, impetuosa, soplabla y “xiulava” fuera, mientras ellos se encogían aún más entre las calientes sábanas.

«A mí me gusta la tramuntana, ¡suerte tenemos en este país!; y me gusta sobre todo cuando “bufa i xiula” [sopla y silba] las noches de invierno, mientras estás en la cama bien abrigado... [y el casual informante, sin solución de continuidad, asocia sus recuerdos de los abuelos, de su infancia, sentado al lado del fuego mientras le contaban cuentos y rondallas].»

(Garriguella, Alt Empordà, 62, Vv, L.)

La tramuntana es femenina, pero también es infantil, traviesa (39). Es la metáfora usada por estos informantes jóvenes, de la ciudad.

«A los tenderos les ensucia la tienda de polvo, de tierra... Si lo ven sucio de tierra: “¡oh!, ha sido la tramuntana”. Sí, les molesta, pero es como un niño... Exacto —recalca otro—, es como un niño pequeño que te ensucia la casa; el niño ensucia, ¡pero es el niño!»

(La Bisbal, Baix Empordà, 18-21, jóvenes estudiantes.)

Es el duendecillo travieso, que todo lo pone patas arriba, pero tan unido a experiencias infantiles y cotidianas que es tratado con condescendencia. Este es el punto intermedio, el del tendero, que al fin y al cabo no ve directamente afectados sus intereses por su acción; pero en otras circunstancias la tramuntana provoca radicales desafectos.

La ambivalencia de este concepto y símbolo dinamizador de la identidad comarcal, su relativa ambigüedad, aparece cuando se habla con «pagesos» y pescadores sobre sus efectos en lo que a ellos atañe; también al recibir el epíteto de «en Joan de França» («ja bufen els francesos», «arriba en Joan de França»), a pesar de ser un sustantivo femenino, como hemos puesto de relieve anteriormente; o en la expresiva metáfora usada por una informante campesina.

«[La tramuntana] es “*el nostre dimoni*” [nuestro demonio]; sí, porque es un viento que nos perjudica mucho [“ens fa molt de mal”], lo estropea todo... [en el campo]. La tramuntana nos trae el frío aquí; el campo, la fruta, los huertos, todo lo estropea la tramuntana. Hace mal en los sembrados, los degrana [“espolsa”], el maíz si es tierno lo rompe...»

(Ultramort, Baix Empordà, 58, Mv, A.)

La tramuntana es un elemento natural y un concepto polivalente, ambiguo en cierta manera, polisémico; y en esto revela su potencia simbolizadora, la capacidad de convertirse en figura ligada a la identidad comarcal. Por lo demás, a la tramuntana van unidas también acepciones y derivaciones de fábula, y como símbolo de importancia para la comunidad tiene una leyenda-mito que nos habla de sus orígenes. Popularmente se explica, en evidente tono alegórico-metáforico, que la culpa de que en el país (en el Empordà) sople la tramuntana la tuvo un pastor. Estando el tal pastor al cuidado de su rebaño en la cumbre de las montañas Alberes (límite pire-

(39) O varonil, si tenemos en cuenta su fuerza e impetuosidad en ocasiones, su capacidad para arrasar campos y cosechas.

naico con el Rosellón francés), vio cómo se abría un agujero (un «forat») en la montaña, por el que comenzó a entrar impetuoso el viento; si haciendo uso de la capa que llevaba puesta hubiese acudido con presteza a tapanlo, no hubiese llegado a ocurrir nada; pero tenía frío, y no quiso desprenderse de su capa. De manera que la tramuntana fue haciendo el agujero más y más grande, entrando con más y más fuerza cada vez, hasta hacerse impetuosa y rauda tal como la conocemos hoy. ¡Tanto es así que, en un momento determinado, una fuerte «tramuntanada» acabó llevándose capa y pastor por los aires! (Viladamat, Alt Empordà).

Las connotaciones fabulosas de la tramuntana se ven de alguna manera reforzadas por cierta conexión con las esferas místicas, divinas, que se le atribuye. Es bien sabido en la comarca del Empordà que «si es gira —s'aixeca, comença— tramuntana el divendres, en farà vuit dies» (si comienza a soplar la tramuntana un viernes, durará ocho días seguidos, hasta el siguiente viernes). Nuestro informante así lo ha comprobado empíricamente en más de una ocasión.

«El día que vino usted, que dice que soplabá, es lo que hizo, duró de viernes a viernes. [Su marido, que participa en la conversación, lo corrobora.] Mi padre [ese día] venía del mercado de La Bisbal, porque se encontraba aquí pasando el fin de semana, y dijo: “ha comenzado en viernes, ¡ya durará ocho días!”.»

(Foixà, Baix Empordà, 40-44, matrimonio, B.)

Otras personas establecen esa relación causal, místico-mágica, con el jueves, pero parecen estar mal informadas sobre la tradición. También es bien conocida la aseveración popular que explica que si el Domingo de Ramos (otros aseguran que se trata del Viernes Santo), mientras el cura lee en el altar la Pasión de Nuestro Señor Jesucristo, «es gira tramuntana», si comienza a soplar en ese preciso instante, entonces soplará durante cuarenta días seguidos.

«Dicen que si el Domingo de Ramos, cuando el cura lee la Pasión [“la Passia”, en expresión popular], la tramuntana sopla [“bufa”] en ese momento, dicen que entonces “bufará” cuarenta días seguidos. Y yo puedo ser testigo de eso; hablo de unos veinte años atrás, ¡vaya si tenía razón aquella gente! [los antepasados, quienes lo aseguraban]. Hubo días que sopló más y otros que sopló menos, pero hizo [tramuntana] cuarenta días. Fue un año muy, muy seco, que no se cosechó nada; fue el año más desastroso de mi vida [de lo que él recuerda].»

(Foixà, Baix Empordà, 44, Vc, B.)

Este mismo grupo de informantes hace referencia a la aseveración de los vecinos de Verges de que la tramuntana ha respetado siempre su popularísima y tradicional «Processó» del Jueves Santo, así como la representación de la Pasión que sigue a la misma, al aire libre.

«Pero en Verges no paró, esta vez no paró; comenzó el mismo jueves, me parece, y decían: “a la hora de la procesión suele parar, suele morir”, pero este año no. Bueno —interviene el marido—, pero tradicionalmente lo hace [respetá el tiempo sagrado de la procesión y la representación de la Pasión]; y de todas maneras siempre ha dejado que la gente entrase a la plaza, que pagase la entrada, aunque después fuese fría y fuerte [sic]. E in-

cluso este año —continúa— en esos momentos [de la procesión] paró un poco, aflojó... También dicen —ahora interviene la mujer— que si llueve [el día de la procesión], deja de llover... [al momento de salir por las calles de Verges].»

(Foixà, Baix Empordà, 40-44, matrimonio, B.)

Otro informante, vecino de Verges, manifiesta sus dudas sobre la verdad de las «supersticiones» populares en lo que se dice de comenzar en viernes y durar ocho días; sin embargo, sus reticencias no son tan firmes en lo que se refiere al supuesto respeto de la tramuntana hacia el desarrollo de la procesión-representación de la Pasión en Verges.

«Hay dichos que explican que si comienza en viernes, hará ocho días seguidos; pero eso es una superstición, yo he comprobado que es mentira eso...»

Le recuerdo las aseveraciones populares respecto a la procesión de Verges, y también manifiesta sus dudas, para acabar: «de todas maneras por la tarde sopló muy fuerte [el último año, 1979], y la vigilia soplabá de una manera horrible; pero a la hora de hacerlo en la plaza [la representación de la Pasión] casi se paró del todo; a esa hora puede decirse que se paró del todo, porque si hubiese soplado la gente no habría resistido allí en la plaza [a la intemperie]. Y durante la procesión sopló un poco, pero no era fuerte, no hacía frío...».

El mismo informante continúa.

«También dicen que aquí, si llueve, durante la procesión deja de llover..., ¡pero un año yo quedé bien empapado! Ahora que, de mi recuerdo, siempre se ha podido hacer lo de la plaza [la representación de la Pasión], y se han podido cobrar las entradas [lo contrario hubiera supuesto la ruina de la organización popular, poniendo en peligro la continuidad del ritual-fiesta colectivo]. Y si acaso ha hecho mal tiempo es después, cuando la gente ya ha pagado y está dentro [sic].»

(Verges, Baix Empordà, 42, Vc, A.)

Comento estos extremos con un hijo de Verges, joven, médico de profesión, quien pone francamente en duda la relación tramuntana/Pasión tal como es explicada popularmente, ya que él recuerda ocasiones en las que durante la procesión soplabá una tramuntana sin compasión. Eso sí —me asegura—, ni lluvia, ni tramuntana, ni el frío más extremo han sido nunca motivos suficientes para arredrar a los vecinos e impedir que se celebrase y cumplierse con la centenaria tradición. ¡Aquí está la clave!: es la enorme fuerza de la tradición, la vivencia intensa de la tradición y los valores comunitarios, lo que nutre y sustenta la consolidación de estas fascinantes «fantasías reales» (40). ¿Qué realidad más sólida que aquello intensamente deseado y anhelado por toda una comunidad que vibra frente a un mismo objetivo, frente a un mismo símbolo?

Estamos pues ante un importante símbolo, un básico «dinamizador» de la identidad comarcal empordanesa. Así, no debe sorprendernos observar la fecundidad del concepto, las decenas de dichos, refranes y metáforas que, referidas a la tramuntana, son usadas por los nativos de la comarca. Algunas ya las he citado anteriormente: «la pubilla del Empordà», «la reina de este país», «en Joan de França», «el nostre

(40) Concepto elaborado por C. LISÓN TOLOSANA en su libro sobre la brujería, *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*, Akal, 1979. Y también usado en *Antropología social y hermenéutica* (art. «Antropología hermenéutica»), F.C.E., 1983.

dimoni», comparación con el niño travieso tratado con condescendencia, etc. Otros dichos ponen a la tramuntana en relación con la naturaleza circundante, como el siguiente: «La tramuntana vol aixecar pols» (la tramuntana quiere levantar polvo), es decir, suele soplar en épocas secas. Así nos lo explica un informante campesino (es interesante observar cómo la tramuntana es personalizada, humanizada).

«Si la tierra está muy húmeda, entonces la tramuntana no quiere saber nada; lo prueba, lo prueba, pero no acaba de “arriarse” [levantarse]. Cuando más seca la tierra, más fuerza tiene, más “virtut” tiene, quiere decir más potencia tiene; [entonces] ella es valiente, no tiene contrario, por decirlo de alguna manera; pero la humedad le hace frente...»

(Foixà, Baix Empordà, 44, Vc, A.)

«La tramuntana, cuando el terreno es áspero y todo está más seco, tiene más... ¡más aire!, tiene más entrada la tramuntana. Cuando la atmósfera está “grassa” [pesada, “gordá”], que ha llovido por ejemplo, nunca tiene tanta tirada [potencia], nunca tiene la tendencia a arrancarse como cuando está seco y puede “arriar” [levantar] un buen polvo...»

(Ultramort, Baix Empordà, 43-46, matrimonio, A.)

Sin embargo, en la experiencia de los campesinos, cuando resulta vencedora de ese pulso tenso con la humedad ambiental, sopla con más furia que nunca, y si bien la tramuntana suele levantar y dispersar las nubes e impedir que llueva, «quan plou de tramuntana, plou de bona gana» (cuando llueve de tramuntana, llueve con todas las ganas).

Los agricultores-viticultores del norte de la comarca valoran más positivamente que los «pagesos» de la parte baja las virtudes de la tramuntana, y aseguran que «per tramuntana hem collit sempre raïms» (la tramuntana no les ha impedido nunca recoger una buena cosecha de uva). Saben que una tramuntana que no sea exageradamente fuerte, hasta el punto de arrancar los racimos de sus cepas, mejora la calidad de los mismos y del producto final, por lo tanto. La magnificación de la potencia e impetuosidad del eólico elemento queda reflejada en algunas expresiones metafóricas usadas por los nativos de la comarca, como las dos siguientes, un tanto irreverentes o groseras: «Fot un pet de tramuntana que aixeca la cúa als gossos!» (hace un golpe de tramuntana que levanta el rabo de los perros), y la expresión encadenada: «Fa un vent de Déu!», dice el campesino al pasar al lado de un vecino, frotándose las manos, y el otro le contesta: «I un fred de Maria Santíssima!»; la causante es, sin ninguna duda, la tramuntana (Espolla, Alt Empordà). El refrán popular constata que «tramuntana molt esverada, fà malbé alguna teulada». Aunque un informante asegura que la tramuntana «forja els nervis» (forja el sistema nervioso) y que, igualmente, «don fibra a les plantes» (da vigor a las plantas) (Rupià, Baix Empordà).

Pero quizá la metáfora más conocida, y usada por los empordaneses y por los habitantes de las comarcas vecinas, es aquella que explícitamente vincula la idiosincrasia-identidad empordanesa al fenómeno eólico que nos ocupa: «*tocat de la tramuntana*» (versión empordanesa de las muy conocidas expresiones metafóricas catalanas «tocat de l'ala» o «tocat del bolet»). Si los vecinos de Olot y la Garrotxa están «*tocats del Ponent*», todo el mundo por estas comarcas sabe que los empordaneses están/son «*tocats de la tramuntana*». ¿Cuáles son los significados adscritos a esta imagen metafórica? Evidentemente, diferentes según quién la use, nativo o ajeno a la comarca. Veamos.

«[Los del Empordà] están “tocats de la tramuntana”, dicen que en el Empordà hay más proporción de locos. Cuando una persona está así un poco “esverada” [nerviosa, agitada anormalmente], o que hace un poco el loco, decimos: “està tocat de la tramuntana”. Si te encuentras con uno del Empordà, y le quieres hacer la puñeta, le dices: “los del Empordà estáis tocados de la tramuntana”, en broma, ¿eh?, es una broma...»

(Besalú, Garrotxa, 22-32, grupo de jóvenes.)

Los habitantes de comarcas vecinas tienen a los empordaneses por excesivamente «abiertos», un poco charlatanes y «gitanos», «boca-molls» (de mucho hablar y poco hacer), gesticulantes en exceso al hablar, genuinamente geniales-locos en su anormalidad-diferencia. Rasgos del carácter empordanès que son atribuidos a tres elementos ecológicos: su condición de comarca fronteriza-marinera, el ser gente del «plà», y no de montaña, y al efecto de la tramuntana.

Pero lo que las gentes de comarcas vecinas tachan metafóricamente de locura, de «anormalidad» diferenciadora, los nativos lo entienden muy de otra manera (se trata de una animada conversación con un grupo de «pagesos» de Castelló d'Empúries).

«—Una cosa que se dice ahora es eso de “es tocat de la tramuntana”, queriendo decir que es del Empordà...; a otro le dirás qué está “tocat del bolet”, quieres decir que no está bien. Ahora que “*tocat de la tramuntana*” más que nada se quiere decir que es del Empordà, es una cosa comarcal. Aquí somos de una manera, si coge otra zona serán de otra manera...»

—Claro, quiere decir que aquí somos diferentes de allá, porque tenemos otros medios [de vida], un sistema de trabajar diferente, un sistema incluso de pensar diferente; pero eso se dice más bien cuando estás un poco “esverat”... [nervioso, agitado] (41).

—¡No, no, al contrario!, queriendo decir que es un hombre sensato, un hombre forjado, un hombre centrado, porque la tramuntana parece que lo ha fortalecido tanto moral como físicamente...»

—No sé si es en broma o es en serio —interviene un tercero—, pero yo he oído decir que si aquí en el Empordà han salido grandes hombres ha sido debido a la tramuntana, que los inspira, que los forja de una manera... Han salido poetas, han salido inventores, y dicen que sí es la tramuntana; porque la tramuntana de hecho es nada más de aquí del Empordà... [donde sopla] pero de otros sitios que no tienen la tramuntana también han salido [hombres ilustres], así es que no sé...»

(Castelló d'Empúries, Alt Empordà, 45-62, Vc, B.)

«P.—¿Y eso de que los del Empordà están “tocats de la tramuntana”?»

R.—Quiere decir que estamos un poco chalados. Yo creo que tiene que ver con el carácter un poco especial de la gente del Empordà... muy diferente que el de una persona de Girona o de La Selva; puede que se diga eso para indicar que somos de una manera determinada.»

(La Bisbal, Baix Empordà, 18-21, jóvenes estudiantes.)

(41) La expresión popular empordanesa para estos casos es exactamente: «noi, sembla que sents tramuntana» (chico, parece que ya sientes la tramunta venir). Ya que popularmente se cree, y se aduce experiencia empírica para sustentar la creencia, que la tramuntana afecta tanto a los animales domésticos como a las personas, a los niños en la escuela, a los artríticos y reumáticos en especial, e incluso a las plantas.

Los nativos toman el sentido más literal de la expresión usándola más bien me-tonímicamente: a todos «toca» la tramuntana siendo del Empordà; por otra parte, es cierto que tenemos un carácter e idiosincrasia propios, a eso es a lo que se refiere la frase. En cambio, los *otros, ellos*, dan a la misma expresión un sentido figurativo, ambiguo, peyorativo, para poner metafóricamente en duda la entereza de carácter de sus vecinos-rivales.

En otras interpretaciones nativas, y no son pocas, se pretende poner de relieve una íntima relación causa-efecto entre la supuesta o real genialidad de muchos empordaneses y el peculiarísimo fenómeno comarcal de la tramuntana (42). Son teorías/metáforas/alegorías muy apreciadas en los círculos literario/artístico/diletantes de la comarca, y en especial de la capital, Figueres. El gran pintor Dalí se apropia y aplica a sí mismo la metáfora al declararse «divinament tocat de l'ala», o de la tramuntana, que es lo mismo. En realidad, lo que están haciendo quienes predicán estas metáforas/alegorías es reafirmar, reforzar y llenar de contenido su «empordanísima» identidad, su arraigo a la comarca (su «arrel»), haciendo uso de esta bonita y expresiva palabra catalana), uno de los que se manifiestan con más pujanza en el contexto catalán. La tramuntana se convierte en vehículo primordial para expresar la afianzada identidad empordanesa. Así lo reconocen enseguida foráneos y habitantes de las comarcas vecinas, y así queda plasmado también, por ejemplo, en una cruda o ingeniosa frase que se atribuye a los inmigrantes castellano-hablantes de la comarca: «En el Ampurdán se viviría muy bien si no fuese por los catalanes y la tramuntana.» Soberbia reacción de rechazo étnico que alegóricamente pretende negar no sólo la esencia del país, sino a sus mismas gentes nativas; probablemente pronunciada en respuesta a una marginación real o sentida ejercida en contra de quienes han venido *de fuera*, ostentando, por lo tanto, una doble foraneidad comarcal y regional.

La asociación entre la tramuntana y el *nosotros* comarcal es explícitamente reconocida por algunos de nuestros informantes cuando se les pone frente a la paradoja de que, siendo aquélla en principio perjudicial para la agricultura, se hable no obstante tanto, y a veces incluso con cierto tono cariñoso, de ella.

«¡Claro!, es que [la tramuntana] “no es una cosa que fa, sino que es nostra” [“no es una cosa que hace, sino que es nuestra”]. Además, la tramuntana deja un cielo muy azul, y un tiempo [ambiental] muy bonito; a mí me gusta la tramuntana...»

(La Bisbal, Baix Empordà, 18-21, jóvenes estudiantes.)

«... ¡Porque es una cosa nuestra!; una cosa de toda la vida, de nuestro recuerdo que siempre se ha hablado de la tramuntana, y es una cosa que en Barcelona no la tienen, y en Girona tampoco...»

(Foixà, Baix Empordà, 44, Vc, B.)

«No se puede concebir un Empordà sin tramuntana, como no se puede concebir un Barcelona sin el viento del Montseny, y otros sitios sin el viento del siroco, o Zaragoza sin el cierzo; cada sitio tiene el suyo.»

(Castelló d'Empúries, Alt Empordà, 42, Vc, B.)

(42) Un libro aparecido recientemente (Joan GUILLAMET, *Vent de tramuntana, gent de tramuntana*, Editorial Empordanesa, Figueres, 1980), con este significativo título, pretende desarrollar esas «teorías» populares en una serie de entrevistas a profesionales, de la medicina y otros campos, artistas y hombres ilustres de la comarca, solicitando sus opiniones sobre el tema. Se toma en serio el tema de las posibles influencias eólico-iónicas tramuntanencas.

«A los que somos de este país [Empordà] nos gusta la tramuntana, y no nos molesta como “als de fora”... [a los de fuera].»
(Garriguella, Alt Empordà, 45, Vc, I.)

«A la gente de este país nos gusta la tramuntana y no nos molesta. A Bàscara y a Girona ya no llega, es nada más en este país que sopla la tramuntana, desde Narbona hasta L'Escala...»
(Garriguella, Alt Empordà, 62, Vv, L.)

La equivalencia entre el ser empordanès y el fenómeno de la tramuntana (algunos escritores comarcales usan como sinónimos los conceptos «tramuntanenc» y «empordanès») es también observada y destacada por los habitantes de comarcas vecinas, como hemos visto páginas atrás.

«¡Ah!, ¡y ellos dicen que la añoran aún!, y a nosotros nos da dolor de cabeza, y ellos dicen que la añoran... Yo recuerdo —interviene la hija del primero— que también me había llegado a gustar mucho... [durante los años de colegio pasados en Figueres].»
(Maià de Montcal, Garrotxa, familia, B.)

El gusto, el *cariño* por la tramuntana identifica a los empordaneses frente a los forasteros. Con su acción no solamente delimita, refuerza material y simbólicamente los confines del ámbito comarcal, sino que diferencia/selecciona nativos de forasteros, a los de dentro de los de fuera; ya se trate de melifluos «barcelonins» que se quejan de lo que les molesta, de rivales habitantes de comarcas vecinas, o bien de doblemente foráneos «castellans» asentados en la comarca y que no han llegado a comprender y asumir sus esencias. Comenzar a integrarse en la comunidad local-comarcal, ser un poco más empordanès, para un foráneo puede estar relacionado, entre otras cosas, con el desarrollo de un cierto gusto, o al menos aceptación, hacia uno de sus primordiales pilares de identidad, como nos sugiere la cita anterior. O, desde otra perspectiva, una continuada exposición a la influencia tramuntanenca, ser repetidamente *tocado* por la tramuntana, hace ganar «empordanidad».

Con un tono ligeramente contrariado, el siguiente informante viene a poner indirectamente de relieve la misma íntima ligazón del *nosotros* comarcal al aprecio de las estimulantes cualidades de la ubicua tramuntana.

«A mí me molesta la tramuntana, ¡aunque soy de puro “arrel” empordanès!... y reconozco que es un viento sano, estimulante, pero a mí me molesta [cuando sopla].»

(Figueres, Alt Empordà, 62, Vc, K.)

Un empordanès «de pura cepa» («de soca i arrel»), residente en Barcelona por cuestiones de trabajo, hombre de letras, me hace la confidencia de que no puede dejar pasar mucho tiempo sin escapar a su casa familiar en Cabanes, un pueblo cercano a Figueres, o a la propia en esta última ciudad, «per a carregar piles!» («para cargar pilas de “empordanismo”»). ¿Y cuál es uno de los medios de hacerlo?: subir con el coche al castillo de Figueres, cuando sopla con más ímpetu la tramuntana, ponerse allí de pie de cara al norte, mientras «bufa» con rabia sin ningún obstáculo que se interponga, y dejar que «s'em fiqui per tot arreu, em deixo tocar per tot arreu per la tramuntana» (43). Placer indescriptible e insustituible.

(43) «Dejo que me entre, se me meta, por todas las partes del cuerpo; me dejo *tocar* por todas partes por la tramuntana.» Aquí aparece nítidamente, por asociación connotativa, el sen-

La tramuntana, qué duda puede ya quedar, es símbolo que cumple la función de afianzar, dinamizar, exaltar el *nosotros* empordanès. Es algo que ellos tienen y nadie más, incompartido y peculiarísimo símbolo-divino don. La tramuntana es uno de los principales elementos que *expresa*, simboliza, la arraigada y potente identidad comarcal empordanesa.

* * *

En una asamblea madrileña de los representantes regionales de un movimiento cristiano de base, uno de los temas-realidades que todo lo impregnaba y condicionaba era el de las especificidades regionales. Algún incidente serio y muchos problemas de entendimiento planteaba la cuestión continuamente. Catalanes y vascos destacaban por su tenacidad en defender posiciones singulares, y a menudo discordantes, con las de sus compañeros de movimiento en otras regiones, siempre con la particularidad sociocultural de la propia región como telón de fondo. En la fiesta de bienvenida se exhibieron múltiples banderas catalanas, entre otras. De manera que el coordinador de la asamblea tenía buen cuidado en no herir la sensibilidad de los asambleístas en este sentido.

«—Vamos a ver cuáles son las conclusiones que nuestros compañeros delegados de Cataluña quieren exponer a la asamblea.

—¡Del Ampurdán!, ¡nosotros somos representantes del Movimiento en el Ampurdán!; creíamos que ya había quedado claro eso...»

No hace falta resaltar la desorientación y estupefacción que tal matización produjo en coordinador y buena parte de asambleístas: «¡es que estos catalanes!, ¿qué es eso del Ampurdán?»...; ¡ahora sí que no entendían nada!

No es infrecuente ver en los coches de la comarca pegatinas con los colores de la «senyera» de fondo y una leyenda que dice «L'Empordà», o más explícitamente «L'Empordà independent». En Figueras hay una asociación denominada «Institut d'Estudis Empordanesos», nombre que hace pensar en una emulación/desafío al Institut d'Estudis Catalans. Ahora que, y justo es decirlo, en la misma comarca existe también un «Institut d'Estudis Escalencs» (L'Escala) y otro «Institut d'Estudis del Baix Fluvià» (Torroella de Fluvià-Sant Pere Pescador).

Con estas aproximadas palabras cerraba su homilía-plática el sacerdote que celebró la misa con la que comenzaba el «aplec» de sardanas que conjuntamente organizan los pueblos empordaneses de La Pera, Púbol, Rupjà y Foixà:

«... ¡Porque sin el Empordà, Cataluña no sería Cataluña; en cambio, ocurra lo que ocurra [con Cataluña, se entiende], el Empordà continuará siendo Empordà siempre!»

En su exageración dialéctica, la frase expresa una realidad de activa potencia específica; una afianzada identidad comarcal.

tido más literal de esa popular expresión «tocat de la tramuntana», que posteriormente da lugar a tanta riqueza de transformaciones metafóricas.

2.5. ESTEREOTIPOS PROVINCIALES. DIFERENCIAS ENTRE LAS CUATRO PROVINCIAS EN LAS ATRIBUCIONES DE CATALANIDAD. LA DIALECTICA CENTRO : PERIFERIA A NIVEL PROVINCIAL

Cuando el contraste comparativo se establece al nivel de la provincia, uno de los principales elementos de diferenciación con los que se negocia es el de la lengua: rasgos fonéticos supuesta o realmente diferentes, determinadas palabras peculiares, mayor o menor castellanización, corrección o incorrección del catalán hablado, uso relativo de esta lengua entre la población, etc. La atribución de catalanidad va muy ligada a la lengua en el ámbito provincial, y con más fuerza aún en el regional, étnico.

«Nuestra pronunciación del catalán aquí en Lleida es desastrosa, porque yo me he encontrado con otros de Cataluña que, nada más abrir la boca, “¡mira, es de Lleida aquél!, ¡se os conoce por el habla!”... ¡Y a mucha honra!, ¿qué tenéis que decir?...»

(Cervera, Segarra, 55, Vs, I.)

«Nos consideran a la gente de Olot y del Empordà como los catalanes más [catalanes], pero lo consideran [los otros] por el habla.»

(Verges, Baix Empordà, 28-33, I-A.)

«Ya oyes conversaciones y comentarios de que si las comarcas de Girona es donde mejor se habla el catalán.

—Es que tienen un catalán puede que más catalán que el que hablamos aquí en Lleida.

—El catalán de Lleida tiene más palabras castellanas. Simplemente en Ibars, que ya está más cerca de Lleida, ya tiene más palabras castellanas que aquí. Desde aquí de Tàrrrega hacia abajo el catalán está más castellaniado que hacia la parte de Barcelona y Girona...»

(Cervera, Segarra, 30-35, matrimonio, E.)

«De hecho, yo no sé si lo diré bien, pero yo creo que, por lo menos en el habla, a mí me parece que Girona es la más catalana, la que habla mejor el catalán; a pesar de que habíamos perdido muchas cosas, nos habíamos [“acastellanat”] mucho..., pero creo que aún es el punto que se habla mejor el catalán.»

(Maià de Montcal, Garrotxa, 50, Vc, A.)

«Yo considero que la provincia peor es Barcelona, por el solo hecho de que hay más gente de fuera; incluso en el hablar encontrarías que hay poquísimos que hablan catalán, todo el mundo te contesta y te pregunta en castellano... ¡Te podías encontrar muy cortado que pidieses una cosa en catalán y te mirasen con una cara así...! [en Barcelona ciudad]. O que te dijesen, que a veces también te lo encontrabas: “¡hábleme en cristiano!”.»

(Tarroja, Segarra, 19-30, grupo jóvenes, E.)

Cuando se avanza en la dialéctica del uso más/menos correcto del catalán se enlaza sin solución de continuidad con las atribuciones dentro/fuera, catalanes/no catalanes, en un nivel ya específicamente étnico. Entonces se evalúa no ya en términos

cuantitativos (uso correcto o incorrecto del catalán), sino cuantitativos: son menos catalanas aquellas provincias, comarcas, áreas, etc., donde se han asentado más forasteros, inmigrantes, castellano-hablantes. *Hablar más catalán*, y de una manera que se supone más correcta, equivale a *ser más catalán*. Por las comarcas donde he realizado trabajo de campo existe un consenso bastante generalizado en que es la provincia de Gerona donde mejor catalán se habla y en mayor «cantidad», opinión extendida tanto dentro de la provincia como fuera.

Más adelante presento las tablas de resultados de la encuesta sociológica relacionados con el tema. (Vide, apéndices 6 y 6.1.) Según estos datos, los «gironins» (comarcas de la Regió II) se consideran a sí mismos como los que hablan mejor y en más *cantidad* el catalán (79,2 por 100), con gran diferencia por delante de las otras tres provincias; a continuación sitúan a la provincia de Lérida (26,2 por 100), la de Tarragona (9,6 por 100) (aquí con un 19,3 por 100 de respuestas en blanco, sin duda efecto del mayor alejamiento geográfico) y en un rotundo último lugar Barcelona (3,5 por 100) (44). Si analizamos los resultados de la pregunta en otra de las posibles respuestas propuestas al entrevistado, tendremos una imagen más completa de la opinión de los «gironins» respecto a esta cuestión. ¿Dónde es que se habla el catalán francamente mal/muy poco? Un 52,5 por 100 opina que en Barcelona, el 22,5 por 100 que en Lérida, el 21,6 por 100 en Tarragona, y solamente dos de los encuestados «gironins» (1,0 por 100) opinan que también en Gerona se habla mal/muy poco el catalán.

El uso de la lengua es pues pilar fundamental, quizá el más sólido, en el que se asienta la identidad «gironina» frente a las restantes provincias catalanas; los «gironins» inclinan la balanza a su favor con su autoatribuida mayor catalanidad. Extremo que resultará corroborado nuevamente al evaluar otros conceptos en los que los entrevistados apoyan su discurso para reconocer mayor o menor catalanidad a cada una de las cuatro provincias.

A continuación de la lengua es destacado como rasgo diferenciador uno quizá más netamente étnico, siempre presente en el razonamiento de los informantes cuando se les enfrenta a esta cuestión.

«Aquí está Girona, que no sé si es porque lo hablan más perfectamente [el catalán] que en las demás provincias, pues se consideran más catalanes. Las otras provincias también lo son [catalanas], pero puede que por el hecho de que hay más personas venidas de fuera, puede que ya hablen más mezclado...»

(Pinell, Solsonès, 40-45, matrimonio, B.)

«En Barcelona hay mucha influencia de la gente de fuera [inmigrantes].

—El ambiente en general no es tan catalán, no lo es...

—Vas por la calle y es muy difícil que te hablen en catalán.»

(La Bisbal, Baix Empordà, 19-22, jóvenes estudiantes.)

(44) Ha de advertirse, para mejor valorar estos datos, que cuando desde fuera de la provincia se habla de Barcelona o de los «barcelonins», la asociación inmediata y espontánea que se hace es con los habitantes de la capital o, en todo caso, del área de Barcelona. Si los informantes se dan cuenta del deslíz suelen marcar una línea discriminante entre lo que es Barcelona capital y las comarcas interiores de la provincia. Esta asociación espontánea, que toma una parte por el todo propuesto, da razón y explica el bajísimo porcentaje recibido por los «barcelonins».

«Para mí sí que hay zonas que son menos catalanas que otras; por ejemplo, las zonas industriales, donde hay tantos inmigrantes, o por lo que sea. En Barcelona, por ejemplo, ¿qué porcentaje de gente catalana hay?... Dejando aparte que el convivir con tanta gente no catalana trae consigo este dialecto que hemos dicho de los "xavas" y todo eso...»

(Verges, Baix Empordà, 28-33, tres parejas, I-A.)

«Eso se ve por todas partes que es igual; la única cosa es que en Barcelona hay muchos extranjeros y castellanos, y se les ha metido en la cabeza esta manía que tienen de hablar castellano, aunque sean catalanes. En Barcelona es todo un chapurreo de... ¡pronto habrá más andaluces que "barcelonins"! Pero por aquí solamente hay un castellano, ¿eh?, uno que está casado con una chica de aquí...»

(Foixà, Baix Empordà, grupo vecinos mediana edad, B.)

La inmigración, la mezcla étnica, hace bajar el grado de catalanidad; pone en entredicho incluso la catalanidad de los nativos, que ahora se ven expuestos al contacto/interacción con personas de otra lengua, cultura, idiosincrasia.

«¡Yo creo que hasta ellos [los de Gerona] nos consideran un poco "xarnegos"!... [a los de Lérida]. ¡Hombre, eso no! —protestan los demás del grupo.»

(Cervera, Segarra, grupo informal, gente mediana edad.)

Es decir, el contacto con los «castellanos» inmigrantes los hace sospechosos de «xarneguidad», algo mezclado, impuro, ambiguo.

«Después hay otra cosa, que la parte de Girona, por ser más agrícola, han sido también mucho más cerrados; o sea, que el castellano se ha quedado más en estas provincias, más en Lleida, Barcelona o Tarragona, que son las que han tenido más cerca; aparte de que ellos [los de Gerona] han sido siempre más... o sea, a un castellano no lo admiten tanto. Y tienen más costumbres catalanas, ellos tienen más costumbres catalanas...»

(Tarroja, Segarra, 19-30, jóvenes, D-E.)

La conservación y exhibición de aquellas maneras y formas externas que se consideran más auténticamente catalanas, incontaminadas de «xarneguidad», es otro argumento importante en la atribución de catalanidad. El haber permanecido *cerrados*, impermeables a influencias exteriores, es así valorado positivamente. Conseguir que los informantes citen cuáles son esas costumbres y señas de identidad es más difícil, y es que aparecen y adquieren significado en un particular contexto, no se trata de una lista fija: uso de la postergada barretina, elementos idiosincrásicos, el «pagès» en su masía, la sardana en cada fiesta mayor, gigantes y cabezudos, etc. La exhibición de marcada *diferencia*, de rasgos o prácticas peculiares considerados únicos de la región, imprime sello y cualificación de catalanidad.

«Si usted supiese las palabras diferentes que hay en el catalán de Girona, se podría asustar, ¿eh?; palabras que yo no había oído decir nunca. Han conservado más el catalanismo, las costumbres, la sardana se ha bailado siempre más...»

(Tarroja, Segarra, 42-45, Mc, O.)

Es decir, conservan más acentuados los rasgos que ofrecen una mayor especificidad, marcada diferenciación en relación a aquellos con quienes siempre se establece implícitamente la comparación, los «castellans», los habitantes de las regiones vecinas.

«Yo creo que es más hacia allá a Olot, más catalán, catalán...; más que aquí, es que parece que las cosas se conservan más que aquí. Olot lo es mucho, aún verás a alguno que lleva la barretina; estas tradiciones donde se han conservado más es en la Garrotxa...»

(Verges, Baix Empordà, 21, Vs, N.)

«¡Se tocan más sardanas aquí en Girona que en todo el resto de Cataluña!, y todas las “coblas” salen de Girona, de la provincia, ¿eh?... Después “alimentan” todo Cataluña; y la sardana es lo que se considera más catalán, y es con lo que “alimentamos” a todo Cataluña, con la sardana, que ahora ya se va extendiendo más...»

(Viladamat, Alt Empordà, 32-48, vecinos, A-D.)

De manera que Gerona, rebosante de catalanidad, aún puede repartirla con generosidad, recatalanizando así el resto de la región.

Cuando nuestros informantes citan la lengua, una mayor o menor proporción de inmigración, la conservación de las costumbres *catalanas*, etc., implícitamente comienzan a desarrollar un argumento adicional, como el lector perspicaz habrá podido observar, el geográfico. Si las gentes de la provincia de Gerona han podido conservar un catalán más *cerrado* (es decir, incontaminado), permanecer impermeables a la influencia *castellanizante*, conservar costumbres y señas de identidad genuinamente catalanas, ha sido también por razón de su aislamiento geográfico respecto de las provincias *castellanas*, ya que no comparte fronteras con ninguna de ellas. La provincia de Barcelona tampoco, es cierto, pero la que debía cumplir función de centro dinamizador e integrador del *todo* ha resultado ser fortaleza socavada y deruida desde dentro por la masa irresistible de inmigración castellano-hablante, sureña. Gerona tiene una larga frontera con el exterior por el Norte, pero es una frontera más sólida, material y sociosimbólicamente: muralla del Pirineo, frontera estatal. No es una frontera conflictiva, donde exista especial tensión en estas circunstancias históricas. Además, resulta que al otro lado del Pirineo están «nuestros hermanos de la Catalunya Nord», que hablan o hablaban el catalán igual que nosotros, bailan la sardana también, y no son *castellanos* al fin y al cabo.

Las citas que ofrezco a continuación nos introducen más explícitamente en esa argumentación o dialéctica geográfico-ecológica.

«Yo para mí, conservar el catalán, Girona; la provincia que conserva más el catalán es Girona; más las tradiciones catalanas, y más el habla catalana, más auténtico y más natural [*sic*]. Y más la parte del *interior* [de la provincia], o sea, la parte de la *montaña*; y cuanto más *tierra adentro*, más que en la *costa*, porque en la costa está el fenómeno turismo que, claro, lo han maleado todo bastante...»

(Besalú, Garrotxa, 53, Vc, I.)

«Hay de todas clases [de catalanes], pero indiscutible que son los mejores de todos [en comparación con los de otras regiones]. Ahora que también los hay que no te puedes fiar... la parte de Girona *hacia arriba* son

más nobles que los que están de la parte de Girona *hacia abajo*; y la parte del Empordà no tanto como los de la Garrotxa y Cerdanya hacia aquí [plana *versus* montaña].»

(Ribes de Freser, Ripollès, 50, Vc, D.)

Naturalmente, el informante es de los que queda de «la parte de Gerona hacia arriba», es de la montaña, donde siempre han encontrado refugio y defensa última las esencias de la catalanidad (45). Al santuario montaños peregrinan (¡y peregrinamos los antropólogos también!) quienes quieren entrar en contacto, empaparse, de las esencias catalanas primigenias, incontaminadas.

«Yo creo que más catalanas, Girona y Lleida. La zona de montaña más. Sí, porque no hay tanta gente inmigrada. Y porque han sido más “cerrados” [impermeables a influencias externas]. No ha habido tanta inmigración; yo he estado en Arbúcies, que hay cuatro mil personas, y no hay ni un uno por ciento de castellanos...»

(La Bisbal, Baix Empordà, 19-22, jóvenes estudiantes.)

Otros informantes manejan el mismo argumento geográfico-ecológico, lógicamente a su favor.

«Yo pienso que allá donde es más catalán es en esta parte de *aquí abajo*, l'Empordà, todo esto que dicen Empordà, aquí en Figueres; y en Girona también... Y en Lleida también, hombre —interviene otro informante—; lo que pasa es que tienen otro acento al hablar el catalán, hablan más con la “e”, ¡de “Lleide”!... pero son muy igual que nosotros [son también “pagesos”].»

(Foixà, Baix Empordà, vecinos de mediana edad.)

Usando un lenguaje metafórico, más expresivo, la misma opinión manifiesta este grupo de vecinos de Verges.

«Hay gente muy catalana y muy “ferma” en Barcelona, ¿eh?, pero es que hay una gran mayoría que son *de fuera*... El “cor” de Cataluña se considera que es el Empordà, el “rovell de l'ou” [la yema del huevo]; es el “cor”... no sé cómo decírtelo, lo más “endintre”... [lo más interior, lo más hacia adentro].»

(Verges, Baix Empordà, 28-33, tres parejas, I.A.)

Así pues, ¿dónde radica el centro simbólico del *nosotros* catalán? Los del Solsonès ponen de relieve su situación central desde el punto de vista estrictamente geográfico; los de Osona hacen hincapié en el argumento geográfico, pero también en el cultural-histórico (la comarca fue y es cuna de grandes e ilustres catalanes); Barcelona argumenta su capitalidad; los del Empordà, su más intensa e *interior* catalanidad. El concepto de centralidad es por lo tanto negociable también, más aún

(45) Significativamente, los más importantes lugares «sagrados» de los catalanes, símbolos de irreductible catalanidad, son o están situados en las montañas. La mayor parte de los santuarios marianos están situados en las cimas de las montañas: El Far, La Salut de St. Feliu, La Mare de Déu del Mont, o el más importante de todos, Montserrat. Las montañas de Montserrat, El Canigó, El Montseny, etc., son en sí mismas lugares «sagrados» preñados de catalanidad.

cuando la ciudad que podría aspirar a desempeñar tal rol de manera incontestada, la capital Barcelona, se encuentra *secuestrada* por su dominante castellanidad.

«Yo encuentro que hacia Barcelona es más “castellà”, que no hacia aquí; los pueblos “de pagès” son más catalanes. Parte de Tarragona y de Lleida ya tienen los límites con lo de fuera, ¿no?; hablan el catalán, pero ya lo hablan un poco diferente que el catalán digamos normal, ¿no?... Quiero decir que como tienen más conexión con los de fuera, se sienten catalanes, pero ya no tanto como los que estamos más arrinconados hacia aquí, que cuesta más de llegar...»

(Besalú, Garrotxa, 18-19, estudiantes.)

«Yo salgo de Girona y me siento tan forastero como en otro sitio; te vas a Lleida, que yo he estado, ¡y aquello es tan diferente!, y no me siento nada identificado; y Tarragona igual, nada más [pasar] Tarragona, si vas bajando hacia abajo, queda tan difuminado... que no sabes dónde acaba Cataluña y dónde empieza Valencia.»

(Verges, Baix Empordà, 33, Vc, I.)

«Las provincias menos catalanas son Tarragona y Lleida, por la influencia que hay de las otras provincias. En cambio, Girona siempre ha sido la provincia más catalana, más catalanista... Son más catalanes, allá han tenido la influencia francesa, y aquí tenemos la influencia de Aragón... [¡paradójico!, la influencia francesa catalaniza, o al menos no mengua la propia catalanidad, mientras que la aragonesa “castellaniza”, pone en entredicho esa catalanidad].»

(Tarroja, Segarra, 42-45, Mc, O.)

Así pues, parece existir un consenso bastante generalizado, en las comarcas citadas al menos, en cuanto a la más sólida catalanidad «gironina». El razonamiento se apoya en elementos de carácter lingüístico, ecológico, cultural-folklórico, idiosincrásico, etc. Resumo esos elementos de negociación en un esquema dicotómico; los argumentos básicos que se manipulan en el proceso de atribución de una mayor-menor catalanidad a una determinada provincia, comarca, región o área.

Más catalanidad

Provincias-comarcas rurales-«pagesas».
Interior-montaña.
Lo aislado («tancat»).

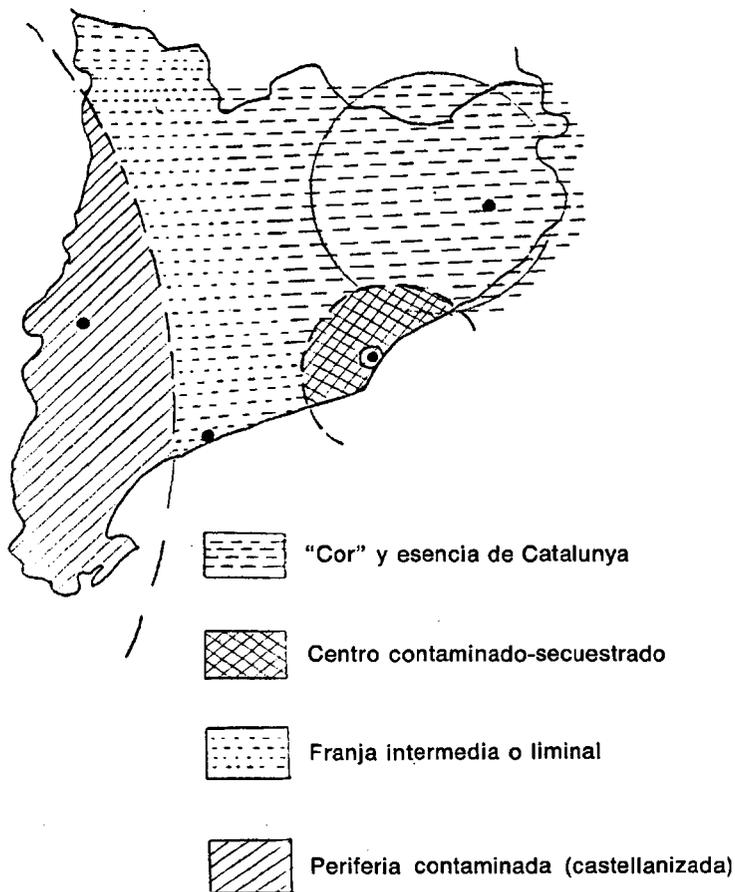
No inmigración castellano-hablante.
Hablar un catalán «más catalán» (contrastado con el castellano: vocales neutras, cerradas).
Conservar tradiciones «catalanas».
Carácter «cerrado» (refractario a influencias externas).

Menos catalanidad

Provincias-comarcas industriales.
Litoral-plana (áreas limítrofes con otras regiones españolas).
Contacto con exterior, lo «abierto», «transitado»..
Masiva inmigración castellano-hablante.
Hablar un catalán «castellanizado» (vocales abiertas).
Modernización-urbanización.
Carácter «abierto» (susceptible de ser influenciado).

AMBITOS DE INTERACCION E IDENTIFICACION

El mapa-gráfico que presento a continuación resume la visión nativa de Cataluña en relación a este tema, naturalmente desde la perspectiva de los habitantes de las comarcas de Girona (Regió II).



Concerniente al mapa, quisiera hacer algunos comentarios. El primero se relaciona con el observado desplazamiento del núcleo central debido al fenómeno de la masiva inmigración castellano-hablante asentada en la capital y su área metropolitana. Ante el irresistible empuje de este fenómeno, las esencias de la catalanidad han encontrado refugio más al norte, con la muralla pirenaica como defensa, en las comarcas o provincia de Gerona. Allí se juzga que debido al aislamiento geográfico respecto a regiones *castellanas* y al área de influencia de Barcelona, sus habitantes han podido conservar una catalanidad más genuina e incontaminada. La segunda observación tiene que ver con la aparente paradoja de que mientras las fronteras regionales son consideradas fuente de *contaminación*, así como las masivas inmigraciones que tienen su origen en otras regiones españolas, no reciba en cambio la misma consideración la frontera estatal francesa, ni en tal grado las masivas oleadas de turistas

veraniegos que literalmente invaden las comarcas del litoral catalán, y en concreto la Costa Brava gerundense (46).

Ya he observado anteriormente cómo en el caso de la frontera estatal, aparte su *solidez* (muralla pirenaica) y relativa impermeabilidad (por ser estatal), no se percibe ningún peligro específico que amenace la integridad del *nosotros* catalán; menos aún teniendo en cuenta que los más inmediatos vecinos al norte son hermanos de lengua y cultura, la «Catalunya Nord» (47). En cuanto al fenómeno del turismo, su carácter estacional, pasajero, hace que no sea visto como peligro en cuanto a lo que aquí nos ocupa; muy al contrario, los turistas son fuente de divisas (y no competidores por unos mismos recursos limitados), que posibilitan acentuar la propia autonomía, como un informante pondrá de relieve más adelante.

* * *

El caso de la provincia de Gerona puede ser bien ilustrativo de cómo a este nivel estructural se acentúa etnocéntricamente una identidad singular, en competencia con entidades provinciales vecinas dentro del todo catalán. He ofrecido ya abundante etnografía sobre el tema en páginas anteriores; ahora comentaré los datos estadísticos derivados de la encuesta sociológica.

Nosotros, «els gironins», hablamos mejor y en mayor número de circunstancias el catalán, somos más abiertos para el trato con los demás, de más confianza y nobleza, y los catalanistas más consecuentes. Anteriormente he comentado los resultados relacionados con la primera pregunta planteada a los encuestados, el uso del catalán. En las otras tres cuestiones propuestas, el contraste *in-group/out-groups* no es tan rotundo.

Un 52,3 por 100 de los encuestados opina que ellos, los «gironins», son muy abiertos y francos en el trato con otras personas; en contraste, un 47,7 por 100 acepta que los «lleidatans» también lo son, un 34,8 por 100 reconoce la misma virtud a los «barcelonins», pero solamente un 28,7 por 100 cree que puede afirmar lo mismo respecto a los «tarragonins» (efecto del alejamiento geográfico en buena medida). Si el análisis lo llevamos a cabo por negativo, observaremos que un 24,2 por 100 opina que los «barcelonins» son poco abiertos y francos en el trato con los demás, el 11,1 por 100 piensa lo mismo respecto a los «lleidatans», y el 8,5 por 100 respecto a los propios «gironins»; el porcentaje más bajo lo merecen los «tarragonins», pero en buena medida es de nuevo efecto distorsionado por el alto porcentaje de quienes dicen no tener base de juicio o bien se refugian en el término medio «normal» (66,2 por 100).

El contraste es más marcado en lo que se refiere a la tercera cualidad-virtud respecto a la cual solicitábamos de los encuestados clasificasen a los habitantes de las cuatro provincias. Un 59,8 por 100 opina que los propios «gironins» son de mucha

(46) El fenómeno del turismo veraniego solamente es argumentado desde el interior de la provincia, para destacar la menos contaminada catalanidad de las comarcas del interior en comparación con las del litoral.

(47) Así es denominada esa región entre los nacionalistas catalanes y en círculos ilustrados del Principat o Catalunya estricta. En estos círculos catalanistas se usa un conjunto de conceptos que reformulan identidades y límites regionales desde la perspectiva central de la Cataluña estricta: El Principat, Les Illes, el País Valencià, els Països Catalans, o la ya citada Catalunya Nord, que comprendería las comarcas francesas del Capcir, Cerdanya, Conflent, Vallespir y Rosselló. Sobre esta cuestión tendremos ocasión de profundizar en los siguientes capítulos tercero y cuarto.

CATEGORIZACION DE LOS GRUPOS

Cómo ven los «gironins» a los habitantes de las otras provincias catalanas ()*
(Número total de casos: 207)

	<i>Cómo hablan el catalán</i>		<i>Abiertos</i>		<i>De confianza</i>		<i>«Firms», catalanistas</i>	
	N.º	%	N.º	%	N.º	%	N.º	%
GIRONINS								
Mal/poco	2	1,0	17	8,5	2	1,1	0	0,0
Normal	40	19,8	78	39,2	74	39,2	50	27,0
Muy/mucho	160	79,2	104	52,3	113	59,8	135	73,0
TOTAL	(202)		(199)		(189)		(185)	
BARCELONINS								
Mal/poco	106	52,5	48	24,2	49	26,1	16	8,6
Normal	89	44,1	81	40,9	109	58,0	71	38,4
Muy/mucho	7	3,5	69	34,8	30	16,0	98	53,0
TOTAL	(202)		(198)		(188)		(185)	
LLEIDATANS								
Mal/poco	43	22,5	17	11,1	6	4,2	7	4,4
Normal	98	51,3	63	41,2	90	62,5	91	56,9
Muy/mucho	50	26,2	73	47,7	48	33,3	62	38,7
TOTAL	(191)		(153)		(144)		(160)	
TARRAGONINS								
Mal/poco	36	21,6	7	5,1	7	5,5	16	11,0
Normal	115	68,9	90	66,2	93	73,2	87	60,0
Muy/mucho	16	9,6	39	28,7	27	21,3	42	29,0
TOTAL	(167)		(136)		(127)		(145)	

(*) He tomado, para este específico análisis, exclusivamente la muestra de los encuestados catalano-hablantes de las comarcas de la Garrotxa, La Selva, Gironés, Alt Empordà y Baix Empordà; donde he podido observar se manifiesta con más rotundidad la identidad «gironina», en contraste-oposición a las otras identidades provinciales catalanas. Los «no sabe, no contesta» no han sido contabilizados en la elaboración de los porcentajes.

confianza, con los que se puede entablar una amistad (con los que el encuestado entablaría una amistad con menores reticencias); el 33,3 por 100 tiene la misma opinión de los «lleidatans», el 21,3 por 100 de los «tarragonins» y solamente el 16,0 por 100 estaría dispuesto a poner su confianza en los «barcelonins». En el análisis a la inversa destaca el alto porcentaje de los que dicen tener como gente de poca confianza a los «barcelonins», notablemente más alto que el de aquellos que opinan lo contrario, 26,1 por 100. Solamente en lo que se refiere al ser catalanistas, gente que lucha-defiende las cosas de Cataluña, a los «barcelonins» se les sitúa en un segundo puesto (53,0 por 100), aunque de nuevo por detrás de los propios «gironins» (73,0 por 100).

Como resumen de esta tabla ha de destacarse el marcado grado de autoafirmación del *in-group* «gironí»; autoafirmación que tiene como contrapunto la más radical negación del *out-group* con el que el primero rivaliza con mayor intensidad, los «barcelonins». Respecto a los otros vecinos provinciales, los «lleidatans», el antagonismo no se manifiesta con tanta intensidad; y en lo que se refiere a los «tarragonins», los altos porcentajes de «no sabe, no contesta» y de refugio en el término medio reflejan el efecto del alejamiento geográfico y la ausencia de directa rivalidad debido a la inexistencia de contacto y competición.

Una cita tomada de un grupo de jóvenes informantes puede ser la mejor muestra ilustrativa de la marcada identidad «gironina» dentro del marco catalán, el porqué simple y llano de la afirmación como *nosotros* frente al rival «barceloní».

«Te hace ilusión [estando en Barcelona, como es su caso de estudiante universitario, identificarse como “gironí”], como es otra provincia, decir que eres de Girona... es como un orgullo.

—Porque somos conscientes de que es la provincia más bonita de Cataluña... Mira, “*som molt fets a la nostra*” [somos muy hechos a nuestra manera], o puede que sea porque estimamos mucho *lo nuestro* y no lo de otro sitio como pueda ser Barcelona.

[¿Y qué cosas son ésas tan “nuestras”?]

—Y la prueba es que toda la gente que ha marchado de aquí a Barcelona, a estudiar por ejemplo, siempre que podemos hablamos del *Empordà*, de *La Bisbal*, de *la tramuntana*... y siempre lo dejamos arriba del todo.»

(La Bisbal, Baix Empordà, 19-22, jóvenes estudiantes.)

* * *

He tratado de probar con abundancia de datos y etnografía la existencia de una arraigada identidad «gironina» y, sin embargo, el centro-capital de la provincia se ve asediado por la presión disgregadora de su entorno local y comarcal, aparte de las acusaciones de marginación que se oyen desde la periferia.

Dentro del ámbito provincial volvemos a encontrarnos con la tensión dialéctica centro : periferia, el sentimiento de ser absorbido-negado en las partes periféricas y la fuerza centrípeta del centro. La difuminación del sentimiento de pertenencia en la periferia. Y a un nivel estructural superior, el dialéctico enfrentamiento provincias-comarcas *versus* la macrocefalia del centro regional. Veamos cómo lo racionalizan los interesados.

«El Solsonès pertenece administrativamente a la provincia de Lleida, pero por comunicaciones, por relaciones, va mucho más hacia la parte de Barcelona: Berga, Manresa, e incluso Barcelona capital, antes que ir a Lleida, donde la gente sólo va por cuestiones oficiales...»

(El Miracle, Solsonès, 45, Vs, L.)

«Geográfica y políticamente [el Solsonès] es un “cul de sac”... En Lleida permitieron que nos quitasen el Juzgado de Primera Instancia, nos tienen abandonados en carreteras...»

(Solsona, Solsonès, 33-35, Vc, K.)

«Es como Lleida; a mí, Lleida, la capital, no me cae nada simpática, porque, por ejemplo, allá has de ir a pagar una multa, a hacer la declaración

de la renta, siempre por cosas de éstas... Hasta se te atraganta. Y cuando no es por cosas de éstas, entonces es por médicos, ¡es que estás enferma!...»
(Tarroja, Segarra, 45, Mc, A.)

Obligaciones, impuestos, deberes y ninguna compensación aparente o palpable; la capital provincial condensa, frente a la periferia, todo aquello que de negatividad-onerosidad comporta cualquier relación de dependencia administrativa. Desde la periferia se mira al centro con susceptibilidad, arraigado sentimiento de agravio comparativo por una real-sentida marginación; hasta la simple y llana negación.

«Yo de Lleida no soy; hay una división provincial, pero nunca digo que soy de Lleida, pero nunca; yo soy de la Cerdanya. Para mí eso es una división absolutamente arbitraria que nos hemos encontrado aquí, pero yo siempre, de pequeña, aprendí que era de un país que se llamaba la Cerdanya, y que Lleida estaba muy lejos...»

(Cerdanya, 34, Ms, D.) (*)

Desde la otra parte de la Cerdanya, administrativamente perteneciente a la provincia de Gerona, el sentimiento de marginación, de incomodidad dentro del marco provincial, está igualmente presente.

«... Incluso te diré más, la comarca que está más abandonada de Girona es la nuestra. O sea, tanto en Diputaciones como en todo, en la Cerdanya no se ha hecho nunca nada. Y si se ha hecho alguna cosa es a base de ir allá a machacar, machacar... Lo que es Girona capital y los señores que están allá dentro, que son los que manejan la tortilla, ¡nada! Ellos a las comarcas que han dado más dinero es a las de la costa. A nosotros nos tienen marginados; es una comarca sola, está muy desligada de todo...»

(Cerdanya, 42, Vc, I.) (*)

Desde la periferia se pone en discusión o se niega la unidad provincial, se reacciona con susceptibilidad y haciendo uso de estrategias centrífugas frente a lo que es sufrido como acción centrípeta y marginadora de la capital.

Pero si la comparación-contraste se estableciese a un nivel estructural superior, podríamos observar cómo la unidad provincial adquiere consistencia y solidez de *nosotros*, en oposición/resistencia frente al macrocefálico centro barcelonés. Nuevamente, la energía de segmentación actuando en este dialéctico enfrentamiento centro : periferia.

«Suerte que ha sido en castellano [la tradicional representación de la Pasión, en Cervera], porque de la parte de Barcelona ha venido muy poca gente a ver la Pasión. Los de Barcelona gritan mucho contra el centralismo de Suárez. Pero para la gente de Barcelona, Cataluña acaba aquí en Els Brucs, después de Montserrat. Cataluña no es nada más que Barcelona, ¡a los de Lleida no nos consideran catalanes!, y a los de Tarragona tampoco, ¿eh?... Para ellos, Cataluña acaba en Els Brucs, ¡eso igual que lo de

(*) Las dos citas marcadas con un asterisco han sido tomadas del material etnográfico recogido por María Piniella. Gracias.

Europa acaba en los Pirineos!... A la Pasión ha venido siempre mucha más gente de la parte de Aragón que de la parte de Barcelona...»

(Cervera, Segarra, 55, Vs, I.)

«Barcelona es Cataluña, y a las demás provincias nos tienen un poco marginados, principalmente a la de Lleida, ¿eh?...»

(Cervera, Segarra, 52, Vc, E.)

Con diversos matices, el sentimiento de suspicacia frente al supuesto centralismo de Barcelona se extiende por todas las comarcas de las otras tres provincias, e incluso las comarcas interiores de la propia provincia. La macrocefalia de la capital asusta en su enormidad a los comarcanos de la periferia satelizada, que cada fin de semana ven llegar, cual irresistible ejército invasor, aunque pacífico avasallador, a los domingueros «barcelonins» que salen «a les comarques», «a pagès» o a la montaña, a pasar un corto fin de semana.

«Es como los de Madrid, que dicen “Madrid y las provincias”; los de Barcelona dicen: “Barcelona y las comarcas, la gente de comarcas”... [Para nosotros] esto es como el “cap” y la “cúa” del pez, a medida que nos acercamos a Barcelona nos sentimos un poco “cúa” [periferia, apéndice]. Es como cuando decimos España, y estamos pensando en Madrid, entonces como ves una gran ciudad te espanta un poco: “¡estos tíos nos jo..., seguro!”...»

(La Bisbal, Baix Empordà, 19-22, jóvenes, N.)

La reacción es reforzar el propio sentimiento de grupo, seguir una estrategia que reivindique para la parte satelizada la alternativa de convertirse en todo independiente. Los habitantes de la provincia de Girona se ven en buenas condiciones para prescindir del centro absorbente, explotador.

«Girona lo tiene todo, industria, “pagesia”, turismo, todo... Por otra parte, Girona tiene cuatro fronteras, que es por donde entran todos los turistas a Cataluña. Barcelona no nos dará más que problemas siempre, y los déficits de Barcelona los tendremos que pagar entre todos. Girona sola estaría muy bien, así como Lleida no, porque casi todo es “pagesia”, pero en Girona tenemos de todo... ¿Por qué baja el agua del Ter tan sucia? Porque no tiene caudal, y si no tiene caudal es porque se lo “tragan” todo los de Barcelona...»

(Verges, Baix Empordà, 33, Vc, I.)

Tanto a nivel local como comarcal, provincial, regional o nacional, observamos activa la misma energía de fusión : fisión alternativamente uniendo : separando las partes en un todo superior, el todo en sus partes constituyentes. De manera que esa potente energía no es algo exclusivo de las sociedades tribales, en el análisis de una de las cuales E. E. Evans Pritchard (1940) desarrolló el concepto teórico y lo mostró en operación concreta (48). Con los matices que lógicamente han de hacerse, se muestra de valor explicativo para otros tipos de sociedades humanas. En muy diver-

(48) E. E. EVANS PRITCHARD, *The Nuer*, Oxford, Clarendon Press, 1940. Existe traducción española en la Editorial Anagrama.

En las circunstancias socioculturales e históricas observamos la misma realidad básica: los grupos humanos compitiendo al mismo nivel estructural por unos recursos limitados que han de compartir; y alternativamente asociándose, haciendo tabla rasa de anteriores y presentes diferencias, para defender a un nivel estructural superior los intereses compartidos frente al enemigo-rival común. Las partes rechazan su pertenencia al todo que las sateliza afirmando su propia identidad y autonomía, pero se unen, olvidando sus disensiones y discrepancias internas, cuando se sienten agredidas desde el exterior por una entidad rival en el mismo o superior nivel estructural. Así, la relación entre los grupos es siempre una relación de equilibrio inestable, dinámico, variable; y las estrategias que cada uno elabora en defensa de sus intereses, múltiples y complejas, mudables teniendo en cuenta los cambios que ocurren en el contexto global, histórico.

2.6. NICHOS ECOLOGICOS Y MODOS DE VIDA. LA DIFERENCIACION ECOLOGICA COMO SOPORTE DE LA IDENTIDAD

2.6.1. El campo y la ciudad, los "xavas" versus "els pagesos"

Al comentar los datos estadísticos de la encuesta sociológica aplicada en las comarcas de Gerona, he destacado la evaluación marcadamente negativa que los «gironins» hacen de sus vecinos «barcelonins». Un análisis contextual del concepto «barcelonins» evidenciaría, como ya he puesto de relieve al presentar las tablas estadísticas, que en realidad cuando los encuestados hablan de «barcelonins» se refieren a los habitantes de la ciudad y su área de influencia directa, no al resto de la provincia. De manera que podemos considerar que en esa marcada evaluación negativa se plasma no solamente el antagonismo entre unidades en el mismo nivel estructural, sino también los efectos añadidos del rechazo de la parte satelizada frente al centro monopolizador que le niega su especificidad. En este contexto es cuando podremos observar a comarcas y provincias haciendo frente al común «enemigo»/«invasor» de la gran ciudad; intentando frenar el proceso por el que la periferia se ve convertida en territorio de expansión e influencia del gran centro macrocefálico (49). Existe un generalizado temor en la periferia catalana a lo que ha dado en llamarse centralismo «barceloní»; en ocasiones es un temor difuso, inconcreto; en otras, algo más explícito. Todo ha de girar por fuerza en torno a la metrópoli «barcelonina», que en su enormidad rompe el equilibrio necesario para una armónica integración del todo catalán.

«Los de Barcelona creen que Cataluña son ellos solos, y que los demás son satélites... y, claro, ahora se habla de que después del centralismo de Madrid, no caigamos en un centralismo de Barcelona quizá aún peor, que no lo absorba todo allí... Por eso se dice que Lleida es la cenicienta de Cataluña, porque como es la más agrícola, la más pobre...»

(Cervera, Segarra, 58, Vc, G.)

(49) Y es que si Cataluña tiene una población total de 5.958.283 habitantes (1981), 2.513.544 se concentran en la ciudad de Barcelona y 1.593.141 más en el área de directa influencia de la misma (comarcas del B. Llobregat, Vallès Occidental, Vallès Oriental y Maresme). De manera que la población de lo que podemos considerar área metropolitana de Barcelona representa el 69 por 100 del total catalán (en 1981).

«... Porque también no será más que un centralismo en Barcelona, cuando tengamos la Generalitat; un poco más cerca, pero también existirá, el centralismo de Barcelona. Entonces se tendría que descentralizar, y repartir las cosas por comarcas.»

(Olvàn, Berguedà, 30-38, matrimonio, B.)

«Eso de que quiten las Diputaciones y todo dependa de la Generalitat, no sé cómo irá, porque si Barcelona se lo come todo, no hemos adelantado nada; nada más que lo tendremos más cerca.»

(Tuxent, Alt Urgell, grupo vecinos mediana edad.)

«Barcelona es una capital muy grande y, por lo tanto, lleva una serie de problemas de atracción, y eso a las comarcas nos da un poco de miedo; consideramos que Barcelona no solamente centralizará el poder, sino que nos comerá el dinero, porque la parte grande del dinero hará falta allá...»

(Perafita, Lluçanès-Osona, 42, Vc, B.)

«Todo el mundo estaba cansado del centralismo de Madrid, y ahora todo el mundo tiembla con el centralismo de Barcelona. Es que si algún problema tiene Verges, por ejemplo, es que el agua para regar baje tan sucia, y es porque falta caudal al Ter, y la culpa la tiene Barcelona [que absorbe todo el agua del río, aunque se trate de un río estrictamente "gironí"].»

(Verges, Baix Empordà, 33, Vc, I.)

La gran metrópoli es como un enorme pozo ciego que absorbe todos los recursos de su entorno: el poder político, el económico, los grandes presupuestos, los recursos naturales, etc.; acentúa la realidad y el sentimiento de dependencia y expolio, frente a lo cual la gente de las comarcas y provincias reacciona a la defensiva, reivindicando sus derechos.

Este informante hace un matizado contrapunto a las anteriores observaciones pesimistas, considerando que, a pesar de todo, Barcelona sería un centro más accesible, por su catalanidad.

«Porque Cataluña es pequeña, y yo creo que todo el mundo puede ir a Barcelona y les puedes decir: "escolteu-me, nois!"; cuando hablas con un catalán ya parece que le hablas más de tú a tú...; "que vosotros nada más pensáis en vosotros, porque yo soy tan catalán como vosotros", se les podría decir, un suponer...; "porque nosotros también pagamos nuestros impuestos". Cosa que si tuvieses que ir a Madrid, ya no podrías ni... te mandarían más a la porra. ¿De Cataluña?... ¿Y dónde está eso?...»

(Ultramort, Baix Empordà, 46, Vc, A-D.)

«Barcelona siempre ha tenido unos aires de grandeza frente a nosotros... y ahora, nada más saber que por cualquier cosa has de ir allá, en vez de ir a Madrid. Decimos esto de Barcelona porque tenemos miedo de que sea un centralismo como el de Madrid...»

(Besalú, Garrotxa, grupo de jóvenes.)

Barcelona es el centro monopolizador, absorbente, y por otra parte un centro *extrañado, secuestrado* por la masiva inmigración de gentes forasteras. Lo que lleva a estos jóvenes informantes a negar simple y llanamente la catalanidad de la capital.

«¡Aquello de allá de Barcelona es una “charnegada”! [el “charnego” es el extraño, mestizo, castellanizado].»

«Ahora que hay la discusión ésta del Estatuto, nos pone frenéticos que la representación no sea directamente comarcal en el Parlament de Catalunya, ¡porque todo eso de Barcelona y Terrassa no representa a Cataluña!; porque la mayoría de la gente que hay allá son gente venida de fuera. Cataluña no es ni Barcelona, ni Terrassa, ni... [nombra otras grandes ciudades, incluidas capitales de provincia]. Cataluña es “*terres endintre*” [tierra adentro, las comarcas rurales].»

(Berga, Berguedà, 30, Vs, G.)

El sentimiento de susceptibilidad y rechazo frente a la en apariencia irresistible fuerza expansiva de la capital, o el más general sentimiento de mutuo extrañamiento campo/ciudad, se refleja y condensa en el concepto «xava», nombre que en las comarcas rurales recibe el dominguero «barceloní», el visitante eventual o semiestablecido (en una segunda residencia) de los fines de semana, del verano, la Navidad o cualquier ocasión en la que pueda huir con su coche de la gran ciudad.

Es sorprendente observar hasta qué punto todo el territorio catalán, desde Tortosa al último confín del Pirineo, se ha convertido en área accesible, para el establecimiento de una segunda residencia, a familias del área de Barcelona. En cualquier período corto o largo de vacaciones, los fines de semana, se produce un masivo flujo de «barcelonins» hacia *las comarcas*, y el correspondiente reflujo de vuelta. Los comarcanos contemplan cómo van y vienen, mientras ellos permanecen en el mismo lugar. En este contexto surge la dialéctica «xavas»/«pagesos».

«Les decíamos “mosquits d’estiu” [mosquitos de verano], venían a veranear, y cuando comenzaba a hacer frío... “ya se marchan los ‘mosquits d’estiu’”. Estos de Barcelona se quejaban de que las vacas ensuciaban las calles, pero claro, son ellos los que se han de amoldar... no respetan.»

(Cerdanya.) *

«Se les dice “xavas” en tono despectivo, o los del “pà amb tomaca”, los de “Can Fanga”... Se le dice a uno de Barcelona que viene aquí con aires de grandeza, “echao p’alante”, como el que se quiere hacer el sabio y se pasa de listo, como si viniese aquí a descubrir alguna cosa, y lo que ha de hacer es orientarse... El “barceloní” es para nosotros el madrileño de aquí, igual...»

(Banyoles, Gironès, grupo de jóvenes.)

«Se les llamaba “porcs d’estiu” [cerdos de verano] [risas], era lo que se les decía: ¡ya vienen los “porcs d’estiu”! Venían a veranear, se ponían sus pantalones cortos o lo que fuese, iban a merendar fuera en cualquier

(*) Etnografía recogida por María Piniella.

campo, allí donde les parecía, y entonces se les empezó a decir que eran "porcs"... Además, ocurre que este valle, yo siempre lo digo, es el jardín de los "barcelonins", el parque natural de los "barcelonins"... ¡Esta gente nos ha invadido de tal manera!, ¡además de que parece que vengan a civilizarnos!»

(Ribes de Freser, Ripollès, 35-40, Vc, A.)

«[Quiere decir, la palabra "xava"] que son chulos, porque vienen de Barcelona; van a un pueblo y como si el pueblo fuera suyo, se creen superiores, ¡son de Barcelona! ¡Y que nosotros no hemos visto el mundo como ellos!, ¡que no hemos visto la vida como ellos!...»

(Besalú, Garrotxa, 18-20, Ms, N.)

«Son los nuevos ricos más bien, esa bandada de nuevos ricos son los que llamamos "xavas"... ¡porque ni lo son, nada más que tienen un buen coche y eso, muchos humos!... Cuando vienen por aquí ponen el coche allá donde les da la gana, y hacen lo que quieren; se consideran superiores a los de Girona. Se distinguen porque cuando van a un sitio siempre levantan la voz más que los demás...»

(Viladamat, Alt Empordà, grupo de gente mediana edad.)

Las maneras de actuar, la idiosincrasia y las formas ciudadanas chocan y entran en conflicto con las rurales-«pagesas». Son dos sistemas de valores y formas de vida que entran en conflicto, alimentado por el agravio comparativo que se pone de relieve cuando los ciudadanos hacen alarde de su riqueza, de su ocio, de sus supuestas maneras refinadas, frente al inculto-ignorante «pagès»-comarcano, que ha de llevar una vida plena de fatigas. La defensa de estos últimos es la ridiculización de los primeros.

«[Les decimos eso] porque son *diferentes*, ya ellos se consideran diferentes de nosotros, consideran que no tenemos cultura... Los de Barcelona se consideran diferentes, superiores. Vienen aquí, saldrás y te los encontrarás en la entrada [de la casa]; como la casa es rara, la persona también lo ha de ser... ¡No respetan nada!, ¡y como ellos viven en esos pisos tan pequeños! Pasa por aquí un hombre con una pala de púas, ¡y a retratarlo!, ¡como si fuese un personaje que no se hubiese visto nunca en la historia! Los hay que parecen como nosotros, hablan igual que nosotros; puede que no se parezcan en el habla, pero en lo demás son amables, igual que nosotros... ¡pero los hay que no!...»

(Peratallada, Baix Empordà, familia, A.)

«Pasan con el coche y aparcan allá donde les parece, en el medio de la plaza, ¡como aquí no hay multas! De ciento, ochenta pasan por aquí y no dicen ni buenas tardes ni buenas noches, ¡como si pasase un perro!...

—Se les empezó a decir "xavas", no sé por qué, *porque los vemos diferentes de nosotros*; no son como nosotros esa gente, hablan muy diferente. Y los hay que son orgullosos, que cuando vienen aquí les parece que vienen a traer el oro y el moro, que nos vienen a civilizar...

—Pero nosotros cuando vienen aquí nos aprovechamos y les tomamos el pelo también; les decimos de Can Fanga, una expresión que les hemos inventado...»

(Peratallada, Baix Empordà, familia, A.)

De manera que el «xava» es, en general, el «barceloní», pero más en concreto el prototipo de «barceloní» arrogante, que hace alarde superficial de su riqueza y maneras ciudadanas. Es también, desde otra perspectiva, un catalán de dudosa catalanidad.

«El “xava” de Barcelona... [es] esas típicas familias de Barcelona que durante los años del franquismo hablaban el castellano, los típicos renegados. Se les llama “xavas” a éstos de Barcelona que para hacer el señorito, son catalanes de padre y madre, pero los niños hablan en castellano, para hacerse el majo, para hacerse el rico... Se les llama “xavas”; los niños bonitos, ¡el niño de papá!...»

(Olvàn, Berguedà, 30-38, matrimonio, B.)

«En el habla se nota mucho, son muy “acastellanats” también, dicen muchas palabras castellanas, y sobre todo por esas “cantarellas” que hacen...»

(Maià de Montcal, Garrotxa, familia, B.)

Algunos «barcelonins» salen «a comarcas» esperando encontrar la Arcadia, poder disfrutar de los manjares incontaminados del campo, «de pagès», y los espabilados comarcanos se aprovechan de su tonta ignorancia. Se cuentan decenas de historias en las que se ridiculiza al «barceloní» que pide, ingenuo, que el pan sea «de pagès», y los huevos frescos «de pagès», «pernil i llonganissa» de la misma procedencia, y el tendero desaprensivo que les da gato por liebre.

«Como ése de Peratallada, que les dice que van a comer oca y les da pollo...: “¡está buenísima esta oca!”. Y el vino, que se lo llevamos de nuestra casa embotellado, se lo da en botellas sin etiqueta diciéndoles que es de la casa, del *Empordà*...»

(La Bisbal, Baix Empordà, 18-22, grupo de jóvenes.)

«De la misma manera que un “pagès” va a Barcelona y se ríen de él, un “barceloní” de éstos tan finos viene aquí y nosotros le diremos: “¡eh, tú, ‘xava’!, ¡es un ‘xava’!”... Nos reímos de ellos, la gente de aquí les toma el pelo, ¡y muy largamente!...»

Es el que viene aquí en plan chulo, que tiene su torre [chalé] y todas esas cosas; con la moto y el coche por todas partes haciendo ruido; ¡como aquel que va y se mete con la moto por medio de un rebaño de ovejas, hacen barbaridades! Así que nada más ver una matrícula con la “B”, ¡“xava”!

Eso pasó un año en la procesión de Verges, que por donde tenían que pasar los soldados romanos había un coche con la matrícula de Barcelona allá atravesado en el medio de la calle; todo el mundo se puso a gritar: ¡“xavas”, “fangas”!, ¡tirarlo al Rec del Molí, tirarlo al río! [como castigo por su falta de respeto hacia las cosas del pueblo, hacia su más querida tradición en este caso].»

(Verges, Baix Empordà, familia, A.)

Desde la perspectiva de los comarcanos se resumiría así la dialéctica campo/ciudad, o «xavas»/«pagesos», en esquema dicotómico:

«Xavas»	«Pagesos-comarcanos»
Son «xavas», «fangas», «porcs d'estiu», «mosquits d'estiu».	Son «pagesos», pueblerinos, palurdos, ignorantes de la vida.
Ocio, movilidad.	Trabajo, ligados a la tierra.
Maneras ciudadanas-urbanas.	Maneras rurales, no sofisticadas.
Riqueza (aparente).	Relativa penuria.
Dudosa catalanidad.	Catalanidad inequívoca.
Ridículos, ignorantes.	«Cerrados», poco experimentados.
Etcétera.	Etcétera.

2.6.2. La plana, la montaña y el litoral

2.6.2.1. *Derechos comunales. Pastores trashumantes*

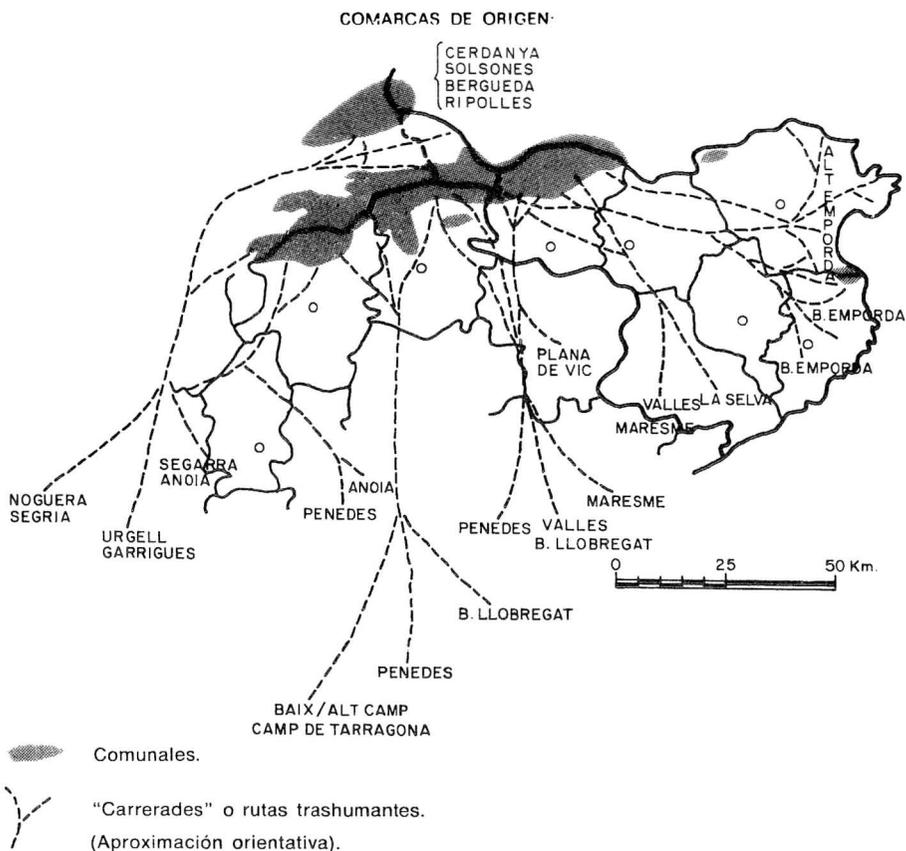
En el apartado 1.2 hice ya referencia al hecho de la inexistencia de bienes comunales de cualquier tipo en la mayor parte de la geografía de estas comarcas catalanas. El proceso de venta (o «establiment») de bienes del común iniciado en Cataluña ya durante el primer tercio del XVIII (50), unido al histórico de la Desamortización a finales del mismo siglo y todo a lo largo del siguiente, dio como resultado una efectiva privatización no sólo de las tierras bajo control de lo que se denomina «manos muertas», sino de los bienes comunales y propios de los municipios, que fueron repartidos o vendidos mediante «establiments» a favor de los vecinos. Solamente algunos municipios del Pirineo conservaron, en lo que se refiere a las comarcas de referencia en este estudio, bienes comunales de cierta importancia. En prácticamente todos los casos se trata de propiedades o derechos sobre terrenos de alta montaña, sólo aptos para pasturas y aprovechamientos forestales. (Vide, gráfico página siguiente.)

De manera que los pequeños pueblos de alta montaña exhiben, aparte de unos condicionamientos ecológicos muy particulares, un rasgo de la estructura socioeconómica que acentúa su especificidad respecto a los pueblos de la plana o de «cap avall», en expresión nativa: unos intereses en común, unos derechos compartidos que llenan de contenido la vida local y las relaciones entre los vecinos. En contraste con la vida local relativamente lánguida que llevan los pueblos-municipios de población dispersa y sin intereses materiales compartidos. (Vide, apartados 2.1 y 2.2.) Sigue una muestra de las plurales maneras de apropiación jurídico-consuetudinaria de los bienes comunales en algunos pueblos del Pirineo, tal como han llegado hasta la actualidad.

El Ayuntamiento de Tuxent (Alt Urgell) es titular de derechos de «aprofitament» sobre una extensa área de bosques dentro de su término municipal, parte son bosques «catalogados» (reserva nacional) sobre los que el I.C.O.N.A. tiene control directo. Los derechos de pastura sobre toda esta área son hoy día subastados públicamente; los vecinos tienen derecho preferente en dicha subasta. Hace unos años se repartieron

(50) Vide, A. COMPTE, 1963-64, págs. 109-112.

Areas de comunales y rutas trashumantes en la «Catalunya Vella» oriental



(Mapa de elaboración propia.)

los beneficios de un «aprofitament» anual directamente entre los vecinos, pero en vista de las discordias originadas sobre quién y en qué medida tenía derecho, el Consistorio decidió no volver a repetir el experimento y continuar como hasta entonces empleando los beneficios exclusivamente en la financiación del presupuesto municipal. El pueblo de Gósol (Berguedà) usufructúa también importantes extensiones de bosque y pastos, en semejantes condiciones jurídico-consuetudinarias que sus vecinos de Tuxent. Las pasturas han sido tradicionalmente aprovechadas por ganados (ovejas y vacas) del mismo pueblo; no entra ganado forastero.

El Ayuntamiento de Pedra i Coma es titular de los derechos de explotación de importantes bosques dentro de su término municipal, parte «del común» y parte «catalogados», pero indistintamente administrados y usufructuados por el mismo. Los vecinos tienen también derecho de pastura sobre lo que se conoce como «emprius», una parte de la montaña del Port del Comte que fue propiedad del duque de Medinaceli, quien cedió los derechos «de pasturar y llenyellar» indistintamente a todos los habitantes del valle (Alt Cardener, municipios de Pedra i Coma y Guixers). Los terrenos de «emprius» quedan dentro del término de Pedra i Coma, lo que fue causa

de alguna refriega importante (en los años de la República) entre los vecinos de ambos municipios; pues los del primero pretendían negar a los segundos el derecho de pasturar en esos terrenos, aduciendo que quedaban dentro de los límites de su municipio. Aparte de lo anterior, el municipio de Guixers tiene también sus propios bienes «del común» y «catalogados»; los beneficios de su usufructo son empleados en cubrir el presupuesto municipal y para la realización de obras extraordinarias.

Los pastores de Pedra i Coma se quedan tradicionalmente con la subasta de los pastos municipales para aprovecharlos después, durante los meses de verano, con sus propios ganados y otros forasteros. Ellos mismos se encargan del cuidado de la «ramada» que resulta, cobrando un tanto por cabeza a los propietarios de los ganados que contratan de fuera (propietarios de la provincia de Tarragona, estos últimos años).

Aunque, en teoría (letra de la ley), los vecinos de los diferentes pueblos-parroquias que componen un municipio pueden seguir con sus ganados todos los bosques cuya titularidad detenta éste, en la práctica se siguen respetando básicamente los límites parroquiales en el aprovechamiento de los pastos (por ejemplo, en el caso de Guixers). Los pastores de Josa del Cadí han hecho valer expresamente estos derechos, y su conservación en exclusividad para los vecinos de la aldea, en el proceso de fusión con el municipio de Tuxent.

Los bosques y pastos del «común» de Odèn (Solsonès) son pobres en general, pero en un sector de la montaña existen terrenos aptos para el cultivo (patatas, centeno, etc.). Cualquier vecino puede «romper» («fent bohigues») un trozo de terreno comunal para su cultivo, y en tanto no deje de sembrarlo más de tres años seguidos mantiene el derecho de usufructo sobre el campo, pudiendo incluso traspasar ese derecho a sus hijos o descendientes. Hasta hace unos años eran numerosas las familias que cultivaban campos en zona del común, y algunas de esas familias prácticamente vivían de lo que cosechaban en ellos; hoy la mayor parte han sido abandonados, pues se trata de terrenos de muy baja calidad.

Los vecinos de Canalda, agregado del municipio de Odèn, no han querido compartir la extensión del bosque que les pertenece en propiedad comunal en la montaña del Port del Comte con sus convecinos del municipio donde han sido agregados. Han exigido, además, el privilegio, garantía del primero sin duda, de elegir un alcalde pedáneo que les represente en el consistorio municipal.

Los vecinos «menestrales» (pastores, pequeños propietarios) de Pardines (Vall de Ribes, Ripollès) aprovecharon la oportunidad que les ofrecían las leyes desamortizadoras para comprar conjuntamente como común de vecinos una parte importante de la montaña que queda dentro del término municipal (51). De manera que, a partir de entonces, se reúnen cada año por la Candelera para renovar los cargos de la Junta de Pastos que administra esos bienes. La Junta tiene plenos poderes en la administración de la montaña (se le apoda «la mestressa», la que hace y deshace), y delega en una Junta Administrativa (con dos administradores para las vacas y otros dos para las ovejas) el encargo de llevar los asuntos corrientes: repartición de hierbas, contratación y pago de la soldada de pastor y «vaquer», compra de medicinas, etc.

Para la mejor organización del aprovechamiento de los pastos, la montaña ha sido dividida en «lliures», «sous», etc. (una «lliura» corresponde a la cabida de cien ovejas o bien diez vacas, es decir, la cantidad de hierba que necesita ese número de cabezas para su sustento). Algunas zonas de pastura de mejor calidad son reservadas para las vacas, pasando más adelante las ovejas a aprovechar lo dejado por las prime-

(51) Los pocos grandes propietarios que poseían ya montaña propia, residentes en dos o tres casas pairales del término, quedaron al margen del asunto. La gran mayoría del vecindario actual son descendientes de aquellos «menestrales».

ras. Tienen «dret» a enviar su ganado a la montaña todas las familias que estén empadronadas en el municipio y «facin foc a la casa», a excepción de aquellas que tienen montaña propia (los grandes propietarios). «Propietaris» y «comú de veïns» pasturan separadamente sus respectivas «muntanyas» de 15 de junio a Sant Miquel (29 de septiembre), y todo el término es libre el resto del año, para los vecinos de Pardines.

En Campelles (Vall de Ribes, Ripollès) son todos los vecinos, de la aldea de El Baiell o el propio pueblo de Campelles, y sin diferenciar entre propietarios y «menestrals», los que tienen derecho a llevar sus vacas a la montaña del común. Los vecinos se turnan en el desempeño de los cargos de la junta administradora siguiendo el orden de las casas del pueblo, de una punta a la otra del mismo, y vuelta a comenzar. En proporción al número de vacas que tiene en la montaña, cada vecino ha de encargarse un número determinado de días de su vigilancia.

En el caso de Queralbs (Vall de Ribes, Ripollès) se dan algunos matices nuevos que es de interés reseñar. El municipio de Queralbs está formado por el propio pueblo de Queralbs y la parroquia de Fustanyà con su agregado el «veïnat» de Serrat; un extenso término (93,81 Km²) de alta montaña en torno al valle de Núria, con pasturas de primera calidad. Los derechos de pastura sobre todas estas montañas y el valle de Núria fueron, al parecer, concedidos a los vecinos de Queralbs y Fustanyà por un privilegio del rey de Aragón en una fecha que mi informante asegura fue el año 1273 (52). La reciente intromisión del Estado a través del I.C.O.N.A., resentida por los vecinos, ha venido a desbaratar un sistema de apropiación jurídico-consuetudinaria de tradición secular; hasta entonces, las cosas funcionaban de la siguiente manera.

La montaña está dividida en tres espacios ecológicos diferentes, sobre cada uno de los cuales se habían arbitrado normas de apropiación específicas: a) «Les MUNTANYES», porcionadas en partidas o «curtons» cuya capacidad de pastura se evaluaba (y evalúa aún) en términos de «lliures, sous i diners» de hierba. La capacidad total de «les muntanyes» es de 227 «lliures» (sin contar el sector de Coma de Vaca y Fresés, que al parecer fue cedido «a carta de gracia» a la familia de la casa Huguet, de Vilallonga de Ter). b) «Els BAIXANTS», o partes más bajas de las montañas, algunos sectores con hierbas de primera calidad; la capacidad de pastura de los «baixants» no se cuenta en «lliures», sino en «rals», tantos «rals de baixants». Estas hierbas solían reservarlas los vecinos para ser pasturadas desde mediados de septiembre, cuando se hacía la «tría» de las ovejas que bajaban de «les muntanyes», hasta que llegase el momento de «anar o marxar per avall», o sea, de trashumar hacia el Empordà o donde tuviesen costumbre ir a pasar el invierno. c) Las zonas o sectores de «ALOUS», cercanas al pueblo, que eran libres; cualquier vecino podía llevar allí sus vacas u ovejas en cualquier tiempo del año; se pensaba, sin duda, en aquellos vecinos que teniendo pocas cabezas no querían subirlas a la montaña o bien enviarlas trashumantes a los lugares «de hivernada».

Tanto a «les muntanyes» como a su correspondiente sector de «baixants» solamente tenían derecho («dret de muntanya») quienes eran «fill del poble, casat i fent foc a casa»; es decir, las casas-familias independientes. Si el «cap de casa» era una mujer («la pubilla») en vez de un hombre («el hereu»), casada con un forastero, entonces esa casa-familia solamente tenía derecho a «mitja muntanya» y un «ral» en vez de dos de «baixants». ¡Un medio expeditivo de control de la exogamia local!, así

(52) En la caja fuerte del Ayuntamiento de Queralbs se guarda el documento original del real privilegio, así como diversos libros de actas relacionados con la administración de los comunales; el preciado documento recibe el nombre popular de «GIBELL».

como de los posibles intentos subrepticios de cualquier forastero por entrar en el reparto del pastel comunal. Se aplica aquí la lógica normativa de la casa (apartados 1.3, 1.4).

Con estas premisas, la junta que administra los comunales, en el servicio de la cual se turnan los vecinos «caps de casa» en sentido rotativo, convoca a finales de mayo o primeros de junio (antes de comenzar la temporada estival) a todos los vecinos que tienen «dret de muntanya» para llevar a cabo el correspondiente «sorteig» (por el sistema de «rodolins») de «muntanyes» y «baixants». Los derechos sobre ambos lotes son transferibles, intercambiables, vendibles, etc., en tratos particulares entre los interesados, llevados a cabo con anterioridad o posterioridad al sorteo. Era muy común la formación de «sociedades» de vecinos para el disfrute conjunto de los lotes que les correspondiesen, formando una gran «ramada» con sus respectivos pequeños «ramats»; así reducían gastos y soldadas de pastor. En el caso de formación de sociedades o realización de tratos de compraventa de «drets de muntanya», el representante de la sociedad o aquel que había comprado otros «drets» habían de dar aviso antes del sorteo de los «drets» que representaban o el número de los que habían adquirido, identificando a quién correspondían; de esta manera se les entregaban partidas de montaña contiguas. De «cap d'any» (final de año) al 8 de junio, todas las montañas son libres; el 8 de junio, los vecinos entran en el derecho de usufructuar sus «drets de muntanya», y por Sant Jaume (finales de julio), de sus «drets de baixants». Aunque, como ya hice notar anteriormente, los lotes de «baixants» solían reservarse para ser aprovechados después de realizada la «tría», es decir, cuando al bajar las «ramades» de los sectores más altos de la montaña donde habían permanecido todo el verano, los amos se hacían cargo de sus respectivos «ramats». Pasturando las hierbas de los «baixants» hacían tiempo hasta que llegase el momento de «baixar per avall», hacia las tierras bajas donde habían de pasar el invierno; o bien mantenían allí hasta el último momento permitido por la climatología el ganado que no trashumaba.

Un detalle adicional: de los beneficios obtenidos por la administración de los comunales (impuestos cobrados al ganado que sube a la montaña, arrendamientos de pasturas a ganados forasteros, venta de derechos como el aludido de Can Huguet, de Vilallonga, etc.) se había de pagar el correspondiente «dret» monetario a cada uno de los vecinos con «dret a muntanya». De lo que mi informante recuerda, ese «dret» era de diez duros para los «cap de casa» varones, y la mitad, cinco duros, para el caso de «pubilla» casada con forastero. Con la disculpa de la repoblación forestal y todo ese cuento, dice mi informante, los vecinos han visto cómo eran postergados sus derechos y recortada su autonomía en el disfrute de la montaña; por lo demás, las circunstancias socioeconómicas han cambiado mucho. Los vecinos han dejado de percibir su «dret» de diez duros (53), las dos «ramades» tradicionales (Vall de Núria, Pas dels Lladres) se han visto reducidas a una; en cambio, ahora suben más vacas y yeguas, las cuales este verano de 1982 eran guardadas «per Sant Antoni», por falta de acuerdo entre los vecinos y de recursos para contratar un «vaquer». Las normas tradicionales de aprovechamiento han dejado de aplicarse en la práctica; todos los vecinos, sin matizaciones de ninguna clase, pueden ahora enviar sus vacas u ovejas a la montaña mediante el correspondiente pago de un impuesto por cabeza; las divisiones del término en «muntanyes» y «baixants» no son ni pueden ser respetadas cuando falta un

(53) Hoy resultaría una cantidad ridícula, pero mi informante da mucha importancia a este hecho simbólico porque piensa que por aquí podría iniciarse la ofensiva para la recuperación de los antiguos derechos comunales-vecinales, ahora bastardeados por el intervencionismo estatal.

«vaquer» que dirija la «vacada», etc. La «consuetud» tradicional ha sufrido un casi definitivo deterioro, pero los derechos vecinales no han sido dejados en el olvido; permanecen latentes en la memoria de las gentes.

El municipio de Toses («la Baronía») (Vall de Ribes, Ripollès) tiene también prerrogativas sobre una extensa área de bienes comunales, pastos de alta montaña básicamente. Todos los vecinos empadronados tienen derecho a enviar sus ganados a la montaña del término municipal, excepto aquellos que tienen montaña propia, en propiedad; también pueden seguir los sectores del Plà d'Anyella y la Creu de Maians, de propiedad semiprivada. El menguado vecindario de Toses posee hoy poco ganado y mucha montaña que recorrer, de manera que en los últimos años han hecho dejación, en la práctica, de sus derechos sobre las hierbas del Plà d'Anyella, donde su propietario organiza una enorme «ramada» (54). Tampoco se hacen ya diferencias, en la práctica, sobre quiénes de los vecinos tienen o no montaña propia, porque conviene aunar esfuerzos y recursos para pagar las soldadas del pastor y del «vaquer» que han de encargarse de cuidar el ganado durante los meses de verano.

El común de Setcases (Vall de Camprodón, Ripollès) usufructúa sus derechos de pastos sobre un importante sector de montaña (Ulldeter, nacimiento del río Ter), y sus disputas con el I.C.O.N.A. en torno a estos derechos han sido graves. La inercia y dejación del Consistorio fueron, al parecer, motivo de que el municipio o común de vecinos perdiera la titularidad sobre esas montañas (55); al dejar de pagar los impuestos correspondientes al Estado durante un excesivo número de años, la titularidad pasó a éste. Los vecinos conservan aún, no obstante, derechos formales «de pasturar», «llenellar» y hacer uso de las aguas para regar prados y campos. Todo «fill i habitant del poble» tiene derecho a enviar sus vacas a la montaña, con un límite arbitrado de sesenta cabezas. En torno a esta norma se han producido recientemente importantes discordias entre los vecinos, quienes en años anteriores habían actuado todos a una y de manera drástica para defender sus colectivos derechos frente a la insolencia y despropósito oficiales. De otra parte, la «ramada» (ovejas) que tradicionalmente se formaba había de ser encerrada por el pastor cada día en una «pleta» (cerca, corral) diferente, montada en los «camps d'estivada» de los diversos vecinos y a la vez propietarios de ovejas en la «ramada». Era una manera práctica de «femar» (abonar) los campos encumbrados en la montaña, donde después se sembraban patatas o «sègol» (centeno). Hoy han dejado de cultivarse la mayor parte y ya no se organiza ninguna «ramada», pues las ovejas han sido sustituidas por vacas y éstas, en parte, por la dedicación al más lucrativo y cómodo negocio turístico (veraneo, pistas de esquí). Un matiz, este último, que en parte puede dar luz sobre el trasfondo de las recientes disputas vecinales: hosteleros y ganaderos no se entienden, o sus intereses no coinciden, que viene a ser lo mismo.

* * *

Son principalmente los pastores y propietarios de ganados del Pirineo y el pre-Pirineo los que tienen que ver directamente con la práctica trashumante; son los ganados montañeses los que por Sant Miquel «baixan per avall» y cuando la primavera entra en verano «pujen cap a dalt». En este «pujar» y «baixar» han dejado y siguen

(54) Cuatro mil quinientas ovejas, además de un número aproximado de 800 yeguas y vacas, procedentes de Les Lloses, el Lluçanès, la Plana de Vic, etc., pasturaban las hierbas del Plà el verano de 1982, cobrando el propietario los arrendamientos correspondientes.

(55) Esta es la versión que me ha sido explicada por mis informantes de Setcases, personas particulares.

dejando su vida los últimos pastores trashumantes, dura e ingrata manera de vivir a la que muy pocos quieren verse sometidos ahora. Son y eran estos pastores nexo de comunicación principal entre los aislados hombres de la montaña y los sedentarios «pagesos» de la plana o tierras bajas; sujetos en los que se concreta/expresa el prejuicio mantenido por el acomodado «pagès» de la plana en contra del pobre pastor o poblador de la montaña, como tendremos ocasión de ver más adelante en este mismo apartado.

No existen grandes cañadas al estilo de Castilla, ni amplios «camins ramaders» por donde los ganados trashumantes puedan circular; de manera que en la buena fe y respeto mutuo entre pastores y «pagesos» afectados descansa el poder llevar a buen final la empresa trashumante (56). Estas circunstancias obligan a dividir las grandes «ramades» que se forman en la montaña en pequeños «ramats», más manejables a la hora de organizar el viaje trashumante por caminos ganaderos estrechos y poco aptos en general. Los pastores trashumantes de esta parte de Cataluña suelen seguir las cuencas de los ríos Fluvià, Segre y, en menor medida, Ter y Llobregat, evitando, siempre que es posible, el paso por planas y comarcas donde predominan los campos cultivados. En los hostales estratégicamente situados a lo largo de las rutas o «carrerades» tradicionales encuentran refugio y apoyo logístico durante sus jornadas de camino, o bien en casas campesinas (masías grandes) que tienen corrales e instalaciones adecuadas para poder encerrar el ganado durante la noche y proporcionar cobijo al pastor. En las ferias que se organizan a lo largo de las rutas de trashumancia (feria de «El Vilar», en Sant Boi de Lluçanès, por ejemplo), o en los lugares de origen y destino, encuentran los pastores ocasión de solazarse y los amos oportunidad de redondear una necesaria venta o compra de ganado al finalizar una temporada o comenzar otra (57).

Como ejemplo de una de las tradicionales «carrerades» o rutas trashumantes hará referencia a la que habitualmente siguen los pastores de Queralbs y Pardines (Vall de Ribes) para bajar a las tierras del Empordà, tal como en concreto la sigue y ha seguido siempre el pastor de Queralbs que me la ha descrito. Entre paréntesis se indica el orden y número de jornadas necesarias, al lado del lugar donde se hace etapa; es ruta de bajada:

- QUERALBS-Pardines (1).
- Coll de Pal, Fogonella, el Sitjar de Creixenturri (2).
- Vall del Bac (3).
- Coll de Carrera, Castellfollit de la Roca (por Can Malcasat y Can Grill) (4).
- Ribera del Fluvià, Besalú (5).
- Crespià, Pols (Ordís-Borrassà) (6).
- Vilamalla, CASTELLO D'EMPURIES (7) (final de la «carrerada»).

Más tarde, en la primavera, este pastor deja la plana del EMPORDA y se desplaza a las montañas de ROSES (Sant Pere de Roda), desde donde, a finales del mes de mayo o primera quincena de junio, inicia el camino inverso de vuelta a las montañas de Queralbs (Vall de Núria) (58).

(56) Vide, CARANDELL, 1942, págs. 135-136. Hoy en día muchos son los amos y pastores que han optado por transportar sus ganados en camiones, ante tal cúmulo de dificultades como van unidas a la trashumancia tradicional.

(57) Vide, mapa de ferias y mercados extraordinarios, apartado 2.4.1.

(58) Una orientación aproximada sobre las rutas trashumantes tradicionales en esta parte de Cataluña la ofrezco al lector en el mapa que abre este apartado. Sobre la trashumancia y las rutas tradicionales al Empordà puede consultarse A. COMPTE, 1963-64, págs. 171-172, donde

Sobre el modo de vida pastoril podrían escribirse muchas e interesantes páginas, y es un tema poco conocido; pero no es ésta ocasión de extenderme sobre el tema, con menor razón aún cuando el lector puede por sí mismo leer un extraordinario y delicioso libro que le entretendrá y colmará sus eventuales ansias de conocimiento (59).

2.6.2.2. «El plà» y «la muntanya», «pescadors» y «pagesos»

El pastor de montaña entra en contacto con el «pagès» en la plana, en el terreno propio de este último, y es aquí donde se desarrolla la dialéctica antitética entre la montaña y la plana, el pastor y el «pagès»; antítesis tan bien cantada por Joan Maragall en su conocido poema *L'Empordà*, en el que introduce el tercero de los elementos que aquí nos interesa: el mar, el litoral, el pescador. Son modos de vida que contrastan entre sí, polos opuestos de la dicotomía plana/montaña; la vida del pastor trashumante y la del «pagès» acomodado y sedentario de la plana o tierra baja.

Veamos cómo es racionalizada esa antítesis por una familia de pastores trashumantes.

«Y mi madre, claro, se extrañaba [de tener que ir a buscar el agua afuera, a la fuente], porque aquí en Queralbs siempre hemos tenido agua dentro de las casas... “jallà dalt teniu l'aigua dintre?” , como si aquí viviésemos, no sé...

—Incivilizados, por decirlo de alguna manera.

—Siempre se les ha visto inferiores a los pastores, ¿no? —interviene otro informante.

—Te miraban a los niños, que los llevabas pequeños [la mujer acompañaba al marido en su jornada invernal], les parecía que los habrías de llevar envueltos en un “parrac”... [harapo, andrajo] y a última hora los llevabas arreglados igual que los suyos; e ibas a comprar, ¡y a última hora no veías que comprasen grandes cosas!...

—En este sentido, en el Penedès era mejor gente [allí también trashumó en alguna ocasión, comarca de terreno relativamente más quebrado, montañoso]. ... [En cambio, en el Empordà] ¡escuche!, ¡nos hacían dormir en el establo!

—“¡Vienen de montaña!” [con tono de desprecio], decían; y ellos había veces que no habían ido a coger el tren, cuando nosotros ya estábamos hartos de ir aquí y allá [por Queralbs pasa una antigua línea de cremallera que sube a Núria, además de la línea que va de Barcelona a Puigcerdà, que pasa por el valle].

—A nosotros nos miraban de esta manera [con cierto desprecio], y a última hora cuando hacíamos las comidas y hacíamos las cosas no nos tenían por qué esconder nosotros, ¡por decir que puede que comiésemos nosotros mejor que ellos!...»

(Queralbs, Ripollès, 45-50, matrimonio, pastores.)

describe en concreto esta misma carrerada; también puede consultarse CARANDELL, 1942, páginas 135-136.

(59) Libro sin pretensiones; sin embargo, de enorme riqueza etnográfica y escrito con la frescura posible en quien ha vivido lo que describe y entre quienes describe: Salvador VILARRASA I VALL, *La Vida dels Pastors*, Impremta Maideu, Ripoll, 1981.

Contraste de modos de vida, de gustos culinarios; contraste en el sistema de valores, intereses en cierto modo contrapuestos. Surge otra oposición dialéctica nosotros/ellos. Frente al pastor trashumante, el sedentario «pagès» de la plana se encuentra en posición favorable; es el pastor quien depende de sus pastos y tierras.

«Cuando vas al Empordà aún te dicen: “vosaltres sou d’allà adalt a la muntanya!”, más bien con un [tono de] desprecio.

—Y la gente del Vallès igual, tienen un sentido de poca cosa con la gente de montaña. Te explicaré una anécdota que te hará reír... [de una señora “pagesa” de la plana que toma por ignorante al pastor montañés, ¡pero resulta escarmentada!].

—.../... De ser hospitalarios y de convidar a la gente [lo son más los de montaña]; ¡tú allá abajo no vayas a la gente pidiéndoles un vaso de agua porque te lo niegan!; son “rancis” [tacaños, cicateros] y pasan indiferentes [frente a los demás].

—Nosotros, cuando íbamos por allá abajo a Mataró con las ovejas siempre nos decían eso: “cerdà i home de bé no pot ser!... ¡ah!, pero ¿no sois ‘cerdans’?”. “No, no somos ‘cerdans’, ¡somos d’allà dalt a Ribes!” “¡Bueno, vosotros los de montaña sois todos igual!”, contestaban.»

(Pardines, Ripollès, 34-38, Vc, A.)

La dialéctica del nosotros/ellos encuentra en este caso un soporte material para su fundamentación lógica, el contraste ecológico (arriba : abajo/cerrado : abierto). Claro que la antítesis dialéctica no se da en los extremos polares solamente; todo es relativo. El mínimo contraste orográfico puede ser evaluado como fundamental diferencia en la defensa de una identidad propia frente al pueblo vecino.

«P.—¿Qué pueblos son de montaña?

R.—Así como La Pera, Púbol, Foixà, Sant Llorenç, Ferreres [pueblos del interior de la comarca del Empordà]; después un pueblo pequeño que llaman Maranyà, es un pueblo [de tierra] muy “magre” [magra, escasa].

R.—A los de Foixà les decimos “saltamarges” porque es un pueblo de montaña [no más de tres kilómetros separan un pueblo del otro], con muchos “marges” en los campos, son todo “feixes” pequeñas [campos reducidos e irregulares].»

(Ultramort, Baix Empordà, familia campesina, A.)

Otro vecino del mismo pueblo corrobora esta aserción, y va un poco más allá al encontrar un nexo lógico entre ecología de montaña y carácter de montaña.

«Sitios como ahora aquí Foixà, que es montaña, mucha cosa queda ya de bosque, propiedades pequeñas que ya no se aprovechan... Sí, los de Foixà son de la montaña más bien, ¡“saltamarges”! Porque es un terreno muy “afeixat”, todo es a base de “feixes” pequeñas; cinco metros y baja, ¡otros cinco y vuelve a bajar! Son más cerrados, ¡los hay de estos montañeses que para sacarles un duro!...»

(Ultramort, Baix Empordà, 35, Vc, D.)

«Todo eso de Les Olives, Garrigoles [interior de la comarca], todo es “sequer” [de secano]; son “els aspres”, que decimos nosotros; es tierra de secano que se han de fiar de la lluvia. Se trabaja más del doble al “plà”

que en la montaña; porque ahora en el verano en la montaña, acabando de segar, ¡ya está!; ¡si no llueve no pueden hacer nada!... Ahora, si va al pueblo éste de Les Olives, irá a la plaza y la verá llena de gente, ¡charlando!; y aquí cuando sacas la cosecha ya quieres arar para sembrar maíz, y has de regar, ¡no paras! Ser “pagesos” de categoría, de saber trabajar, son más los del “plà”...»

(Verges, Baix Empordà, familia campesina.)

«Ahora que te diré la verdad, yo arroz bueno como el que comí allá a Montjoi [montañas de Roses], ¡no creo que vuelva a comerlo en mi vida!... [lo que dice contrasta con sus afirmaciones anteriores sobre el mal trato recibido de la gente de la plana estricta]. ¡Aquella mujer hacía un arroz!... Ves, aquella gente puede que ya no eran tan *extraños* como los de la plana [estricta], los de arriba de las montañas de Roses...»

(Queralls, Ripollès, 45-50, matrimonio pastor.)

La ecología es soporte de la identidad, base para la construcción de argumentos y clasificaciones al nivel cultural. El paisaje menos abierto, las altas montañas que cierran la perspectiva, sirven de analogía para razonar el «tancament» de carácter atribuido al montañés; el vivir más arriba equivale a mayor nobleza y hospitalidad, menor extrañamiento relativo para quien es también montañés y comparte un mismo modo de vida, condicionado por factores ecológicos. Todo esto es explícitamente razonado por un informante del Pirineo.

«O sea, que el país cuanto más ruin, cuanto más necesitado, parece que la gente más bondadosos son; y la gente de montaña más bien han tenido que vivir con más pena [penuria] siempre. Y sin ofender a nadie, ¿eh?, se puede decir que a la gente de montaña generalmente nos tienen hasta por más nobles, que no hay ese orgullo como en la plana; y más que nada el “pagès” de la plana del Empordà, tienen un orgullo, son propietarios grandes y viven más de renta la gente; parece que tienen otro orgullo. En cambio, la gente de montaña se ha tenido que vivir siempre con más pena, porque aquí el clima también lo lleva, y el país es más pobre, que por algo aquí tenemos que marchar nosotros [pastores trashumantes]. Pero ves, todo eso del Penedès, allá veías una gente más como nosotros, hasta de más palabra [de más confianza] [¿será por tratarse de una comarca casi de montaña?].»

(Pardines, Ripollès, 58, Vs, A.)

De nuevo la relatividad, la gradación del acercamiento al *nosotros* en paralelo con la montuosidad relativa del paisaje. Las citas siguientes reiteran el mismo mensaje, y a la vez nos introducen más directamente en la concreta antítesis abierto : cerrado.

«Dicen que “cerdà i home de bé no pot ser”; los de la Cerdanya son muy cerrados, muy cerrados y muy desconfiados... Yo creo que en la Cerdanya son tan cerrados porque es muy de montaña, y la montaña, aunque sea frontera con Francia... [la frontera aumenta las posibilidades de exposición a lo externo; por lo tanto, ha de disminuir el “tancament”; pero en este caso no parece ser así, y el informante duda frente a la paradoja

observada]. También la parte francesa es montaña y también es gente cerrada, más cerrada que la parte del Rosselló [¡queda resuelta la aparente paradoja!].»

(Besalú, Garrotxa, grupo de jóvenes.)

Los mismos informantes, más adelante, al tiempo que hacen explícita la relatividad y flexibilidad con que son usados los conceptos abierto : cerrado, razonan así.

«El carácter lo tenemos más de la gente de la montaña que de la gente del “plà”, lo tenemos; somos cerrados la gente de la Garrotxa... ¡si yo cuando voy a Figueres soy un “pagès”! Y en Girona igual, porque vengo de aquí arriba de la montaña... en la manera de comportarse, en la manera de hablar. Esta gente del Empordà son más abiertos que nosotros, tienen más facilidad de palabra...»

En la misma conversación tienen ocasión de matizar lo que entienden ellos por abierto : cerrado.

«Pero de todas maneras el carácter de la Garrotxa lo encuentro bien, no tan abierto pero más sincero a la hora de la verdad, que te puedes fiar más; te puedes fiar más de la palabra de una gente con este “tarannà” [manera de ser] más cerrado, que no diga tantas cosas, que *no se exponga tanto*, que de uno de estos que decimos del tipo de la plana, ¿no?, o de la marina, que están más hechos al comercio, ¿no?... y el *comercio* quiere decir *engañar*.»

(Besalú, Garrotxa, grupo de jóvenes.)

Y de nuevo la maleabilidad de los conceptos abierto : cerrado, arriba : abajo.

«No sé, irás a la comarca de la Cerdanya y aquella gente los verás más cerrados, no sé... Y, en cambio, ya de Toses [altitud 1.444 m.] hacia abajo veo la gente más abierta. Te vas a Ribes, te vas a Ripoll, te vas a Olot y más abajo, y ves a la gente más abierta; pero vas a la Cerdanya y parece que la gente la encuentras más cerrada...»

(Toses, Ripollès, 46, Vc, A-I.)

Son conceptos ambiguos, por lo tanto manipulables. En un sentido «abierto» significa semejante, propio, transparente; mientras que «cerrado» se aplicará a lo diferente, extraño, opaco. Sin embargo, en otros contextos, dependiendo de la posición del sujeto que usa los conceptos, «abierto» significará superficial, poco de fiar, expuesto demasiado al exterior; mientras que «cerrado», por contraste, será lo más profundo, íntegro, honradez, interioridad, más fiable. Lo abierto : cerrado se vincula analógicamente con la orografía más o menos quebrada, irregular, abierta o angosta, y también con el concepto más sociológico de la frontera, lugares más o menos transitados, medios que faciliten o no el contacto con los otros (mar : tierra), etc.

En la base de la dicotomía «plà» : «muntanya» subyace pues un contraste ecológico; pero también modos de vida diversos que llevan a diferencias reales, o supuestas, en idiosincrasia y carácter y, sobre todo, en sistemas de valores e identidades.

«Están más acostumbrados a sufrir allá arriba, aquí somos más señoritos. Cada tierra tiene su trabajo diferente, y como viven en aquellos pueblos

tan aislados, viven esta vida así..., no piensan tanto en gastar el dinero. Son más hospitalarios, más de buena fe. Ellos dicen [en Banyoles] que «de l'Empordà ni gent ni bestiar».»

(Viladamat, Alt Empordà, vecinos mediana edad.)

«Aquí en la montaña se ha tenido que vivir más aprovechándolo todo, sea por el tiempo o por el clima, sea porque la mayor parte de la gente son “pagesos” pequeños, “menestrals”...; van a aprovecharlo todo, son más trabajadores que la gente del “plà”, la gente del “plà” lo han tenido más fácil...»

(Ribes de Freser, Ripollès, 34-38, Vc, A.)

«“Terra endins” [tierra adentro] siempre hay un espíritu diferente, ¿no?; porque la vida ha sido siempre más difícil, más dura...»

(Besalú, Garrotxa, grupo de jóvenes.)

«Hay gente de Garrigoles y por allá que cuando vienen aquí a comprar un campo, aquel campo es su ilusión, ¡un campo de regadío, poder regar!; y lo hacen rendir el ciento por uno... Con esta gente de montaña puedes contar siempre, ¡porque ellos saben lo que es sufrir!»

(Verges, Baix Empordà, 42, Vc, A.)

Y ahora el prejuicio desfavorable del «pagès» de la plana, rico y autosuficiente, frente al pobre «pagès» de la montaña, tímido, rudo, poco sofisticado.

«El “pagès” de la plana siempre ha sido más moderno que el de la montaña; como ha tenido unos campos grandes, sin nada que le estorbase, ha podido meter más maquinaria... El “pagès” de la montaña conserva más las tradiciones de aquellos tiempos, tiene un carácter más “pagès”, más... Claro que nosotros nos burlamos de éstos [los de Foixà, pueblo vecino] porque tienen un acento en el hablar, porque hablan con aquel estilo montañés. ¡Eso no quiere decir que después los de Torruella o de Verges [villas cercanas, en el corazón de la plana] se burlen de nosotros porque tengamos otras cosas!...»

(Ultramort, Baix Empordà, 45, Vc, D-A.)

«Los de Verges nos decían a los de Les Olives que parecíamos de la montaña; era una manera de decirnos que éramos más “pagesos”, que no iban mucho a la peluquería las mujeres, que éramos menos civilizados los de montaña...»

(Verges, Baix Empordà, familia campesina, A.)

«... Parecían “bosegapas” [huraños, ariscos], les parecía que todo el mundo les iba a hacer daño; estaban en Sant Cebrià dels Alls [Gavarres], en la montaña. Estos trabajan, trabajan, y no conocerán nunca una fiesta... En el hablar también son diferentes; tienen un hablar, qué diría yo, más de “pagès” de montaña.»

(Peratallada, Baix Empordà, 58-64, familia, A.)

«Mira, en el caminar, en el vestir [son diferentes], hacia Ribes y todo aquello. Yo soy hija de allá, soy *hija de la montaña*. Visten diferente, y otro

caminar; no sé si lo hace el que hayan de subir siempre hacia arriba [“pujar sempre amon”], ¡y han de frenar para bajar por las cuestas!»
(Viladamat, Alt Empordà, 42-58, grupo vecinas.)

«Aquí en Besalú cuando uno iba un poco despistado: “¡Parece que vienes de La Miana!” [se decía y se dice, desde luego]. La Miana son cuatro casas que hay aquí arriba en la montaña.»
(Besalú, Garrotxa, grupo jóvenes.)

«Si va hacia la montaña, entrará en alguna casa de “pagès” y enseguida le convidarán a comer alguna cosa; en cambio, los del Empordà son más agarrados, más tacaños...»
(Maià de Montcal, Garrotxa, familia, B.)

«En mi manera de ver, de la gente del “plà” no te fíes; “la gent del plà et fotrà” siempre que pueda [te fastidiará, te engañará]; pero en la gente de montaña puedes confiar. La gente de montaña son más sinceros, irán más con el corazón en la mano, y la gente del “plà” siempre “per fotre’t” [para engañarte].»
(Besalú, Garrotxa, grupo jóvenes.)

La oposición «plà : muntanya», el contraste entre diferenciados nichos ecológicos y modos de vida, las atribuciones mutuas en cuanto a carácter e idiosincrasia, en definitiva el juego dialéctico de la identidad en este ámbito o nivel estructural, puede resumirse en el siguiente, ilustrativo, esquema dicotómico.

«Els de la muntanya»

Arriba.
Cerrados.
Trashumantes.
Tierra de más «pena» (penuria).
Hospitalidad.
Honrados, de confianza.
Aislamiento, integridad.
Sufridos, sobrios.

TRADICION

Conservadores.
Más «pagesos», más rudos.
Ignorantes, de poca vida.
Tímidos, huraños.

Paremiología:

«Cerdà i home de bé no pot ser» (de la Cerdanya y hombre de bien no puede ser).

«Els del plà»

Abajo.
Abiertos.
Sedentarios.
Tierra fértil, llana.
Indiferencia, egoísmo.
Comerciantes, gitanos.
Exposición al exterior, corrupción.
Vividores, vicio.

MODERNIDAD

Emprendedores.
Más «de poble», sofisticados.
Experimentados, desenvueltos.
Arrogantes, orgullosos.

«De l'Empordà, ni gent ni bestiar» (del Empordà, ni gente ni ganado).

Conjunto de antítesis que son manipuladas por el sujeto estereotipante según cuáles sean las concretas circunstancias propias y del interlocutor. O bien por los grupos frente a sus vecinos o rivales para afianzar la propia estima e identidad y atribuir negatividades a los otros. Los conceptos son ambiguos, relativos, flexibles, manipulables; por eso sirven mejor las funciones citadas, y pueden ser usados en el juego de las identidades como conceptos transformados en símbolos, en un contexto metafórico.

Para acabar quisiera llamar otra vez la atención sobre la semanticidad de los conceptos subir : bajar, y las experiencias vitales vinculadas a la antítesis en el discurso nativo.

«Mira, eso ya te lo explicaré yo, la gente de la montaña que ha bajado aquí abajo no volverá a subir nunca más allá arriba, y gente de aquí abajo nunca verás ninguno que suba allá arriba... Y no hay ninguno que haya bajado de montaña que aquí abajo no haya hecho dinero...»

(Viladamat, Alt Empordà, 52, Vc, A.)

Las palabras del informante destacan la asimetría que impregna la relación entre los dos conceptos; es una corriente en un solo sentido. Los montañeses necesitan de los del «plà» y se sienten atraídos por las condiciones de vida más cómodas y favorables que imperan allá. La «muntanya» se vacía en el «plà», el pastor trashumante baja al llano, el campesino montañés anhela tener un campo de regadío en la plana, las «colles» de segadores van a las tierras bajas para ganarse una soldada. Muchos de ellos acabarán quedándose; no volverán más a las montañas.

«Siempre he oído decir que el masovero que marchaba de arriba e iba para abajo, ya nunca más “pujava en amon” [no subía hacia arriba], ¡nunca más! ¡Pues porque era más vividor allá abajo que no aquí arriba! Y como aquí arriba antes no había carreteras ni había nada...; en cambio, aquí abajo al Empordà había de todo, y los tractores eran mucho más buenos. ¡El que bajaba no volvía a subir!»

(Besalú, Garrotxa, 82, Vv, A.)

«Aquí es la “terra alta”, no sé por qué lo dicen, porque es la montaña; y cuando se iba gente de aquí a ganarse la vida era cerca del mar, a la “terra baixa”..., a Breda, Hostalric y aquellos pueblos. La gente hablaba de la “terra baixa” como una gente diferente de los de aquí, costumbres diferentes...»

(Cerdanya.) (*)

Sin embargo, hoy día, cada fin de semana, cualquier período de vacaciones corto o largo, la gran ciudad se vacía hacia las comarcas, hacia las montañas, tras el aire puro, la tranquilidad; ¿buscando un reencuentro con las esencias, con las propias raíces? Tener una casa «a pagès», un refugio en la montaña, es ahora la gran ilusión del urbano descendiente de quienes huyeron de las montañas hacia la vida cómoda, afluyente, del llano, de la ciudad.

* * *

(*) Etnografía recogida por María Piniella.

El litoral de las comarcas de referencia con salida al mar coincide exactamente con lo que se conoce como Costa Brava; a excepción de la desembocadura del Ter y el golfo de Roses, es quebrado e irregular. A lo largo de este litoral costabravense hay algunos puertos importantes: Roses, Palamós, Sant Feliu de Guixols y Blanes; sin embargo, lo que predomina son los pequeños puertos y embarcaderos en la multitud de pueblos de pescadores que pueblan el abigarrado litoral. Estos pueblos se asientan en un nicho ecológico específico, donde se desarrolla un peculiar modo de vida pescador que contrasta con el de los pueblos del interior campesinos; aunque también los pescadores se dediquen a cultivar pequeños trozos de tierra: olivares, viñedos (hasta la plaga de la filoxera) y huertos familiares (60). Las relaciones entre las comunidades de pescadores y campesinos, aunque muy limitadas en algunos casos, hacen entrar en contraste dos identidades diferenciadas, dos sistemas de valores, que encuentran en sus respectivos nichos ecológicos soporte fundamental de expresión.

Esto ha sido así hasta el momento en el que llega la avalancha turística, durante las dos últimas décadas, lo que provoca un radical vuelco de la situación y lleva a la práctica desaparición como tal del modo de vida pescador en toda la Costa Brava, de la misma manera que en la mayor parte del litoral mediterráneo. Sin embargo, aún permanece, aunque muy debilitada, una cierta dialéctica de oposición entre las identidades pescadora y «pagesa».

«Antes los de L'Escala pasaban mucha miseria, era mejor ser "pagès". De L'Escala pasaban hombres en bicicleta a vender anchoa salada, para vivir; porque, la verdad, vivían sólo del mar y muy pobremente... Ahora ha sido con el turismo que ha subido, porque estos sitios [la costa] han subido desde que vienen los extranjeros; antes eran muy pobres...»

(Ultramort, Baix Empordà, 58, Mv, A.)

«El pescador vivía pobremente; bueno, y "a pagès" también se vivía pobremente, pero al menos había cosas para comer, que los pescadores pasaban hambre...»

(Viladamat, Alt Empordà, 38-58, vecinas.)

«El "pagès" ha de tener cuidado de que no le caiga la "pedregada" cuando ha de recoger la cosecha, pero es un día al año; nosotros son muchos días al año, ¡si pudiésemos saber el tiempo que hará!... El pescador pobre también tenía que sudar, porque aquí los pescadores tenían el huerto y también lo tenían que cuidar; saben lo que es la tierra, tener que cavar y todo. Porque aquí también se vivía, además de la pesca, de las viñas, de los olivos y los huertos... Es raro el pescador que al menos no tuviese un trocito de huerto, propio o arrendado...»

(L'Escala, Alt Empordà, 40-45, Vc, P.)

El contraste ecológico, un modo de vida diferente, lleva a la real o supuesta existencia de una idiosincrasia específica, una identidad propia en contraste con los vecinos «pagesos». Más aún debido a que, como nos explica el siguiente informante, la interacción entre pescadores y «pagesos» se limitaba casi exclusivamente a un contacto en los límites; no había un intercambio apreciable de gentes y comunicación, sino eventuales contactos comerciales. Los pescadores viven en todos los sentidos

(60) Vide, A. COMPTE, 1963-64, págs. 214-218.

de cara al mar, y es a través de éste que se relacionan con el mundo exterior, con otras comunidades pescadoras, más que por tierra hacia el interior. De esta manera, los pequeños contrastes serán percibidos como fundamentales diferencias en la dinamización de dos identidades discretas, extrañas la una respecto a la otra.

«Generalmente, los “pagesos” se han dedicado a lo suyo y los pescadores también; no había ningún contacto o relación directa. Los hijos de los pescadores se iban de barberos a Girona, por ejemplo, o a trabajar en alguna fábrica; hay chicos que trabajan aquí en la Sefa de Blanes [al otro extremo de la Costa Brava]; pescadores de aquí de L'Escala se han ido a pescar a la Argentina, en vez de quedarse aquí...»

(L'Escala, Alt Empordà, 45, Vc, P.)

«Siempre han tenido un sistema de vida diferente [los pescadores], van por la noche a pescar [mientras el “pagès” siempre trabaja de día], y antes lo pasaban muy mal. Hay mucha diferencia, porque ellos ven de todo; un pescador va a un sitio y siempre hay un puerto de mar, entonces atracan y verán allá gente de todo el mundo [¡para el pescador el mar une, no separa!]. Tenían otra noción de todo; alternan más con otra clase de gente, de todo el mundo. Y tienen las cofradías, que son una especie de cooperativas; y cuando llegan subastan el pescado, pero comienzan por arriba; la subasta es al revés, no es a subir, es a bajar...»

(Garriguella, Alt Empordà, 78, Vv, A.)

Se buscan las oposiciones binómicas, el contraste más llamativo; aunque no se trate del más relevante desde una perspectiva *objetiva*, lo es en la construcción de una identidad grupal.

«Son más tranquilos, son muy tranquilos... [despreocupados], porque las habaneras son de los pescadores, ¿no? Es más expuesto [el trabajo de la pesca] que lo de aquí de “pagès”. Pero los pescadores son muy nobles, mira, para hacerte un favor...; son más liberales, son buena gente.»

(Peratallada, Baix Empordà, 58-69, familia, A.)

«Me parece que entre los pescadores hay más franqueza que entre los “pagesos”, o sea, más compañerismo; llegaba el atardecer, la hora de ir a tirar las “tranyines” al agua, ¡pues no marchaba ninguna barca hasta que no estuviesen todas en el agua!; después marchaban juntos...»

—Había pescadores que llegaban del mar, o por lo que fuese si no podían salir por la noche, en vez de ir a su casa se iban a jugar al “canari” [juego de cartas] toda la noche. El pescador es más persona de taberna, era su segunda vida.»

(Viladamat, Alt Empordà, grupo mediana edad.)

«Antes la gente de “pagès” se ganaba mucho mejor la vida, y todo el mundo comía, pero aquí [en la costa] se pasaba mucho hambre. El “pagès” trabajaba y el pescador, como no tenía trabajo, si hacía mal tiempo por ejemplo, pues venga jaranas y muy de tabernas. Salían cada semana; entonces aquella semana si pescaban se lo pasaban muy bien, iban a la taberna y allá se lo gastaban. El “pagès” es más egoísta, siempre mira más por el mañana.»

(Viladamat, Alt Empordà, grupo vecinas, 38-58.)

Pero el pescador ve esto de otra manera, desde otra perspectiva.

«Entre los pescadores no se mira tanto eso [intereses]; es más liberal el pescador, no hay ese interés, en nada, en nada... Se explican lo que ganan unos a otros; se es más liberal, y es más bonito así, como lo hacen los pescadores; [los "pagesos"] tienen un carácter mucho más cerrado, más fuerte, y hablando de intereses, ¡uy!, ¡entonces ya está! Y después que el "pagès" siempre ha ganado más, y ha sido más agarrado.

Y ahora te diré una cosa: dos barcas se encuentran en el mar, una que no ha cogido nada y la otra que tiene la red llena, ¡que no puede llevarlo aquella barca todo el pescado que tiene dentro de la red! Dirá: "escucha, ven aquí que cargarás de este pescado mío", y ya está; entonces irán a la mitad cada uno... Pues eso es una cosa muy noble, ¿no le parece? Eso un "pagès" no lo haría; dejaría perder las coles, lo dejaría perder todo... [antes que compartirlo].»

(L'Escala, Alt Empordà, 45, Vc, P.)

El pastor trashumante tiene un buen concepto del pescador, en contraste con el relativamente negativo del «pagès». Sus respectivos modos de vida, ciertamente, guardan algunos paralelismos y, por lo demás, no compiten por el mismo tipo de recursos, en nichos ecológicos vecinos o solapados.

«Los del "plà" se veían superiores, porque quizá se veían más ricos, más orgullo, porque puede que tuviesen más pesetas... Pero los pescadores allá en Roses, ¡muy buena gente! Los pescadores son muy abiertos, ¿eh? Pastor, te decían, ¿quieres hacerte un buen almuerzo? [le regalaban pescado]. Los pescadores son gente generosa, *no eran extraños*; en cambio, los "pagesos"..."»

(Queralbs, Ripollès, familia, P.)

Finalmente, observemos cómo razona un pescador en torno al tópico circulante sobre su poca afición al trabajo.

«Ellos [los "pagesos"] en su trabajo eran los que trabajaban más, ¡y los pescadores no eran trabajadores!, ¡y por eso no se ganaban la vida! ¡Claro, como los "pagesos" han de estar allá agachados todo el día de caras a tierra!; en cambio, nosotros "tenim ratets" [tenemos algún respiro, nos lo tomamos mejor] para tomar una cerveza, un vaso de vino. Ellos no lo tienen y, claro, eso les trae una tirria, una cosa... "Son colla de ganduls!", dirán, ¿sabes? [pero no es sino envidia].»

(L'Escala, Alt Empordà, 45, Vc, P.)

Resumiendo, podemos observar cómo la interacción de «pagesos» y pescadores puede también analizarse a través de un esquema dicotómico semejante al usado para describir analíticamente la interacción entre «pagesos» de la plana y «pagesos» de la montaña o pastores. La comparación de ambos resultará fructífera. Es un conjunto de atribuciones mutuas y contrastes reales-supuestos, basados en paralelismos analógicos en muchas ocasiones, que forman la base del dinámico juego de la identidad.

«*Pagesos*»

«*Pescadors*»

Trabajan la TIERRA.
 Trabajo diurno.
 Sedentarios, seguridad.
 «Subastan».
 Relativo aislamiento.
 Cerrados.
 Egoístas.
 Tacaños, interesados.
 Sobriedad.
 Trabajadores, responsables.
 Ahorradores, previsores.
 Ricos (acomodados).

Trabajan en el MAR.
 Trabajo nocturno.
 Han de salir al mar, inseguridad.
 «Encantan».
 Más contacto con mundo exterior.
 Abiertos.
 Solidarios.
 Liberales, desprendidos.
 Vicio (taberna).
 Vividores, despreocupados.
 Malgastadores, viven al día.
 Pobres (misericia).

Los pescadores hoy se han profesionalizado; no se puede ya hablar en sentido estricto de un «modo de vida pescador». Con el dinero que han hecho, en algunos casos a la sombra de la avalancha turística, pueden semirretirarse a una vida más cómoda, de ocio. Hoy la costa es la meca que atrae como fuerte imán a las gentes del interior; con la llegada del verano, villas y ciudades se vacían en playas y pueblos típicos del litoral. Y si algún pescador tradicional puede aún encontrarse, resultará algo así como un añadido más a la oferta de tipismo que la costa ofrece a los ávidos consumidores de ocio del interior, y del extranjero.

**2.7. AMBITOS DE INTERACCION E IDENTIFICACION.
 RECAPITULACION. LA DIALECTICA CENTRO : PERIFERIA,
 ENERGIA DE FUSION : FISION, DICOTOMIAS**

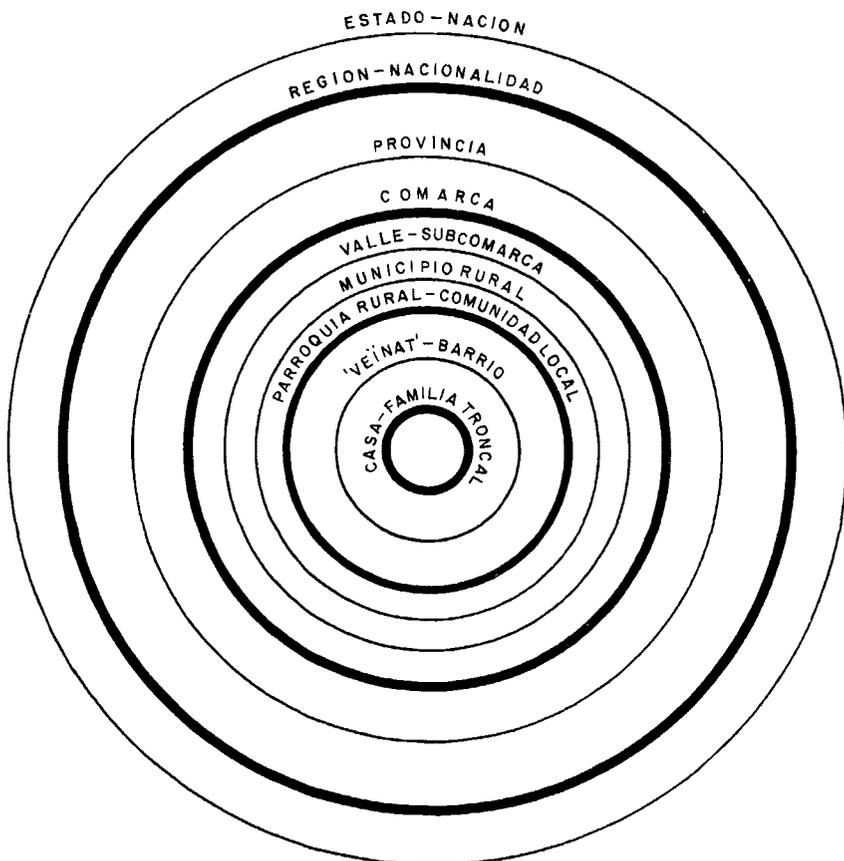
Por nacimiento y/o residencia prolongada, a través de un largo proceso de socialización, el individuo resulta adscrito necesaria y simultáneamente a diversos ámbitos de interacción que tienen una existencia independiente de su voluntad individual; a un complejo *network* o estructura social-territorial relativamente estable dentro de la que encuentra un lugar y en relación a la cual debe ajustar sus expectativas y conducta. A medida que progresa en el proceso de socialización, el individuo entra en una serie de campos de relaciones sociopolíticas que exigen de él manifestaciones de lealtad, a veces complementarias y en otros casos contradictorias entre sí. El «ajuste» nunca es perfecto ni libre de fricción; entonces se hace más evidente la función del ritual como medio eficaz de restaurar la quebrantada unidad del grupo, el ideal de armonía y confraternización.

Ahora bien, las funciones y tipos de relaciones sociales vinculadas a cada una de estas unidades de identificación o niveles estructurales son básicamente diversas entre sí y, por lo tanto, complementarias. Si esto es así, los individuos y los grupos encontrarán más fácil una integración armónica en la estructura social; pero si las exigencias ligadas a cada nivel estructural se solapan, surge el conflicto, la fricción; se hace necesario para el individuo, o el grupo, tomar partido. Y no todas las reali-

dades grupales se viven con la misma intensidad, ni tienen la misma *calidad*. Por otra parte, observamos cómo el énfasis de los individuos o grupos en la intensificación de sus lealtades a un determinado nivel estructural provoca un relativo debilitamiento de los lazos de religación con los niveles estructurales anterior y posterior. Sirvan estas consideraciones para, de alguna manera, matizar la teoría de fusión/fisión (E. E. Evans Pritchard, 1940), excesivamente esquemática tal como ha sido elaborada en relación al caso de los Nuer.

En lo que sigue trataré pues de evaluar la intensidad/calidad variable de los vínculos establecidos en cada nivel estructural; las funciones ligadas a cada uno de los ámbitos territoriales de interacción en el caso catalán; las líneas de tensión y conflicto más características, y el tipo de rituales o acciones simbólicas por medio de las cuales los grupos tratan de superar sus contradicciones internas.

He escogido representar la estructura social-territorial catalana con un gráfico de círculos concéntricos, aunque soy consciente de que en él la realidad concreta no queda reflejada en toda su complejidad, e incluso puede originar alguna confusión o falsa asunción. Sirva como simple ilustración de punto de partida. En las páginas que siguen intentaré matizar y dar contenido a este esquema simplificado.



Evidentemente, se trata de una estructura en equilibrio dinámico, homeostático, en el devenir histórico y también en relación a expectativas grupales diversas; un entramado social (*network*) a través del que los individuos pasan: entran, se mueven, «negocian» una posición particular, salen; mientras el mismo permanece a través del tiempo o evoluciona de acuerdo a sus propias reglas y determinaciones.

La CASA, la familia troncal, es en el caso catalán la unidad básica, permanente, del entramado estructural; ciertamente, piedra angular del constructo regional. Las normas de herencia, descendencia y residencia, fundamento del grupo doméstico tradicional, forman un conjunto de una notable coherencia y lógica internas, en gran manera efecto de la aplicación de un principio cardinal: la permanencia, estabilidad e integridad del colectivo o unidad casal. La casa es cobijo de las generaciones presentes y futuras, un refugio seguro para la vejez y contra la adversidad pasajera o permanente; concreción material de incontados esfuerzos y privaciones de generaciones de antepasados; de ellos la hemos recibido, extraordinaria heredad, con el mandato moral de conservarla en su integridad para las generaciones futuras.

La casa es ámbito primario de socialización del individuo, función notablemente reforzada cuando se trata de una masía aislada de sus vecinas. Presta al individuo su nombre, su prestigio. A través de la casa, el individuo se integra en la comunidad local, integración determinada en sus contenidos generales por el rol que tiene en ella. Todo el mundo pertenece a una casa, tiene una «casa pairal»; de lo contrario sería un eslabón perdido dentro del entramado social, un individuo desarraigado e indefenso.

Frente a otras unidades vecinas, dentro de la comunidad local, la casa ofrece un perfil sólido y compacto. Ahora bien, si tenemos la ocasión de entrar en ella y observar detenidamente el devenir cotidiano del grupo doméstico, notaremos la existencia de tensiones, antagonismos, conflicto, jerarquías, posiciones diferenciadas de internalidad/externalidad, etc. La autoridad doméstica es monopolizada por el «cap de casa», el amo, el «pater-familias»; él es quien toma las decisiones importantes y los demás miembros de la familia han de acatarlas. La «mestressa», que disfruta una posición sólida dentro de la casa debido a su condición de mujer del amo y madre del futuro heredero, tiraniza a la nueva («la jove», la forastera, la intrusa); ésta, lógicamente, lo resiente y en su momento tratará de tomarse un desquite. Las «hijas de la casa» se sienten progresivamente desplazadas y, finalmente, «expulsadas» de la casa pairal; mientras la cuñada («la sobrevinguda») poco a poco va haciéndose fuerte, a pesar de su original foraneidad.

Los «fadrísters» son conscientes de que su situación dentro de la casa es provisional, que habrán de irse fuera si desean organizar su propia vida; su hermano mayor, el «hereu», es el único llamado a perpetuar la línea casal. A su vez, el «hereu» lamenta la falta de independencia personal y económica (en contraste con sus hermanos «fadrísters», que desde jóvenes gozan de plena libertad de movimientos); resiente su posición subordinada respecto al padre todopoderoso, se impacienta esperando el momento en el que llegue su turno. Pero cuando por fin llega ese momento, al morir sus padres, posiblemente habrá de enfrentarse a las demandas y exigencias de sus hermanos, que quieren cobrar cantidades adicionales en concepto de derecho de herencia. Es un momento crítico para la casa-familia troncal; puede romperse la unidad familiar y «extrañarse» mutuamente los hijos de la casa (61).

De manera que bajo la aparente solidez y el perfil compacto de la casa, descubrimos realidades de separación, tensión y conflicto. El ideal de unión y armonía

(61) Este tema de las relaciones interpersonales de los miembros del grupo doméstico, aquí simplemente esbozado, es tratado en profundidad en mi tesis doctoral, en el capítulo quinto.

casal-familiar contrasta con realidades cotidianas prosaicas, a veces abiertamente contradictorias del mismo. Es entonces cuando descubrimos la importancia de la función cumplida por los símbolos y normas morales que sustentan la unidad casual, los rituales periódicos que reparan y reafirman ese ideal de armonía entre los miembros y descendientes de la casa pairal. Al menos en una ocasión anual, los miembros del grupo doméstico y los descendientes en la línea troncal hasta la segunda generación, se reúnen bajo el techo de la común casa pairal para celebrar su unidad, en torno al «cap de casa», al santo patrón doméstico, en el recuerdo de los antepasados. Superando tensiones y conflictos que los enfrentan en la vida cotidiana, ritualmente renuevan su disposición a permanecer unidos y solidarios (62).

Los miembros de la unidad casual se esfuerzan por afianzar y ensanchar en lo posible su margen de autonomía frente a las casas vecinas; sin embargo, no es practicable, ni conveniente a la larga, una política de insolidaridad respecto a los vecinos. Han de buscarse maneras de organizar la convivencia vecinal, porque la experiencia enseña que en situaciones críticas necesitaremos de la ayuda de nuestros vecinos. Así surgen y se desarrollan formas más o menos institucionalizadas de cooperación. (Vide, apartado 2.1.)

Las casas-familias del vecindario o barrio conviven cotidianamente, son solidarias entre sí en situaciones críticas. Sin embargo, las disputas y fricciones son también frecuentes; la competencia por unos recursos limitados y la recochina envidia pueden hacer estragos en las relaciones vecinales. Las relaciones entre vecinos están permeadas de ambivalencias y ambigüedades en muchas ocasiones. Sin embargo, el vecino está ahí, no nos lo podemos quitar de encima, y algún día vamos a necesitar de él. De manera que... «amb el veí val més estar-hi bé que malament» (con el vecino vale más llevarse bien que mal), incluso en ocasiones «val més un bon veí que un parent» (vale más un buen vecino que un pariente); pero... es sabio el dicho que reza «a la casa del veí val més no ficar-s'hi massa» (en la casa del vecino vale más no meter demasiado las narices), o en el extremo contrario «quant més veins, més punyeteros» (cuanto más vecinos, más puñeteros). La paremiología popular valora positivamente el mantener unas buenas relaciones con los vecinos y, al mismo tiempo, refleja la ambivalencia que permea esas relaciones.

El santo patrón de la calle, «veínat» (aldea) o barrio puede convertirse en eficaz símbolo mediador para la superación de la ambivalencia y la tensión en las relaciones vecinales. En torno a la fiesta celebrada periódicamente en su honor, los vecinos afirman su identidad específica dentro del todo municipal o ciudadano, y eventualmente descubrirán situaciones o intereses comunes que defender frente a otros «veínats» (aldeas) o barrios. El «veínat» (aldea) y el barrio pueblerino o ciudadano se convierten así en soporte de lealtades fragmentarias dentro de ámbitos territoriales poco consistentes (municipios rurales, por ejemplo) o ciudades de población heterogénea. En la compleja geografía ciudadana, el barrio es muy posible que refleje divisiones de clase social, ocupacionales, étnicas.

Una vez afirmada su identificación como tales, su voluntad de actuar unidos en defensa de intereses específicos, después de rivalizar en el escenario político o en contexto simbólico-ritual, los barrios «se agermanan» (confraternizan) y juntos celebran su pertenencia a la misma comunidad local, su unidad en un nivel estructural más inclusivo.

La comunidad local (sea ésta parroquia, villa o pequeña ciudad comarcal) es, después de la casa-familia troncal, unidad estructural de notable consistencia y neto per-

(62) Vide, apartados 1.2 y 1.3 de esta monografía.

fil propio (63). No tanto en el caso de las parroquias rurales en áreas de población dispersa, por los motivos detalladamente expuestos en otro lugar. (Vide, final del apartado 2.1.) Dentro de la comunidad local se inculcan valores de convivencia y se censura estrictamente su transgresión; en realidad, en la comunidad local, donde las relaciones «cara a cara» predominan y caracterizan la interacción social, se inculcan y cultivan valores básicos de la cultura y sociedad regionales. Sobre el tema he escrito ya abundantes páginas en este capítulo, y más aún en el siguiente, de manera que no voy a repetir de nuevo todo lo dicho (64).

Las comunidades locales compiten intensamente con sus iguales, tratan de establecer o romper relaciones asimétricas con sus desiguales, actúan solidariamente frente a agresiones externas. Su fiesta y su patrono las identifica y separa netamente de las otras comunidades. La mitología y las leyendas locales en torno a santos patronos y vírgenes privatizadas muestran que la divinidad está con ellos. Dentro de un mismo nicho ecológico (valle, subcomarca) es donde la competencia y rivalidad entre las comunidades locales se muestra más activa e intensa. Sin embargo, ninguna de ellas puede vivir completamente al margen de las demás; existen realidades económicas y políticas que rebasan ampliamente sus propios límites y posibilidades; incluso dentro del mismo nicho ecológico es muy posible que existan intereses comunes que defender. De manera que, superando esas realidades de división citadas, los vecinos de diferentes pueblos y villas se unen en torno a la ermita o santuario común en ocasión de la anual romería o «aplec» del valle o subcomarca, o cuando la necesidad o adversidad afecta a todos igualmente. (Vide, 2.4.2.)

Por encima del municipio, el valle y la subcomarca, en Cataluña nos encontramos con la unidad comarcal, sistemática y regularmente. La variada y abigarrada geografía catalana presta a la mayor parte de las comarcas, tal como fueron oficialmente delimitadas en 1936, una bien diferenciada base geográfico-ecológica. Pero existen, además, dos adicionales pivotes que dan contenido y dinamizan las arraigadas identidades comarcales en la región catalana: éstos son el mercado semanal y el santuario mariano.

La comarca, ese pequeño mundo conocido, es un ámbito territorial intermedio hecho a la medida del hombre, un pequeño país donde las relaciones personales son aún posibles. El mercado semanal es fundamental vehiculador de esos contactos personales, sobre todo en lo que se refiere a la población campesina dispersa. Al nivel ritual-simbólico, el santuario mariano comarcal cumple una función paralela de integración. Ecología y paisaje, clima y cultivos, contrastes fonéticos o terminológicos, supuestos rasgos de carácter e idiosincrasia no compartidos, etc., constituyen elementos adecuados para sustentar y desarrollar una concreta identidad comarcal. (Vide, apartados 2.4.3, 2.4.4.) Hasta este nivel estructural podemos observar que se producen movilizaciones de las partes en torno a objetivos o necesidades comunes, periódicamente, desde la base hasta el vértice de la pirámide (mercado semanal, romería-«aplec» al santuario o ermita, «pregàries per la pluja», etc.). (Vide, 2.4.2.) Más allá del ámbito comarcal, el sentimiento de pertenencia a un todo o *nosotros* se manifiesta por cauces cualitativamente diferentes: simbología, manipulación de la historia, ideología política, intereses políticos enfrentados, la lengua y su uso, etc.

Ahora bien, semejantes argumentos a los manipulados para la fundamentación de un *nosotros* comarcal pueden ser esgrimidos en contra desde la periferia. Dentro de los límites oficiales de la comarca existen subcomarcas con una particular y dife-

(63) De ahí que el círculo correspondiente a la misma esté dibujado con trazo más grueso, junto con los correspondientes a la casa, la comarca y la región-nacionalidad.

(64) Vide, apartados 2.2, 2.3, 2.3.1 y 3.2, 3.2.1, 3.2.2.

renciada base geográfico-ecológica, con su específico mercado semanal, su propio santuario mariano, etc. A este nivel estructural podemos observar nítidamente en acción la dialéctica centro-periferia y el principio de segmentación (fusión/fisión). La etnografía presentada y analizada en 2.4.2 y 2.4.3 es bien significativa e ilustrativa en este sentido.

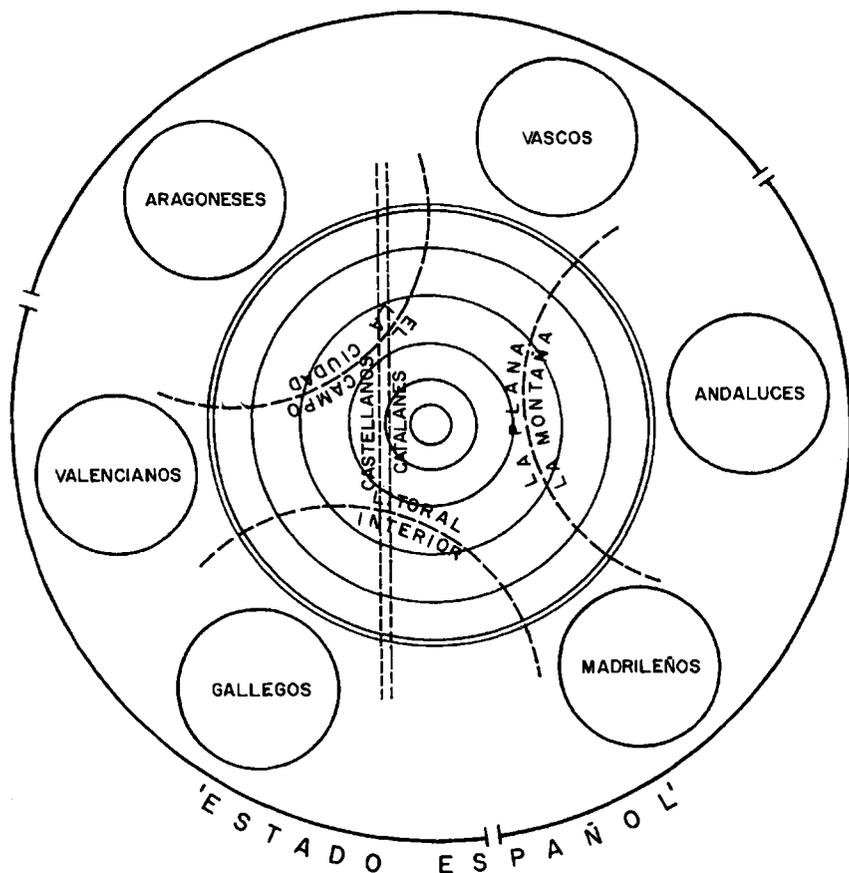
La comarca es otra unidad de relación y convivencia, un *nosotros*, de importancia clave en el constructo regional catalán. La comarca y la casa (casa pairal-familia troncal) son, en mi opinión, los dos ámbitos estructurales más característicos y significativos del particular entramado social-territorial catalán; su análisis en profundidad es inexcusable si se pretende avanzar en la comprensión de la especificidad regional catalana.

Frente a la provincia, expresión e instrumento de la política centralista, la comarca es reivindicada en Cataluña como unidad intermedia más racional en la organización político-territorial de la región. La enfatización del papel a jugar por la comarca niega las divisiones provinciales, debilita el sentimiento de religación respecto a ese ámbito político-territorial más inclusivo. De la misma manera que la potenciación de la provincia tiende a debilitar o negar la importancia de la regionalidad. Sin embargo, la ya larga trayectoria histórica de las divisiones administrativas provinciales ha dejado una importante huella y, al menos como término de referencia o simple medio de localización, es muy tenida en cuenta por los ciudadanos comunes de la calle. (Vide, apartado 2.5.) La dialéctica centro-periferia es también muy activa al nivel provincial, como he puesto de manifiesto con abundante etnografía en las páginas anteriores del capítulo. En la periferia se diluye el vínculo de pertenencia, al mismo tiempo que arraigan sentimientos de marginación y trato desigual respecto a las partes más centrales del todo provincial. El nivel estructural específicamente regional será objeto de análisis en el capítulo cuarto de esta monografía, de manera que no entraré en el tema aquí.

* * *

Hasta el momento he hablado de ámbitos de interacción con una clara base territorial, divisiones verticales del constructo regional. Sin embargo, como muestro y documento en el apartado 2.6 de este capítulo, nichos ecológicos y diferenciados modos de vida que contrastan entre sí fundamentan otro tipo de argumentaciones, basadas en oposiciones binarias, que actúan dividiendo horizontalmente el todo regional. Este tipo de argumentaciones y dicotomizaciones son también importantes en el análisis del juego de la identidad. El gráfico que ofrezco en la página siguiente muestra aquellas oposiciones que se manipulan y son relevantes en el caso de la región catalana, tal como yo lo he comprendido.

Las clasificaciones dicotómicas campo : ciudad, plana : montaña, litoral : interior no son, evidentemente, únicas del caso catalán. Se basan en un tipo de oposiciones manipuladas por numerosos grupos humanos en contextos sociales y culturales muy diversos. Y, ciertamente, parece ser un universal sociológico esta tendencia a racionalizar la interacción entre los grupos en base a oposiciones binarias. Estos conceptos polares en realidad actúan como simbolizadores, pues sus contenidos concretos están permeados de una radical relatividad y ambigüedad. El sujeto o el grupo estereotipante manipulan esas oposiciones de acuerdo a sus específicas circunstancias y posición estructural, así como aquellas del individuo o grupo con el que interactúan. Toda la serie de estereotipos y atribuciones vinculadas a cada uno de los términos de estas clasificaciones dicotómicas se basan en la misma lógica general de oposicio-



nes binarias; adquieren sentido en términos de *distancia estructural*, de *contrastos relativos*. En ningún caso deben ser tomadas literalmente, al pie de la letra. La *intencionalidad* del individuo o grupo que las manipula es lo que les presta *significado* (65).

El gráfico se completa con la introducción de una dicotomía netamente étnica (castellanos : catalanes), de fundamental importancia en la realidad catalana actual. Se ilustra, asimismo, la interacción-oposición de las diversas unidades regionales dentro del contexto español. Pero estas cuestiones serán tratadas en profundidad en el capítulo cuarto de la monografía.

(65) Significado que en lo fundamental se construye analógicamente, por ejemplo al vincularse ecología con carácter e idiosincrasia grupal. En cualquier caso, significado que emerge del contraste binario en sí mismo, del propio ejercicio de oposición dialéctica.

CAPITULO TERCERO

IDENTIDADES EN MOVIMIENTO **La fiesta como estrategia simbólica**

- 3.1. Fiestas de «veïnats» y barrios: el pueblo y la ciudad fragmentados en múltiples *nosotros*.
Etnografía.
Comentario. Recapitulación.
- 3.2. Fiestas locales: pueblos y ciudades vibran en torno a sus símbolos integradores.
 - 3.2.1. Calendario festivo regional.
Etnografía.
Comentario. Recapitulación.
 - 3.2.2. Fiestas locales e identidad. Algunos ejemplos.
Etnografía.
Comentario. Recapitulación.
- 3.3. «Aplecs» y romerías: los pueblos confraternizan al cobijo de ermitas y santuarios.
 - 3.3.1. Santuarios marianos. Ermitas.
Comentario general. Mapas.
 - 3.3.2. «Aplecs» y romerías. Algunos ejemplos.
Etnografía.
Comentario. Recapitulación.
- 3.4. «Aplecs» y celebraciones de carácter cultural-catalanista.
- 3.5. La sardana: el folklore como dinamizador de la identidad catalana.
- 3.6. Entidades de carácter cultural-recreativo vinculadas al desarrollo de la identidad catalana.

«... a cada metamorfosis del nosotros corresponde una fiesta, y cada descripción de un tipo de fiesta conduce a la exploración de una peculiar modalidad del "nosotros".»

(Lisón Tolosana, 1983.)

La casa, la calle, la plaza, el barrio, la ermita, el pueblo o la ciudad son adecuados escenarios para la representación festiva; depende de qué fiesta y qué actores la celebren, lo que quieran significar. Allí donde late vivo un sentimiento de pertenencia a un colectivo o grupo, no importa sus materiales dimensiones, surge pujante un ritual que expresa y desarrolla esa realidad grupal. Cuando tal colectividad y el sentimiento de pertenencia a la misma se disgrega, se diluye, la fiesta se agosta, desaparece. Pero no hablo de un burdo o mecánico efecto de causalidad, evidentemente, pues las interconexiones entre la *fiesta* y el *nosotros* son complejas. Y si bien es cierto que la permanencia de una fiesta exige el vivo latir de una colectividad, también podremos encontrarnos con la circunstancia de que una fiesta o ritual grupal sociosimbólicamente relevante puede ser eficazísimo revelador o dinamizador de un sentimiento colectivo agostado.

Estas consideraciones e hipótesis guiarán el desarrollo del capítulo, exploración paciente de aquellas identidades grupales que tímida o explícitamente se manifiestan en los múltiples rituales festivos que fueron recogidos en las notas etnográficas fruto del trabajo de campo antropológico. De manera que este tercer capítulo no es sino desarrollo y complemento del anterior, donde sistemáticamente se llevó a cabo una descripción analítica de los diversos *nosotros* o niveles de identificación regionales.

* * *

En el capítulo primero me extendí en el análisis del primario y elemental *nosotros* casal, piedra angular del constructo sociosimbólico regional catalán, mostrando cómo también ese *nosotros* encuentra expresión en específicos rituales festivos que elevan a dimensión moral-metafísica el concepto casa. Remito pues al lector a ese capítulo primero, y en especial a los apartados 1.2 y 1.3, si desea refrescar su memoria sobre el tema.

Más allá de la unidad doméstico-casal, o del grupo de «linaje» patrilineal donde se manifieste como tal, nos encontramos con el concepto abstracto o unidad de conformación variable que denomino «veinat», al que van ligadas funciones de cooperación y ayuda mutua, sobre todo en lo que se refiere al área de la masía o de población dispersa. Es así coherente y significativo observar cómo la más relevante de las fiestas-celebraciones específicas del «veinat» es una en la que se combinan los ele-

mentos festivos (y de comensalidad) propiamente dichos y aquellos de cooperación y ayuda mutua en tareas laborales específicas; me refiero a la «matança del porc» (matanza del cerdo doméstico).

«¡Aquello era como una fiesta mayor!; convidábamos a los vecinos, a algún pariente también. Se hacía una cena tan grande como la de la fiesta mayor.../... Por la noche, una vez acabada la “feina” [el trabajo de adobar la carne del cerdo], la gran juerga: los hombres a jugar a las cartas; los jóvenes se divertían cantando o jugando entre ellos, sobre todo si habían traído algún acordeón o gramola, entonces incluso organizaban baile y todo; venían chicos y chicas de las casas vecinas...»

(Pedra i Coma, Solsonès, 62, Vc, J.)

Todos los vecinos que son invitados-solicitados para la matanza del cerdo corresponden con idéntica invitación al matar el suyo propio; de manera que así se pasaban unos cuantos días del frío invierno de fiesta en fiesta por el «veïnat».

«Antes se convidaba a todo el mundo, se hacía una gran fiesta ese día; ¡si te descuidabas casi te comían el cerdo ese día! En algunas casas incluso se hacía baile...»

(Santllehí, Solsonès, 45-68, familia, A.)

«Estas casas vecinas ya lo ponemos una semana [diferente] cada una para hacer la matanza, así podemos ir de la una a la otra. Hablamos antes y nos ponemos de acuerdo, entre tres o cuatro casas se hace eso...; nosotros lo mataremos tal día, vosotros al otro...»

(Busa, Solsonès, 35-38, matrimonio, B.)

De nuevo, la cooperación entre vecinos para la realización de tareas que desbordan las posibilidades de una sola familia, y esta vez se festeja la solidaridad vecinal con un rito de comensalidad, en el alborozo festivo superador de tensiones y de tabúes colectivos.

«Aquí matábamos el cerdo y lo quemábamos en la calle; invitábamos a algunos vecinos y parientes, que nos ayudaban; se comía mucha sangre [cocida, del cerdo] y mucho hígado, y al final se daba un plato de carne, una longaniza blanca y otra negra a los que habían venido a ayudarnos. ¡Se cantaba, se explicaba algún “cuento” y se organizaba una buena “gresca”!»

(Prats de Lluçanès, Osona, 64, Vc, A-D.)

En concreto, se jugaba a juegos como «l’espardenyetta» o «el tío fresco» («la pitota», en el Lluçanès), en los que festivamente se transgredían tabúes y normas de moralidad estrictas en la vida cotidiana, pues casi todos estos juegos son de contenidos o formas abiertamente sexualizadas, groseras o irreverentes:

*Qui me l’encendrà el tío, tío fresco,
qui me l’encendrà el tío capellà.
Jo te l’encendré el tío, tío fresco,
jo te l’encendré pel davant o pel detrás!*

Quien lleva puesta «la pitota» (una cola de papel sobre las posaderas, que es lo que se trata de que enciendan los demás) ha de ir haciendo evoluciones en medio de un círculo formado por quienes intentan encendérsela, lo que el primero trata de evitar moviendo arítmica e ininterrumpidamente sus posaderas. El juego de la «esparde-nyetta» es ocasión permisiva adecuada para inocentes o intencionados manoseos entre jóvenes de distinto sexo. La matanza es también ocasión de cantar aquellas canciones procaces e irreverentes que sería de mal gusto iniciar en otro contexto, como, por ejemplo, las tan conocidas *El carreter català* y *El tarrissé* o *Tarrissaire*. (Vide, apartado 1.3, pág. 45.)

El «veinat» es pues ámbito de cooperación y ayuda mutua entre las familias, donde más directamente se manifiesta la solidaridad vecinal en el momento de una desgracia. Todo ello se ritualiza-celebra en ocasión de la matanza del cerdo: comensalidad, trabajo en común, algarabía festiva, distensión y superación de relaciones tensas y conflictivas tan habituales entre los vecinos. Se me hace difícil dar una interpretación de por qué precisamente es en esta vecinal ocasión festiva cuando más claramente se transgreden ciertos tabúes comunitarios, sólidas normas de moralidad en la vida cotidiana de relación entre vecinos (¿o esa solidez es sólo aparente?), mientras a la vez se refuerzan-exaltan otros valores comunitarios; por ejemplo, el sedentarismo y aprecio por la seguridad-cobijo que proporciona la casa y el trabajo de la tierra, como puse de manifiesto al comentar en el apartado 1.3 las canciones citadas. Quizá se explique por el hecho de que es difícil esconder frente al vecino, en el devenir cotidiano, las propias y generales debilidades humanas; ¿para qué andar pues con disimulos y tapujos?; por lo demás, la ocasión lo posibilita y permite.

En fin, este último aspecto no debe hacernos perder la perspectiva de la principal función que cumple la ayuda mutua-comensalidad en esta ocasión de la matanza del cerdo: superación de tensiones y antagonismos, afirmación de la solidaridad vecinal, exaltación de los valores y normas morales compartidos (a pesar de la transgresión ritual en el tiempo festivo, eventual, de algunos de ellos).

3.1. FIESTAS DE «VEÏNATS» Y BARRIOS: EL PUEBLO Y LA CIUDAD FRAGMENTADOS EN MÚLTIPLES NOSOTROS

Como ya hice ver en el apartado 2.1, la palabra «veinat» tiene dos acepciones diferentes: *a)* el «veinat» como concepto abstracto de conformación variable (vecindario), y *b)* el «veinat» como agrupación de casas en núcleo más o menos compacto, pero en todo caso diferenciado de otros núcleos dentro del mismo ámbito parroquial o municipal (aldea). Igualmente hice ver en el apartado 2.1 cómo esos «veïnats» (aldeas) conservan y sostienen una identidad propia diferenciada dentro de la unidad parroquial o municipal, más aún si comparten unos bienes colectivos (comunales, derechos de pastos). De manera que cuando dentro de una parroquia o municipio se incluyen diversos núcleos de población separados entre sí, diferenciados netamente, cada uno de éstos (ya sean denominados «pobles», «veïnats» o «barris») celebra su propia fiesta mayor independientemente de los otros, y no existe una fiesta mayor específicamente municipal, que agrupe a todos esos «veïnats» (1). De la misma manera, cuando nos encontramos con municipios que agrupan a diversas parroquias, en

(1) Puede ocurrir, eso sí, que destaque por encima de las otras la del núcleo con más peso demográfico, o que sea ésta la única que se ha conservado en los últimos años; seguirá, no obstante, siendo la fiesta mayor de ese específico pueblo o «veinat», no la de todo el conjunto municipal.

el área de la masía sobre todo, observaremos que cada parroquia celebra su propia fiesta mayor con total independencia de las demás que forman el municipio. No importa que la parroquia no tenga ya párroco propio, que su categoría sea rebajada a la de sufragánea de otra parroquia más grande, o que siempre haya tenido esta subordinada categoría: el sentimiento de formar una comunidad diferenciada permanece, persiste contra viento y marea. Así que el párroco rural habrá de desplazarse de iglesia en iglesia, de capilla en capilla, si quiere dar a los feligreses a su cargo la atención que esperan recibir; más aún si se trata de ocasiones especiales como bautizos, funerales, entierros, fiestas mayores, etc. Huelga decir que todos estos pequeños «veïnats» o aldeas tienen su específico santo patrón y protector, cobijado en la correspondiente capilla o iglesia; en su honor se celebra la fiesta mayor local.

El «veïnats» de Sant Pere (parroquia de Lloberola, municipio de Biosca) celebra la fiesta mayor en honor de su santo patrón, Sant Pere, al margen del resto de la parroquia, que la celebra en honor de Sant Miquel, e igual que estos últimos reparten un panecillo bendecido entre los asistentes a la misa, no obstante ser en la actualidad muy contadas familias las que quedan en el «veïnats». Los propietarios de «la Serra» celebran su fiesta al margen de la gente del «Poble» (parroquia de Sant Antoni, municipio de Malerm). (Vide, apartado 2.2.1.) Igualmente las parroquias o «barris» del municipio de Guixers, las de Navès, Les Lloses, etc., a pesar de la fuerte despoblación que han sufrido, se esfuerzan por mantener (o recuperar si la habían perdido) su propia fiesta mayor. Los ya escasos habitantes de los «masos» del municipio de Espolla, animados por los forasteros que habitan algunos de los que habían sido abandonados por los «pagesos», han recuperado su específica fiesta en el verano de 1980. Así cientos de ejemplos.

En los municipios de montaña abundan los pequeños «veïnats» o aldeas diferenciadas dentro del término parroquial o municipal. Pues bien, ya destacué anteriormente (apartado 2.6.2.1) el hecho de que la mayor parte de estas aldeas o antiguas parroquias conservan el usufructo independiente de sus correspondientes bienes comunales y derechos de pastos; por supuesto, celebran su fiesta mayor y, asociada a la misma, habitualmente se lleva a cabo la tradicional «benedicció del terme». Es el caso de los «veïnats» El Baiell (Campelles), Serrat-Fustanyà (Queralbs), Bruguera (Ribes de Freser), en la Vall de Ribes; de Feitús (Llanars), Tegurà (Vilallonga), Espinavell (Molló), Freixenet (Camprodón), La Roca y La Abella (Vilallonga) (Vide, Ll. Birba, 1962, págs. 195-219), en la Vall de Camprodón. Las pequeñas unidades aldeanas procuran así por sus específicos intereses materiales y metafísicos, festejan y celebran su especificidad en torno al santo patrón el día de la fiesta mayor.

El pueblo o municipio se fragmenta en diversas aldeas o «veïnats», partes constituyentes de un todo heterogéneo y débilmente integrado; en los niveles más elementales observamos la reivindicación de un *nosotros*. La en apariencia compacta villa o ciudad resulta fragmentada en calles y barrios, cada uno con su propia fiesta y santo patrón, fuera de las ocasiones en que vibra como unidad integrada en torno al «totem» común o frente a una agresión exterior, material o simbólica. La dinámica y potente energía de fusión/fisión da lugar a múltiples metamorfosis grupales. A continuación expondré abundante etnografía sobre el tema de las fiestas de calle y barrio en contextos urbanos, para más adelante comentarla y analizarla en una evaluación global.

Etnografía

a) Desde tiempo inmemorial, los vecinos del barrio de Sant Magí de Cervera van al santuario de Sant Magí de la Brufaganya (en la vecina comarca Conca de Barberà, a unos 45 Km. de distancia). Peculiar peregrinaje en busca del «agua milagrosa» de las fuentes del santo, que hasta los años treinta se llevaba a cabo en carros tirados por mulas y algún borriquillo; hoy, exigencias de los tiempos modernos, se hace con un camión para el transporte del agua y coches particulares para los vecinos que se desplazan allá.

La vigilia de la fiesta (18 de agosto), un numeroso grupo de voluntarios: hombres, mujeres, jóvenes y niños, se congregan delante de la capilla del santo a primera hora de la mañana. El grupo se distribuye por los vehículos disponibles y, liderados por los «capitans» del santo y fiesta, salen hacia el santuario de Sant Magí. Una vez allí, los vecinos han de repartirse el trabajo; mientras los hombres y los chiquillos recorren el bosque en busca de los arbustos más frondosos de «BOIX» (boj) y el más lozano «ESPIGOL» (espliego), las mujeres se quedan en las fuentes de Sant Magí llenando las numerosas garrafas traídas para transportar el preciado y milagroso elemento, y preparando el almuerzo para todo el grupo de romeros.

Recogido el «boix» y «espígol» necesarios para el adorno de las mulas y borriquillos que participarán en la «entrada» y «el repartiment de l'aigua miraculosa», así como del espacio festivo, es la hora del almuerzo «en germanor» al lado de las fuentes. Hay distensión y alborozo entre los vecinos, comentarios sobre si este año es más o menos abundante el «boix», sobre la calidad del «espígol» encontrado, cómo encuentran los entornos del santuario, etc. Plácidamente se alarga el tiempo del almuerzo, mientras algunas personas más diligentes encuentran la ocasión de hacer una visita a las «coves del sant» o a su santuario.

A las doce del mediodía, los «capitans» o administradores de la fiesta, así como la mayor parte de los romeros, van al interior del santuario para hacer una visita a Sant Magí, besar su hábito de ermitaño y asistir a la misa que a esta hora se celebra. El sacerdote encargado del santuario certifica que los romeros de Cervera han estado en la Brufaganya y que, efectivamente, el agua que llevan ha sido tomada de las fuentes del santo. Todo está listo para emprender la vuelta a Cervera con la preciada carga: agua milagrosa de Sant Magí, «boix» y «espígol» de los bosques de la Brufaganya; los tres elementos materiales que dan a la fiesta su peculiar colorido y sabor campesino.

El grupo de «portants» espera la llegada del camión al lado de la capilla del barrio para comenzar a adornar sus caballerías con el fresco boj de intenso verdor, flores de papel, espejuelos, «mides» y alguna pequeña imagen de Sant Magí sobre la albarda. Mientras tanto, grupos de vecinos se dedican diligentemente a adornar la capilla, plazas y calles del barrio con las ramas de boj y el espliego traído por los romeros. Se define y delimita el espacio festivo recreando simbólica y estéticamente la ecología del santuario de Sant Magí en el barrio, mediante el uso profuso de esos dos característicos elementos de la flora de la Brufaganya (2). Todo está preparado para la obertura, para que comience a correr el tiempo festivo, acontecimiento anun-

(2) Con las mismas ramas de boj es tradición construir por las calles del barrio «coves» que imitan las que hay en la montaña de la Brufaganya, donde la tradición dice que vivió Sant Magí como ermitaño. Existe una lógica competencia por ver quién construye la cueva más ingeniosa u original, o bien el nicho más bonito para colocar en él una imagen ingenua del santo. Un entusiasta vecino del barrio ha ideado en los últimos años una cueva con aditamentos mecánico-electrónicos para representar en movimiento algunos de los milagros atribuidos al santo.

ciado ya a los vecinos del barrio y de toda la ciudad por el repique de las campanas de la colegiata de Santa María y el pasacalles mañanero de la banda de música.

Al atardecer, el grupo de «portants» del barrio se congrega con sus caballerías y las respectivas cargas de «aigua miraculosa» en la plaza de la Estación, al otro extremo de la ciudad; desde allí salen en ordenada comitiva por las principales calles de la ciudad hasta el barrio de Sant Magí y la capilla del santo. Abriendo camino, la encarnación viviente del santo ermitaño con su bandera; detrás, y a respetuosa distancia, la banda de música; siguen los administradores de la capilla o «capitans» de la fiesta, y a continuación, por riguroso orden de antigüedad, la hilera de «portants» con sus respectivos animales cargados con los cántaros del agua milagrosa, profusamente adornados con ramas de boj y motivos relacionados con la fiesta y el santo patrón. Los niños reciben con alborozo la llegada de tan exótica comitiva y la acompañan saltando y riendo, saboreando los caramelos que reparte Sant Magí. A lo largo del trayecto la banda toca, incansable, tradicionales aires de marcha (habaneras). Así entran en el barrio y llegan hasta la capilla, donde los devotos vecinos concluyen el rezo del Rosario; ahora, todos juntos cantan los «goigs» del santo y le dan gracias por haber ido todo bien un año más. En los bancos de la capilla, los capitanes de la fiesta y los «portants», por el mismo orden de antigüedad, ocupan lugares de privilegio.

Se llega así al día principal de la fiesta, el 19 de agosto. Comienza la mañana con una misa rezada en sufragio de los difuntos devotos del santo de todo el año anterior; a la salida se reparten trozos de coca entre los asistentes, acompañados de «barreja» (aguardiente dulce). Con este ligero refrigerio, los «portants» están listos para hacer el «repartiment del aigua» por las calles de la ciudad. Comienzan por el propio barrio, siguen por los otros barrios de la parte baja de Cervera, suben a la ciudad y, después de recorrer todas sus calles, yendo incluso hasta las más modernas, y sin olvidar entrar en el recinto de las fábricas donde trabaja un buen número de vecinos, vuelven al barrio por la calle mayor de la ciudad. La comitiva en el «repartiment» se forma de la misma manera que en la «entrada de l'aigua».

Durante tres o cuatro largas horas se lleva a cabo la laboriosa tarea de repartir el agua milagrosa. Los vecinos de la ciudad bajan a las puertas de sus casas para beber directamente de los transparentes botijos de vidrio o bien recogerla en vasos u otros recipientes; a cambio entregan unas monedas para ayudar en la financiación de la fiesta. El ritual de distribución del agua entre los vecinos de la ciudad es quizá lo más característico y significativo de esta fiesta de barrio (3).

Acabado el «repartiment» es hora de volver a casa, donde espera una bien surtida mesa de fiesta mayor y los invitados de la familia, pues es en este día, y no en el de la fiesta mayor de la ciudad, cuando los habitantes del barrio de Sant Magí invitan a parientes y amigos. Por la tarde, juegos y concursos infantiles en la plaza, y a las ocho de la tarde una solemne misa en la capilla del santo, en sufragio de *todos los difuntos del barrio*. Al final de esta misa se cantan «els goigs» y numerosos vecinos y devotos participan en el ritual «besamans», subiendo al camaril del santo en grupos familiares o individualmente. En la misma plaza, cubierta por un toldo en previsión de lluvia, tendrá lugar el baile de fiesta mayor, pensado especialmente para

(3) En la celebración de la fiesta los vecinos reafirman su especificidad; pero, al mismo tiempo, manifiestan su pertenencia al todo ciudadano, al salir por la ciudad a hacer partícipes de las gracias de «su santo patrón» a todos los ciudadanos. A su vez, los vecinos de Cervera colaboran con aportaciones monetarias o de otro tipo al sostenimiento económico de la fiesta del barrio.

los jóvenes y no tan jóvenes del barrio; eventualmente se pasará alguna película o se organizará un espectáculo infantil.

La fiesta del barrio de Sant Magí es hoy apreciada en la ciudad de Cervera como parte del patrimonio folklórico y la tradición local. Además del de Sant Magí, otros barrios o calles de la ciudad de Cervera celebran o han celebrado fiestas en honor de su santo patrón, en torno a la iglesia o capilla dedicada al mismo. (Vide, apartado 2.1 del anterior capítulo.) Los vecinos de la calle de Sant Magí, en Guissona, celebran también su fiesta el día del santo; decoran la calle con banderas y otros adornos festivos y por la tarde organizan una verbena popular, además de una chocolatada y juegos de cucaña para los niños (*).

b) En el apartado 2.4.2 del capítulo anterior hice referencia a los cuatro barrios en que se divide la ciudad de Solsona para las ocasiones en las que, ya sea por motivo «de alegría» o «de necesidad», se saca a la calle la auténtica imagen románica de la Mare de Déu del Claustre («es treu la Mare de Déu»), patrona de la ciudad y su comarca de influencia. Es una división simbólico-ritual que se corresponde con las cuatro «partides» del «vinyet» (término municipal fuera de las murallas de la ciudad) y los cuatro «castells» que agrupan a la treintena de parroquias de la comarca. Esta división cuatritómica de la ciudad se hace a partir de los «portals» o entradas de la muralla, los «barris» están vertebrados por las cuatro calles principales que nacen en esos portales. El Ayuntamiento nombra una comisión por cada uno de los cuatro barrios, encargada de movilizar a los vecinos para la limpieza y decoración de calles y plazas (construyendo «enramades» de boj y otros elementos de la flora comarcal y adornos artificiales), la organización de la procesión al Claustre y demás actos piadosos frente a la imagen el día que les corresponda. En las específicas ocasiones en las que «es treu la Mare de Déu», estos cuatro barrios compiten-rivalizan entre sí en la organización de unos festejos más lucidos, así como en el desarrollo de ideas más espectaculares y originales para el engalanamiento de sus respectivas casas, calles y plazas.

De más arraigó popular son las fiestas y santos de calle o barrio, a los que el día señalado los vecinos festejan decorando la calle y construyéndoles un pequeño altar con motivos florales y artificiales en el portal de una de las casas. En los últimos años, la geografía festiva de calles y barrios se ha desdibujado un tanto, y estas celebraciones vecinales no tienen el empuje de antaño, según opinión de algunos vecinos de edad.

«Decorábamos la calle con “barballó” [espliego] y flores y plantas del monte para que en la calle hubiese buen olor; poníamos también papeles y banderas de colores de lado a lado de la calle. Por la mañana se hacen juegos infantiles y a continuación, con los cuatro músicos, se iba a la Font dels Freres [pequeño parque a las afueras de la ciudad]; todo el vecindario llevaba sus canastos con la merienda. Allí merendábamos, los músicos tocaban cuatro bailes típicos y antiguos y volvíamos a casa, hasta las nueve de la tarde. A las nueve, con todos los músicos [la orquesta en pleno], que solían ser nueve u once, comenzaba el baile. Tocaban nueve o diez bailes escogidos, cuatro en la parte de arriba del barrio y cuatro en la parte de abajo, para que todo el mundo participase... ¡y a dormir! Todo esto lo pagaba el vecindario, ¿eh?

P.—¿Cuántos barrios había que hiciesen esta fiesta?

(*) Existe un delicioso libro-colección de reportajes en torno a la fiesta que el lector puede consultar, R. TURULL *et al.* (1977), *La festa de Sant Magí a Cervera*.

R.—Se comienza por Sant Joan y se acaba por Sant Miquel; Sant Miquel es el último... Sant Joan, Sant Pere, Sant Pau, Sant Isidro, Sant Serapi, Santa Susanna, Sant Ignaci, Sant Cristófol, Sant Roc, Sant Llorenç, Sant Domingo, Sant Agustí, la Mare de Déu de Montserrat, Sant Pançraç, Sant Ramón, Sant Jaume, Sant Miquel... ¡quince o veinte!»

(Solsona, Solsonès, 68, Vv, D.)

La mayor parte de los nombres citados son *calles* o *sectores de calle*, que eventualmente pueden agrupar en torno a sí alguna otra calle secundaria o callejón sin fiesta propia; también los barrios de reciente construcción (Mare de Déu de Montserrat) celebran su propia fiesta. Porque a pesar del uso del pasado en la cita del informante, la realidad es que estas fiestas de calle o barrio continúan celebrándose, bien que quizá no con el esplendor de antaño.

«Algunos organizaban sardanas al mediodía y baile de noche; hacían una salida a la Mare de Déu de la Font [o Font dels Frares]. Iba se puede decir que todo el barrio [o calle]; hacían una unión de barrio y de familias; se juntaban, se unían [“agermanaven”], ¡todos a una!, todos a la Mare de Déu de la Font una vez al año. Hacían unas fiestas que eso “agermanava” [confraternizaba] a la gente del barrio.../... Los “MASSIPS” aún los hay en cada barrio; son los que se cuidan de hacer decir la misa [al santo de la calle] y de que se pongan banderitas.»

(Solsona, Solsonès, 63, Vc, I.)

En la mayor parte de los casos ha dejado de hacerse la verbena o baile popular por la tarde, y las salidas para merendar en el parque de la Mare de Déu de la Font no son tan frecuentes y concurridas. No obstante, en todas las calles y barrios continúa vigente el cargo de los «massips» (literalmente, «emancipados»), dos vecinos, de los cuales uno cambia cada año; el cargo va rotando por las casas-familias de la calle. En buena parte depende de la iniciativa e imaginación de los «massips» que hoy se haga una fiesta más o menos lucida. Estas calles o barrios no tienen capilla o iglesia propia dedicada al santo patrón (4). De manera que es función principal de los «massips» procurar que, aparte de que se limpie, adorne y engalane la calle o calles del barrio, en el portal de una de las casas se construya un pequeño altar (boj, espliego, flores, cirios y otros adornos) donde se colocará la imagen del santo patrón (que custodia en su casa particular el «massip» de cada año). Los vecinos de la calle pasan a admirar la originalidad del altar y a rezar una oración al patrón en el día de su fiesta. Por la tarde, salida a la Mare de Déu de la Font, donde todos «en germanor» meriendan, mientras para los niños se organizan juegos y concursos. En sustitución de esto puede prepararse una «xocolatada» para los niños de la calle (¡y, por supuesto, aquellos de otras vecinas que se acerquen!) e invitar a los adultos a un trozo de coca con acompañamiento de vino dulce. El verano de 1978, los vecinos de Sant Miquel incluso contrataron a dos músicos para organizar un discreto baile popular, en una pequeña plaza a la entrada de la calle.

c) Por Corpus se celebran las popularísimas fiestas de LA PATUM en Berga. La pujanza que con el tiempo ha ido adquiriendo todo lo que gira en torno a los

(4) Aparte de la catedral, en Solsona solamente hay dos iglesias más: la del hospital y la del colegio de los frailes claretianos. Fuera del recinto ciudadano hay cuatro capillas o ermitas, una en cada partida en que está dividido el «vinyet». Tendrían que citarse también la capilla particular del seminario diocesano, fuera de las murallas de la ciudad, y las capillas particulares de conventos y colegios religiosos, hoy clausurados.

bailes y «salts» de la comparsaría «patumaire» ha hecho que se eclipsen todos los demás actos o celebraciones tradicionales de estas fechas. Es el caso de las fiestas que durante los cuatro últimos días de la «vuitada» (octava de Corpus) organizaban cada uno de los cuatro barrios de la ciudad. Durante las fiestas que cerraban las celebraciones de Corpus en la ciudad, los vecinos rivalizaban en la organización de las más lucidas y esplendorosas procesiones, oficios solemnes, bailes y juegos de competición. Cada uno de estos barrios tenía, y mantiene aún, un emblema identificador tomado de la flora local-comarcal (5):

- Barri del Raval, o parte baja de la población, que tiene por emblema las «ravenisses».
- Barri de Sant Pere, con la planta popularmente denominada «esclafidors rebentats» como distintivo.
- Barri del Capdamunt de la Vila o de Feixines, parte alta de la ciudad, cuyo emblema es la palma de «fonolls» (¿hinojo?).
- Barri del Centre, o calle Mayor, que ha escogido como emblema la planta denominada «esclafidors embotits».

Los barrios eran liderados para la ocasión de las fiestas de Corpus por los administradores que nombraba el Ayuntamiento, uno por cada barrio; asistían en representación de sus respectivos barrios a los actos oficiales de las fiestas, junto a las autoridades municipales y eclesiásticas («processó de voltar el pi», «ball dels administradors», oficios solemnes, etc.), llevando la palma-distintivo del cargo con el emblema vegetal correspondiente a su barrio (6). En vista de la desaparición de las fiestas de barrio en la octava de Corpus, así como de la decadencia de las procesiones y oficios religiosos que correspondía organizar a los barrios, las autoridades municipales pensaron que sería mejor suprimir el simbólico cargo de los administradores. Al efecto se hizo una consulta a las entidades locales; «la respuesta general de todas las entidades berguedanas, sin embargo, fue que se tenía que seguir la tradición. El caso es que aquel año [1957] se conoció por la asistencia [más numerosa que la de años anteriores] a los oficios citados [religiosos], asistencia que se ha ido manteniendo en los años siguientes» (7).

De manera que la representación simbólico-ritual de los barrios en las fiestas de la ciudad aún permanece. El administrador de cada barrio (acompañado de su mujer, que es la «administradora») asiste al oficio solemne del día de Corpus en la iglesia parroquial de Santa Eulàlia, junto a las autoridades municipales y toda la comparsaría de la Patum. El viernes y sábado se celebran en la parroquia sendas misas presididas por los administradores de los barrios, quienes a la salida reparten entre los asistentes panecillos bendecidos y ramos de flores. El domingo, último día de las fiestas de Corpus, administradores y comparsaría «patumaire» vuelven a presidir la misa mayor que se celebra en la parroquia. Los barrios están simbólicamente presentes en las fiestas de la Patum en dos ocasiones más: el *vino de honor* que el Ayuntamiento de la ciudad ofrece a los administradores en la Casa Consistorial, el viernes de Corpus, y en las visitas protocolarias que la comparsaría de la Patum ha de

(5) Son plantas muy características de la flora local, algunas de las cuales tienen una funcionalidad práctica y simbólica muy destacada en el desarrollo de las fiestas de la Patum. No he encontrado traducción adecuada para nombres de sabor tan local, y mi ignorancia de la botánica impide que pueda dar sus nombres científicos.

(6) En relación a este tema de las fiestas de barrio en Berga y las de la Patum puede consultarse el libro monográfico *La Patum de Berga*, de Josep ARMENGOU I FELIU, Edicions del Museu Municipal de Berga, 1973.

(7) J. ARMENGOU, 1973, pág. 51.

hacer a los administradores en sus respectivos domicilios, señalados por la palma distintiva del cargo colocada en el balcón de la casa, la tarde del sábado. Con lo cual «la Patum», la fiesta, se traslada y recorre todos los barrios de la ciudad, única ocasión en la que las comparsas salen del escenario festivo-ritual primordial, la Plaça de Sant Pere.

d) También algunas calles y barrios de la ciudad de Vic celebran tradicionalmente sus propias fiestas, engalanando casas y calles, con juegos de cucaña para los niños, baile popular si las circunstancias lo permiten, misa en la iglesia o capilla del barrio si existe, etc. Las fiestas del barrio del Remei han experimentado un gran auge en los últimos años, y de siempre ha sido muy popular y concurrida la fiesta del «CARQUINYOLI» de la calle de Gurb; haré una escueta referencia etnográfica sólo de la última.

El barrio del carrer de Gurb, parroquia del Carmen de Vic, celebra del 6 al 9 de julio sus populares fiestas «del Carquinyoli», en honor del patrón Sant Albert de Sicilia, al que, según tradición, se le hizo el voto correspondiente en ocasión de unas pestes que asolaron la ciudad y de las que el barrio se vio libre una vez rezada al santo novena fervorosa. Una comisión de vecinos se encarga de organizar cada año los muy concurridos festejos de esta calle vigatana. El *totem* festivo es un muñeco de cartón y trapo conocido como «el Carquinyoli», el cual, colocado en uno de los balcones de la calle de Gurb, preside la fiesta durante los cuatro días que dura. El «Carquinyoli» (especie de Carnestoltes) llega a la ciudad desde muy lejos; de manera que el día 6, por la tarde, banda de música y numerosa comitiva de gente, joven en su mayoría, se trasladan a la estación de la Renfe para recibir y dar la bienvenida a tan especial invitado-huésped que trae consigo la fiesta al barrio. Grandes aplausos, música de la banda y jolgorio general señalan la llegada del «Carquinyoli» en el tren que viene de Barcelona. Desde la estación es trasladado al barrio y calle de Gurb, en medio de bailes, saltos, fragor de petardería y animados acordes musicales. Una vez colocado en el balcón señalado de la calle, se abre el tiempo festivo. El último día de la fiesta el «Carquinyoli» es retirado del balcón; se conserva para que pueda cumplir la misma función el siguiente año (8).

La financiación de la fiesta se hace mediante las aportaciones voluntarias de los vecinos, sobre todo de aquellos que tienen en la calle y barrio algún establecimiento comercial; en los últimos años parece ser que el Ayuntamiento de la ciudad colabora con una cantidad.

e) Entre el día 21 de junio, Sant Patllari, patrón de la villa, y el 22 de septiembre, Sant Víctor, copatrón, respectivamente fiesta mayor y fiesta «petita» de Camprodón (Ripollès), tienen lugar a lo largo de toda la geografía vilatana las fiestas de calles y barrios en honor de sus patronos: plaça del Carme, plaça de Santa Maria, carrer Albareda, carrer de Sant Roc, sector bajo del carrer Valencia y plaça de C. A. Torras, sector central del carrer Valencia, plaça del doctor Robert, carrer J. Ferrer Bàrbara y carrer de Freixenet. La celebración de algunas es irregular; otras se han perdido en los últimos años o se han vuelto a recuperar. Son en total nueve

(8) Según mis noticias, no es tradicional quemar el muñeco al final de la fiesta, como ocurre con todos los «carnestoltes» que presiden los carnavales de estas comarcas. Al parecer, originalmente se trataba de un muñeco articulado, hecho con piezas de madera, al que, como si se tratase de una marioneta, se le hacía bailar mediante un juego de cuerdas. La tradición explica que el «ninet» había sido regalado al barrio, para celebrar sus fiestas, por la comunidad de frailes que ocupaba un convento que había existido en el paraje de la Esperança, al final de la calle de Gurb, en el límite con el municipio del mismo nombre. La calle de l'Argenteria de Girona celebra su fiesta de manera semejante, el «ninet» que la preside recibe el nombre de «el Tarlà».

fiestas que identifican nueve fragmentarias identidades en la geografía urbana de esta pequeña villa pirenaica (2.386 h., en 1981) (9).

Precediendo y siguiendo a la fiesta mayor de la villa (Ribes de Freser, Ripollès), los vecinos de las calles de Balandrau y Nuestra Señora de Gracia conjuntamente, y los de la calle Mayor aparte, celebran sus propias fiestas populares. Pasacalles, «pasada» de «gegants» y grupo de animación, juegos infantiles y chocolatada, concursos y competiciones, animado baile al aire libre, etc. La imaginación popular y el interés circunstancial de los vecinos añaden o quitan a este programa, similar en la mayoría de las fiestas de barrio.

Por Corpus y su octava se celebran las fiestas de Arbúcies, conocidas como de «les enramades». Los vecinos de los cuatro barrios de la villa compiten entre sí en la confección de las más grandes y bonitas «catifes de flors» (alfombras hechas con pétalos de flores) y en la organización de la más lucida «dansa» (ceremonia tradicional en la que participan parejas de todas las edades). Antiguamente, la rivalidad se manifestaba y desarrollaba en la organización de una procesión de antorchas desde cada barrio hasta la iglesia parroquial, para la adoración del Santísimo («la passada»), un día diferente de la octava de Corpus cada uno de los barrios; así como en el engalanamiento del templo para la ejecución de la «dansa», con lo que se daba fin al ritual religioso-festivo. En una ocasión, las antorchas causaron un espectacular incendio en el templo parroquial (10), por lo que fue prohibido su uso durante los años sucesivos.

La fiesta evoluciona y el antagonismo de los barrios encuentra nuevas formas festivo-rituales en las que expresarse y desarrollarse. Tradicionalmente, las calles por donde habían de pasar las procesiones de Corpus se adornaban con «enramades» (boj y otros elementos de la flora comarcal) y pétalos de flores cubriendo el suelo. La tradición ha ido desarrollando y perfeccionando este aspecto material de la fiesta y hoy los vecinos de barrios y calles compiten en la creación de las mejores y más originales alfombras florales, para orgullo propio y admiración de los forasteros, cubriendo centenares de metros de calle con tan artístico y costoso trabajo. La tradicional «dansa» también ha evolucionado, para convertirse en ritual desfile profano por las calles engalanadas con «enramades» y «catifes» florales; no obstante, los barrios siguen rivalizando para que la propia «dansa» o «passada» sea la más lucida y espectacular. El primer día corresponde hacerlo a los vecinos de la Plaza, el segundo al barrio del Castell, el tercero al del Sorrai y el cuarto al de Magnes. Las celebraciones de Corpus o «de les enramades» acaban el quinto día con un gran final de fiesta en el que participan, ahora unidos, todos los habitantes de la villa, sin distinción de barrios; se elige la «Reina de les Enramades» y, como colofón, los vecinos confraternizan bailando la sardana. A través de la fiesta y su ritual, los vecinos de la villa simbólicamente manifiestan y desarrollan su especificidad, así como a continuación su unidad a un nivel superior, superando rivalidades y tensiones fragmentarias.

f) La complejidad sociológica y urbano-ecológica de la ciudad de Olot queda reflejada en el variado abanico de manifestaciones festivas que en la misma tienen o han tenido lugar alguna vez: fiestas de calle, de barrio, de fábrica y «estamento» o clase social. En los últimos años, las fiestas de la ciudad en honor de la patrona la Mare de Déu del Tura han experimentado un notable auge, llegando a motivar

(9) Vide, Llorenç BIRBA, 1962, págs. 195-219.

(10) Vide, Maruja ARNAU I GUEROLA, *Els pobles gironins*, vol. II, La Selva, Aubert Impressor, S. A., Olot, 1983. En la pág. 27 se hace referencia a estas fiestas, de allí he tomado los datos comentados.

a las gentes de cada uno de los barrios, mientras languidecen las particulares de algunos de éstos (11). Nos lo explica un grupo de informantes de edad.

«En el barrio del Pont también hacían una fiestaza muy grande por Sant Cristófol, y era célebre lo que llamaban “el passant dels boigs” [el desfile de los locos] (12); jiban vestidos de campesinos, sembrando el rastrojo!

—En el barrio del Pont no hacían fiesta por la Mare de Déu del Tura [patrona de la ciudad], y en Can Barnés, que era la fábrica más grande que había allá en el Pont, ¡el día de la fiesta mayor trabajaban!

—En el barrio de casa tampoco hacían fiesta [en familia] por las fiestas del Tura; los convidados venían por Sant Ferriol [fiesta del barrio y calle].

—Todos los barrios igual; los del Roser hacían más fiesta por el Roser que por la Mare de Déu del Tura.

—Pero ahora ha cambiado mucho eso, se ha perdido mucho. En los barrios se conocía todo el mundo, se ayudaba todo el mundo, y ahora, ¡a mucha gente que vive en la calle de casa ni los conozco!

—Olot era más pequeño entonces, más familiar, vaya; los barrios tenían mucha más vida, muy familiar; hasta me acuerdo que a veces se bajaba a cenar abajo [en la calle], y si había algún enfermo en alguna casa *todo el barrio* iba allá; en cambio, ahora no...»

(Olot, Garrotxa, 60-80, grupo jubilados clase media.)

Se agosta el sentimiento de formar parte de un *nosotros*, la vivencia cotidiana intensa de la pertenencia al grupo, y la fiesta que expresa esa unidad y solidaridad grupal languidece y desaparece. Pero resurgen otras solidaridades, otros *nosotros* metamorfoseados, y allá nace y se desarrolla pujante la fiesta que los expresa. Haré referencia a algunas de las fiestas de barrio y calle que hoy siguen celebrándose o se han recuperado después de años de olvido; así como a los modernos y antiguos *totems*, símbolos grupales que en este caso forman peculiar animalario o bestiarío.

f.1) Las fiestas de la ciudad de Olot se celebran en torno al 8 de septiembre, festividad de la patrona la Mare de Déu del Tura. Muchachos de ambos sexos pertenecientes a «colles» sardanistas y «esbarts» de la ciudad hacen a la patrona ofrenda de flores, frutos y toda clase de productos del campo en su santuario ciudadano. Los devotos de la Virgen suben a su camarín para llevar a cabo el ritual «besamans» en grupos familiares o de amigos(as). Pasacalles de la popular comparsaría olotina y «ballada» en la Plaza Mayor del baile correspondiente a cada grupo de comparsas: «gegants», «nans» y «cavallets». Y hasta su supresión definitiva en 1979, ritual «Ball-Plà» como afirmación y lucimiento de la burguesía local (13). Completa el pro-

(11) También se recuperan las de otros, como la fiesta de la calle y barrio de Sant Ferriol en 1980; las del barrio de Sant Miquel han adquirido un desarrollo tal que llegan a eclipsar en popularidad a las generales de la ciudad, contando con que el presupuesto de las primeras sale de la iniciativa y el bolsillo de los vecinos, mientras que el de las segundas corre a cargo del Ayuntamiento.

(12) De aquí les debe venir la fama-estereotipo de «boigs» (locos), prejuicio corroborado por la historia que corre por la ciudad en relación a la imagen piernicorta de Sant Cristófol, la que ocupa el nicho-capilla levantada en el barrio para darle cobijo.

(13) Vestidos de estricta y lujosa gala, las parejas formadas por los hijos(as) de las familias ricas de Olot paseaban su *status* y riqueza por las calles de la ciudad. Eran recibidos solemnemente por el Consistorio en la Casa de la Ciutat, bailaban el tradicional «contrapàs»,

grama de la fiesta mayor un apretado conjunto de espectáculos, bailes populares, actos culturales, exposiciones artísticas, etc.: todo ello aderezado con conciertos públicos y «ballades» de sardanas en las plazas de la ciudad.

f.2) Como preludeo o complemento de la fiesta mayor tiene lugar un buen número de fiestas de barrio: el Carme, Sant Ferriol, Sant Miquel, Sant Roc, etc. En torno a la iglesia del convento del Carme se vertebraba el barrio del mismo nombre, que celebra sus fiestas del 15 al 17 de julio. La novena, oficios y «besamans» de la imagen de la Mare de Déu del Carme son tan concurridos como los de su par la del Tura. «Ballades» de sardanas, juegos infantiles y concursos, solemne canto de la Salve, procesión por el claustro del convento. Y como colofón o punto culminante de la fiesta *profana*, se baila el popular «ball del Drac» frente a la iglesia del Carme, en la plaza del mismo nombre; ritmos lentos se combinan con otros un tanto frenéticos, para delicia de los vecinos, chicos y maduros. Es el *totem* del barrio, junto con la imagen de la Mare de Déu del Carme. Cualquier espectador mínimamente alertado podrá observar el paralelismo existente entre la madre que levanta en brazos a su hijo para que pueda tocar el manto y besar el escapulario de la Virgen, y aquel padre que por encima de los hombros de quienes hacen corro alrededor del «Drac», mientras evoluciona en su ritual baile, levanta en vilo al niño para que vaya acostumbrándose a la vista de aquél y pierda el miedo a su monstruosa apariencia, o cuando más explícitamente se acerca al «Drac» una vez ha acabado el baile y hace que el hijo toque sus alas, sus escamas, su retorcida cola. El vecino no hace bizantinas diferenciaciones entre imágenes religiosas y profanas, ya que ambas son igualmente *sagradas* por tratarse de símbolos condensadores del *nosotros* vecinal.

Pero el barrio del Carme parece ser demasiado grande para mantener en todo momento una sólida unidad nostrada; en su seno han florecido particulares identidades fragmentarias. Al parecer, históricamente, disensiones internas entre facciones de habitantes del barrio dieron pie a que los vecinos de las calles y callejuelas en torno a la Plaça del Conill crearan su propio *totem*, un conejo, y para él el correspondiente baile ritual, que se ejecuta en la citada plaza el último día de las fiestas del barrio del Carme. Al ver cómo los de este vecindario crean el «conill» y lo toman como su bandera-*totem*, los rivales (calles de Mont Carmel, Valls Vells, Aigua, Llosa, Proa, Santa Cristina, Plaça Palau) se apresuran a levantar su propio estandarte y crean «el pollastre» (gallo). El baile de este animal se ha perdido, y la comparsa está arrinconada en algún lugar oscuro, quizá esperando ser algún día devuelta a la luz para convertirse en estandarte de un grupo de vecinos que rivalizan con sus iguales.

f.3) Una comisión de vecinos de la calle de Sant Ferriol, arropados por el interés del resto, decidió recuperar la postergada fiesta del santo el pasado año de 1980. Para ello con suficiente antelación organizaron un «BOU» por las casas y establecimientos del barrio, buscando reunir los medios de financiación de la fiesta (14). Fe-

conocido como «Ball Plà», en la Plaza Mayor y, a continuación, en solemne desfile acompañado de las miradas deslumbradas de los vecinos de «peu-plà», se dirigían al Teatro Municipal (más tarde al Casino) para celebrar un elitista y restringido baile y fiesta *de sociedad*. Las presiones de los vecinos del pueblo llano y parte mayoritaria del nuevo Consistorio han acabado por suprimir de los actos de la fiesta mayor este clasista desfile ritual, no sin las protestas airadas de los afectados, que no se resignan a perder ésta *su tradición* y pretenden resucitarla bajo nuevas formas y circunstancias espacio-temporales. Sin duda, un detalle de los que más debía afrentar al pueblo de Olot era el marcado clasismo de este «Ball-Plà», pues había llegado hasta el punto de convertirse en ocasión de lucimiento de la burguesía regional (últimamente participaban parejas de Gerona, Barcelona, etc.), por encima de la gente modesta de la ciudad y en ocasión de unas fiestas que deberían ser locales.

(14) El original método de financiación de las fiestas de algunos de los barrios de Olot,

lizmente los días 18, 19 y 20 de septiembre, «L'Aliga» volvió a bailar frente a la capilla de Sant Ferriol y en las calles de su recobrado barrio.

En ese día los vecinos sin duda se sintieron más vecinos, más unidos en torno a su *totem* y fiesta. Con qué entusiasmo cantaban los «goigs» del santo en su capilla; capilla y calle rebosaban de gentío, y los niños del barrio manifestaban su entusiasmo al poder tocar y saltar en torno a tan exótica comparsa y espectáculo. Coca y vino dulce para los asistentes a la misa y canto de los «goigs», juegos de cucaña, sardanas, baile popular en una plaza del barrio, completan el programa de la reinstaurada fiesta. Los vecinos se congratulan y felicitan a sí mismos por este reencuentro con los signos, símbolos y ritual de su específica identidad de tales.

f.4) El barrio de Sant Miquel ha sido habitado por familias trabajadoras de la ciudad de Olot, que hoy conviven con numerosas familias de inmigrantes, pertenecientes a la misma clase social, venidas de diferentes regiones españolas. Las fiestas de este barrio, lejos de languidecer, han experimentado un sorprendente desarrollo en los últimos años, compitiendo en popularidad con las propias de la ciudad. A través del ingenioso método del «BOU» se han llegado a financiar presupuestos tan grandes o mayores que los de las propias fiestas del Tura, subvencionadas por el Ayuntamiento, según aseguran informantes del barrio; claro que cuentan con una entusiasta comisión de «PABORDES» que se encarga de llevar a cabo la pesada tarea de ir casa por casa solicitando los depósitos de los vecinos, y más adelante devolverlos. Hace unos veinticinco o treinta años que los vecinos del barrio de Sant Miquel, medio en broma medio en serio, decidieron organizar para su fiesta una parodia del odiado «Ball-Plà» de los señores de Olot, exigiendo a las parejas que quisieran participar en el mismo ir vestidas con trajes de papel. Hoy el «Ball-Plà» de los señores ha muerto, mientras que la emulación del mismo en el popular barrio de Sant Miquel ha adquirido un extraordinario desarrollo y se ha convertido en principal atracción de la fiesta del barrio. De la misma manera crean sus propias comparsas festivas, entre las que destaca la pareja de «gegants», los ya populares «gegants de Sant Miquel», émulo de la respetada pareja olotina. Los vecinos de Sant Miquel celebran la «tornaboda» con un multitudinario ritual de comensalidad en la Font de les Tries, dando fin a la fiesta. En la iglesia de los padres carmelitas se celebra una misa en sufragio de todos los difuntos de la hoy populosa barriada, pagada por la comisión de «pabordes».

Los inmigrantes «castellans» del barrio de Sant Roc han hecho suya la fiesta que tradicionalmente se celebraba en la ermita del santo; han hecho propio el voto al santo que los nativos pronunciaron en tiempo inmemorial por haberles librado de una maligna peste. Así manifiestan y predicán su identidad diferenciada, su *nosotros* específico y, a la vez, su voluntad de integrarse en el todo ciudadano y regional, al asimilar y hacer propias las tradiciones locales.

f.5) Olot tiene una larga tradición industrial (textil, embutidos, imagería religiosa, etc.), de raíces casales-familiares en buena parte. Los dueños de las fábricas pretendían fomentar entre los trabajadores el espíritu de estar y trabajar en familia; a la vez que se rivalizaba con los trabajadores de otra casa, de otra fábrica, se afianzaba la solidez de la propia. En este contexto se entiende el florecimiento de las fies-

que recibe el calificativo de «pasar el bou», tiene su origen en una tradición olotina, hoy desaparecida: la recaudación que se hacía casa por casa para comprar el buey o toro que se traía para ser *corrido* por las calles del barrio en ocasión de las fiestas. Haciendo gala de un meritorio ingenio financiero, los organizadores del «BOU» moderno se conforman con los intereses que rinden a lo largo del año los depósitos monetarios a ellos confiados por los vecinos. Al devolver éstos aprovechan para intentar que el interesado les entregue algún *pico*, con lo que habrán redondeado la ingeniosa operación financiera.

tas patronímicas que la mayor parte de las fábricas locales celebraban en otros tiempos.

«Hubo unos años que aquí casi todas las fábricas celebraban su propia fiesta; en Can Jaumic lo hacían por el Sagrado Corazón, en... [otro nombre de fábrica, que no capto en el magnetofón] lo hacían por Sant Pançaç, el Sala la hacía por Santa Llúcia, y las demás [fábricas] también la hacían un determinado día del año. Todos los trabajadores iban [ese día] a hacer una comida ["dinar"] "de germanor"...; bueno, cada uno pagaba lo suyo, a lo mejor el amo pagaba el champán o alguna cosa así; aunque hubo un tiempo que, al menos en la fábrica de casa [de su familia], pagábamos la comida a los trabajadores. Participaban todos los trabajadores, y a veces venían sus familias también; comían en algún restaurante o hotel de éstos de las afueras de Olot, en "l'Hereu" o en "la Moixina"...»

(Olot, Garrotxa, 62-68, grupo de jubilados.)

En el taller de Can Vayreda, casa-madre de la industria imaginera local, construyeron una pareja de «gegants» para dar mayor realce a sus fiestas. Los de Can Sacrest no tardaron en responder con la confección de la popular pareja de comparsas conocida como «el Cucut» y «la Xurruca», a los que «ballaven» en la Plaça Clarà, delante de la fábrica, en ocasión de las fiestas de la misma. Los talleres del «Art Cristià» también celebraban sus fiestas «de germanor», en las que bailaban la pareja de «gegants» conocida como «de l'Art Cristià». Otras fábricas y barrios celebran, celebraban o han vuelto a recuperar sus fiestas patronímicas, en las que no podía faltar la ejecución del baile correspondiente de la propia comparsa o pareja de comparsas, su *totem* particularísimo. Los del barri del Roser hacían bailar a la pareja «el Pubill i la Pubilla». Los del barri de Sant Pere Màrtir o Montolivet (trabajadores) celebraron en 1955 por primera vez su fiesta (barrio de reciente construcción), y crean la pareja «L'Apotecari d'Olot i Senyora» para la ocasión.

Comentario. Recapitulación

Allá donde tiene lugar un ritual festivo, observemos detenidamente cuál es su escenario, el ámbito que moviliza, como primer paso; estaremos en condiciones de descubrir un nivel de identificación y vivencia colectiva relevante. O, a la inversa, si quisiéramos de alguna manera evaluar la potencia de un *nosotros* o sentimiento de pertenencia a una colectividad, escudriñemos e investiguemos la existencia o no de una fiesta, un ritual colectivo periódico que incumba directamente a los miembros de ese grupo *nostrado*. La constatación de que la fiesta o ritual efectivamente se celebra, ciertamente puede tomarse como positivo síntoma, e incluso prueba empírica, de la buena salud de ese grupo o *nosotros*. Al contrario, podemos sospechar de la débil salud o frágil cohesión de aquel grupo o *nosotros* que no celebra y exalta con una fiesta o colectivo ritual su unidad, si no es simbólicamente afianzada de manera periódica, si sus miembros se limitan al simple vivir juntos, es decir, contiguos los unos a los otros (15).

(15) Claro que una fiesta o ritual no es sólo eso, sino muchas más cosas. Como todo hecho cultural, es un lenguaje en el que se comunican los individuos y los grupos. Es también una experiencia estética, psicológica, etc.; pero estos aspectos de la fiesta, importantes que pueden ser también, no nos interesan aquí.

La casa celebra su unidad de espíritu e intereses en torno al «cap de casa» y santo patrón doméstico, procura por el bienestar en este y el otro mundo de sus miembros presentes y antepasados difuntos, para lo que periódicamente se reúnen no sólo sus actuales moradores, sino todos aquellos que de la misma salieron. El «veïnat» (vecindario) coopera y practica la solidaridad en la adversidad, y celebra su comunión solidaria en torno al apreciado animal doméstico en rito de comensalidad y trabajo en común, traspasando y superando los límites casales. Los barrios reivindicán una identidad propia dentro del homogeneizador organismo ciudadano, los vecinos celebran su *vivir juntos* en torno a sus *totems* en las fiestas patronímicas. Los habitantes de la aldea y la parroquia rural refuerzan y pregonan su pertenencia a una «communitas» en las fiestas locales, en torno a la capilla o iglesia parroquial, cobijados por sus santos patronos, sus divinidades nosotrizadas.

Observemos el desarrollo de las fiestas de los barrios ciudadanos; el contexto sociológico en el que tienen lugar queda reflejado en la pluralidad de mensajes que condensa y expresa la acción ritual. ¿Cómo manifiestan su unidad en lenguaje simbólico-metafórico los vecinos en este ámbito de límites materiales en muchas ocasiones frágiles y permeables? Respetando y haciendo piña en torno a sus LIDERES festivos: «capitans», «massips», «administradors» o democrática comisión. A otro nivel, cuando vibran en torno a sus SIMBOLOS de máxima potencia integradora: imágenes sagradas, emblemas de múltiple conformación material (banderas, estandartes, palmas, colores o elementos florales). O *totems* profanos, las populares y omnipresentes comparsas, tan íntimamente unidas en esta región a todo tipo de fiestas: «gegants» y «nans», «dracs», «aligas» o águilas, «bous» y «mullassas».

En relación a las imágenes o símbolos totémicos, no importa que su origen y material conformación sea religiosa o zoológica, ha de destacarse la práctica metonímica del *tocar*, palpar o besar el sagrado símbolo que condensa y expresa todo aquello que mantiene unida a la comunidad. Así, el individuo se siente inmerso, ligado, sujeto e instalado en el ser colectivo. De la misma manera en el desarrollo del ritual festivo, en el mantenimiento de una peculiar costumbre tradicional o rito festivo: «ball-plà», «passada» o «cercavila», recibimiento del «Carquinyoli», repartición del agua en exótica comitiva, canto de los «goigs» o particular himno en honor del patrón, colectivo ritual de «besamans» en el camarín del santo o virgen, ritual de comensalidad en algún pintoresco paraje.

En el desarrollo de las fiestas de barrio pueden descubrirse hasta tres alternativas dialécticas simbólicas en operación:

a) Rituales de integración grupal o afianzamiento de la propia unidad al margen de los otros grupos vecinos iguales. En íntima comunión, los vecinos rezan la novena al santo, le cantan la Salve a la Virgen o eufóricos cantan-recitan los «goigs» de su patrón(a). Entre todos adornan cada una de las calles del barrio, ponen a punto el espacio festivo, se desplazan a la fuente cercana para merendar y solazarse en común, bailan en la plaza del barrio o en la calle. La orquesta ha de tocar cuatro bailes en la parte *de arriba* y cuatro en la parte *de abajo* de la calle (b), el «aliga» recorre todas las calles del barrio (f.3), la «cercavila» o «passada» alerta y reúne a los vecinos para en desfile procesional llevarlos al templo o capilla (a, c, e), etc.

b) Los barrios compiten entre sí dentro del todo ciudadano. En el más original y cuidado adorno de calles y plazas con elementos florales y artificiales (b, c, e), o bien del templo parroquial, que en ese concreto día se convierte en espacio sagrado-festivo para exclusivo uso de los vecinos del barrio. (Vide, también, apartado 2.4.2.) Haciendo gala de la mayor capacidad de convocatoria y de derroche festivo, cirios

que arden, pétalos de flores, la orquesta más numerosa y brillante, el baile más concurrido, la confección de la comparsa más original con su música y baile más imaginativos, etc. (*b, c, e, f, f.5*). Y después de competir y rivalizar se «agermanen»: en torno a la procesión general y fiestas de la Mare de Déu del Claustre (apartado 2.4.2), celebrando conjuntamente la Patum (*c*), bailando la sardana en el apoteósico fin de fiesta (*e*).

c) En un significativo van-y-ven, entrar y salir, los vecinos del barrio, al mismo tiempo que afirman su especificidad, reivindican su pertenencia al todo ciudadano o local. De la etnografía presentada, la más significativa en este sentido es sin duda la fiesta del barrio de Sant Magí de Cervera. Los vecinos traspasan límites comarcales y provinciales siguiendo el camino que directamente les une con el santuario de su querido patrón-protector, pero simbólicamente representan la llegada a la estación de la ciudad. Desde allí, a través de las principales calles y plazas de la ciudad, se desplazan en alegre comitiva transportando el agua milagrosa, para admiración de sus conciudadanos, hasta el propio barrio y capilla del santo, donde hacen ofrenda y muestran su agradecimiento al santo patrón que les ha amparado en el camino de vuelta al barrio desde el santuario. Ahora bien, al día siguiente, una vez repartida el «aigua miraculosa» entre los vecinos del barrio, se desplazan pacientemente por cada uno de los otros barrios, por cada calle de la ciudad; realizan especial desfile ritual por el patio de las fábricas, donde numerosos vecinos ganan su sustento; hacen a todos sus conciudadanos partícipes de las gracias de *su santo*, en gesto de encomiable generosidad (*a*). En justa reciprocidad, los vecinos de la ciudad dan la bienvenida a los romeros de Sant Magí y colaboran en la financiación de la fiesta del barrio con aportaciones materiales. El repique de las campanas de la colegiata de Santa María y el pasacalles de la orquesta del barrio, la vigilia de la fiesta, anuncian a toda la ciudad que llega la fiesta del barrio de Sant Magí, y también, de alguna manera, la fiesta de toda la ciudad de Cervera (caso semejante es el *d*).

Las fiestas de los barrios preceden y complementan a las generales de la ciudad (Berga, Solsona, Arbúcies); los barrios comparten el uso ritual del mismo templo ciudadano. El «Carquinyoli» de la calle de Gurb entra también en el barrio a través de la estación ciudadana (*d*). Los vecinos de los cuatro barrios de Solsona exigen que la procesión general de la Coronación tenga su recorrido habitual y la patrona pase por cada una de las calles y plazas de la ciudad. (Vide, apartado 2.4.2.) La comparsaría «patumaire» ha de hacer una visita de cortesía a las casas de los administradores de los cuatro barrios de Berga, dando así lugar a que *la fiesta* recorra todo el ámbito ciudadano (*c*) (16).

La complejidad de la ciudad industrial, por supuesto influye en la conformación del mapa festivo; en las fiestas de barrios, entidades, fábricas, etc., aparecen nuevos y significativos matices. Entre ellos es de destacar la coloración estamental o clasista que pueden adquirir las fiestas de ciertos barrios, como el de Sant Miquel (*f.4*), donde aparece nítidamente el dialéctico enfrentamiento trabajadores, clases modestas : patronos, clases acomodadas (cada una de las cuales ocupa nichos urbanos bien diferenciados). Enfrentamiento que a un nivel más elemental trata de diluirse o supe-

(16) ARMENGOU (1973) se sorprende de la reacción de los vecinos ante el intento municipal-eclesiástico de suprimir la institución de los administradores de los barrios, una vez que sus fiestas han desaparecido o quedado subsumidas en las generales de la ciudad. Sin embargo, los vecinos, intuitiva e inconscientemente quizá, captaron claramente la importancia de esta simbólica representación de los barrios en la Patum; ¿qué es la fiesta sino cuidado despliegue simbólico-ritual?

rarse en las peculiares fiestas de fábrica, que «agermanen» a patronos y trabajadores (f.5).

El ritual festivo es ciertamente plurisignificativo, polivalente, rico en expresividad, maleable o manipulable como cualquier ritual o símbolo colectivo. Medio o instrumento que se adecua por tanto a la condensación y expresión de los ideales de *común-unió*n entre los hombres, así como sus realidades de división y rivalidad. Las formas concretas a través de las que esta dialéctica ritual-simbólica se expresa son plurales, irreductibles, pero nunca faltadas de significación dentro del contexto en el que aparecen. Nuestra tarea es descubrir debajo de esas formas el significado, la intencionalidad, el mensaje implícito o expreso que nos quieren transmitir los sujetos o grupos que las manipulan (Lisón Tolosana, 1983).

3.2. FIESTAS LOCALES: PUEBLOS Y CIUDADES VIBRAN EN TORNO A SUS SIMBOLOS INTEGRADORES

Celebrada y exaltada su especificidad, las calles, barrios y «veïnats» confraternizan («se agermanen») con sus iguales-rivales y se manifiestan solidaridad mutua, trascendiendo específicos límites, superando conflictos material o simbólicamente desarrollados. Los habitantes de la casa, los vecinos del «veïnats» y del barrio, a pesar del interés que demuestran por afianzar su autonomía, comprueban cotidianamente que eso es sólo relativamente posible y practicable, más aún en una sociedad moderna y con un alto nivel de complejidad social. De manera que, una vez afirmada festiva y simbólicamente su especificidad, quieren participar en la celebración de su unidad en un nivel o ámbito superior, solidariamente con los otros barrios, «veïnats», calles: es la fiesta local, ciudadana.

El pueblo, la ciudad, ofrecen ahora un perfil compacto frente a pueblos vecinos y ciudades del mismo o semejante rango. El ritual y la dramatización festiva son vehículo y medio para la exaltación del nosotros local, para la superación de divisiones internas. El drama festivo tiene en este nivel uno de los espacios-escenarios más característicos, lo que muestra la solidez de las comunidades locales.

Diacrónicamente, de arriba abajo de la escala de ámbitos de interacción, observamos siempre un característico vaivén de la solidaridad al conflicto, y viceversa. La pluralidad de manifestaciones festivo-rituales no hace sino adecuarse para la dramatización y trascendencia ritual-simbólica de esas divisiones. La fiesta expresa, cristaliza y supera, alternativamente, realidades de conflicto-fricción, o sus contrapuestas de solidaridad-confraternización. Y es que la fiesta, como cualquier ritual o símbolo colectivo, es maleable, manipulable, susceptible de expresar plurales significaciones incluso simultáneamente.

En último término, un marcado desarrollo del ritual festivo (17) puede llegar a convertir la fiesta en algo relativamente autónomo: «fabricación gratuita de un mundo estético, simbólico, trascendente» (Lisón Tolosana, 1983); es decir, transformarse en un fenómeno sociológico y estético en parte irreductible, único.

(17) Las Fallas Valencianas, las Fiestas de Moros y Cristianos de Alcoy, la Feria de Abril en Sevilla, etc., son ejemplos sobresalientes de esto que intento decir.

3.2.1. Calendario festivo regional

Por simple conveniencia he escogido este esqueleto formal, diacrónico, para organizar la presentación de la etnografía festiva en este nivel local y, en general, comarcal-regional. Así tendremos un marco adecuado o punto de referencia sobre el que la etnografía concreta y específica que ofreceré, en este y en los apartados siguientes del capítulo, se proyectará en un cierto contexto general. Como el lector podrá observar, se trata de un calendario festivo netamente regional, catalán (18).

DICIEMBRE (D.)

5. Se instalan mercadillos y puestos ambulantes para la venta de materiales y adornos navideños, para la confección de pesebres, en algunas ciudades; en torno a la catedral de Barcelona, por ejemplo.

8. Fiestas de la Purísima, en algunos pueblos y ciudades. Comienzan las representaciones de «Els Pastorets» y los «Pesebres vivents», en las villas y ciudades donde éstos han adquirido más renombre.

13. Santa Llúcia, fiesta de las modistas, se celebraba en algunos pueblos y ciudades de Cataluña; hoy perdida.

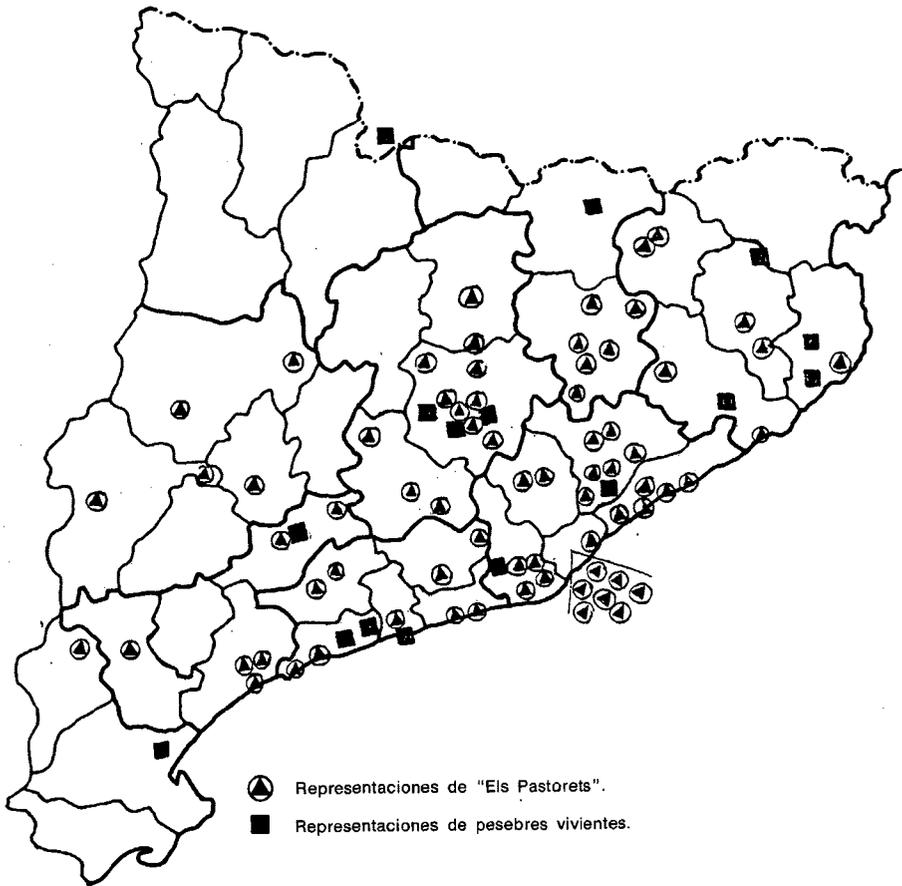
21. Ferias de Santo Tomás en Barcelona; productos para el abastecimiento de las mesas navideñas.

24. D. 1. «Vetlla de Nadal», misa del gallo. Representaciones de «Els Pastorets» y de «Pesebres vivents» en numerosas ciudades y pueblos catalanes. (Vide, mapa de la página siguiente.)

Las representaciones de «Els Pastorets» son una forma peculiar de teatro popular que durante el siglo pasado y primer tercio de éste tuvo un gran desarrollo en Cataluña; tienen lugar en teatros o locales cerrados. En Berga la representación incluye la recitación de «les garrofes», de verso fácil, en las que se da repaso crítico-irónico a hechos y personajes públicos locales, y también regionales; esta costumbre ha derivado, desde hace unos años, en concurso premiado de libre participación. En las representaciones de «Els Pastorets» de Navidad, Año Nuevo y Reyes se incluye la recitación de «les garrofes» premiadas.

D. 2. La vigilia de Navidad tiene lugar en el pueblo de BAGA (Berguedà) un ritual comunitario tradicional que quiero resaltar. Los vecinos recogen unos días antes el arbusto denominado «FIA-FAIA» (palabra que da nombre al ritual y que significa también «falla», hoguera o antorcha confeccionada con este arbusto), se pone a secar y este día confeccionan con el material unas antorchas especiales que a una hora prefijada de la noche son encendidas y colocadas en las ventanas y balco-

(18) Debido a la movilidad característica de algunas fiestas religiosas me he visto en la necesidad de tomar como referencia un año concreto, es el de 1982. Las abreviaturas de los meses usadas aquí coinciden con las dadas anteriormente. (Vide, mapa ferias, apartado 2.4.1.) Para la confección de este calendario he tenido en cuenta las siguientes fuentes, además del propio trabajo de campo: Llorenç BIRBA, *La Vall de Camprodón*, Biblioteca Selecta, Barna, 1972; Joaquim BOIXES I SABATES, *El petit país del Ripollès*, Impremta Maideu, Ripoll, 1970; Varios, *Ara ve Nadal. Recull de tradicions. Calendari estiu-tardor 71*, Barna, 1981, Generalitat de Catalunya; T. PLANAGUMA y M. CASADEMONT, *Programa de fiestas de Sant Feliu de Pallerols*, 1983, Caixa d'Estalvis de Girona; Aureli CAPMANY, *Costums i tradicions catalanes*, Ed. Laia, Barna, 1982; Joan PRAT y Jesús CONTRERAS, *Les Festes Populares*, Ed. Dopesa, Barcelona, 1979.



FUENTE: Varios, *Ara ve Nadal. Recull de tradicions...*, Caixa de Barcelona, 1981. (Mapa de elaboración propia.)

nes de cada casa, o llevadas en la mano por quienes bajan a la calle para llevar a cabo el colectivo ritual de fuego.

25. Día de Navidad. Aparte de las celebraciones familiares características de este día, en las comarcas de la «Catalunya Vella» oriental se encuentra generalizada la costumbre de «fer cagar el tió», ritual casolano dirigido y realizado para divertimento de los niños de la familia. A los niños se les enseña que han de «picar» fuerte, con un bastón o palo, un tronco hueco de notables dimensiones, mientras recitan una fórmula *mágica*, lo que hará salir del «tió» toda clase de frutos secos y dulces.

28. Día de los Santos Inocentes, apropiado para la realización de bromas a los amigos y parientes.

30, 31. Día de Sant Silvestre y de Santa Coloma, en el que la tradición popular dice salen a divertirse brujas y brujos en montañas y colinas del entorno; una de las más citadas es la impresionante montaña del Pedraforca (Saldes, Berguedà).

D. 3. En CENTELLES (Osona) tiene lugar la bien conocida «festa del pí». Después de una misa mañanera, los «galejadors», vestidos a la usanza catalana, salen al bosque en busca del más grande y frondoso pino, esgrimiendo y disparando sus ruidosos trabucos. Liderados por su «capità» (el más antiguo de los «galejadors»), la comitiva se adentra en el bosque en busca del pino, escogido ya con anterioridad. Una vez en el lugar almuerzan colectivamente y a continuación cortan el árbol, guardando una serie de normas rituales y prácticas dictadas por la tradición. El pino ha de ser colocado verticalmente sobre la carreta en la que lo transportarán hasta el pueblo, siempre cuidando que no se rompa ni deteriore su frondosa copa. Entran en la villa acompañados de la banda de música y nuevamente disparando cargas de pólvora con sus trabucos; hasta la plaza, donde los «galejadors» realizan en torno al pino una serie de rituales, en los que juega parte sobresaliente el fragor de los disparos de trabuco. A continuación, el árbol es bajado de la carreta e introducido en la iglesia parroquial, donde es suspendido con la copa hacia abajo sobre el presbiterio; en sus ramas se cuelgan manzanas y adornos. Mientras realizan esta labor, los «galejadors» y la gente que presencia el ritual cantan el himno de Santa Coloma, patrona de la villa. El mismo día por la tarde, los «galejadors» suben al campanario para llevar a cabo un repique general de campanas y desde allí disparar sus trabucos de nuevo; toca la orquesta y sigue la fiesta durante el resto de la tarde. El árbol queda colgado sobre el presbiterio hasta el día de Reyes; entonces es descolgado y sacado de la iglesia.

Cada uno de los «galejadors» tiene derecho a cortar una ramita del pino, con la que se presentará en el Ayuntamiento para recoger su parte correspondiente de las manzanas que habían sido colgadas de las ramas. Esas ramitas son conservadas en casa, pues se dice dan buena suerte; el resto del pino es hecho leña (19).

Los de la cercana villa de El Figaró (Vallès Oriental) no han querido ser menos que sus vecinos «centellencs» y han recuperado la tradición perdida; plantan en el campo de fútbol un frondoso pino en torno al cual se realizan diversos rituales y competiciones festivas (20).

ENERO (E.)

1. «Cap d'any». Continúan las representaciones de «Els Pastorets» y «Pessebres vivents».

E. 1. En la villa de Manlleu (Osona) tiene lugar la «Fira de Reis», que ha experimentado un cierto auge en los últimos años por la promoción que de la misma hace el gremio de carniceros y tocineros («els Tonis»), quienes organizan una serie de actos populares en torno a la fiesta. Se baila el «ball del Ciri» y se hace una multitudinaria cena colectiva en unos locales cerrados de la villa; popularmente se la conoce como la «festa dels Tonis» (gremial).

5-6. Fiesta de Reyes. Tradicionalmente en ese día se come el «Tortell de Reis» con una sorpresa dentro.

17. Fiesta de Sant Antoni Abat o «del porquet» (también popularmente adje-

(19) En esta descripción he seguido la que aparece en J. PRAT y J. CONTRERAS (1979), páginas 74-76.

(20) Fiestas relacionadas con la plantación de un árbol en la plaza u otro espacio ritual del pueblo existen o habían existido también, según mis noticias, en Matamala (Les Lloses, Ripollès), Santcliments (Pinell, Solsonès), Gósol (Berguedà), Tarroja (Segarra) y muchos otros, sin duda, de los que yo no tengo noticia.

tivado «dels burros» o «dels ases»), abogado de toda clase de animales, de carga y caballar especialmente.

E. 2. Esta es una fiesta muy típica y tradicional en las comarcas catalanas del pre-Pirineo (en el alto Pirineo la celebran por Sant Antoni de Pàdua, en el mes de junio), en las áreas rurales sobre todo; se bendicen los animales domésticos y se realizan populares desfiles de mulos y caballos, carreras y competiciones. Pondré algunos ejemplos concretos.

Para la fiesta de Sant Antoni en Solsona existe un «pendonista» que se encarga de organizarla, junto con dos ayudantes que nombra él mismo. Los organizadores hacen celebrar el día 17 una misa en honor del santo patrón, para la que buscan un buen predicador. A las tres de la tarde tiene lugar un pasacalles por la ciudad: el «pendonista» delante de la comitiva, la orquesta y a continuación todos los animales participantes en el ritual con sus respectivos amos montándolos, mulas, caballos, asnos, *ponies* de recreo, enjaezados con sus mejores arreos. La comitiva se dirige a la calle de Sant Antoni (21), donde se bendicen unas paneras con panecillos que después son repartidos entre los participantes en la «cavalcada». Los panes son reservados para las caballerías, para que tengan su ración de «pà de Sant Antoni», las que han venido y las dejadas en casa. Es tradición darles a comer este pan a los animales domésticos (caballerías), pues se dice que «quieren comer el pan de Sant Antoni; les sienta bien».

Después de la bendición del pan, la comitiva se traslada a la plaza de Sant Joan, donde en torno al nicho-fuente que hay en el centro de la misma todas las caballerías participantes dan los tradicionales «tres toms», ritual lleno de colorido y exotismo. Entonces es el momento de trasladarse a la Plaça del Camp, o bien al Vallcalet (fuera de las murallas de la ciudad), para llevar a cabo las correspondientes corridas-competición entre los diversos animales participantes: de mulas, de caballos, de burros. Por último se hace un pasacalles por la ciudad y los animales son llevados a sus establos. Por la tarde se organiza un animado baile popular.

De un año para otro queda nombrado un «pendonista» o abanderado (que ha de ser propietario de algún animal, «pagès» o no), quien se encargará de organizar la fiesta para el siguiente año. Es una fiesta de Solsona y su «vinyet» («pagesos» del término).

Por Sant Antoni, en Besalú (Garrotxa) los «pagesos» contrataban una orquesta que acompañaba a la comitiva formada por quienes llevaban sus animales a ser bendecidos frente a la iglesia. Por Sant Isidro (15 de mayo), las que salían a la calle eran las vacas, algunas «enramades» (con adornos vegetales), también para ser bendecidas. Hoy estas fiestas se han perdido.

En Verges (Baix Empordà) era un buen viejo el que por Sant Antoni «dels burros» organizaba la fiesta, en colaboración con el párroco. Muchos domingos a lo largo del año, ese señor pasaba por las casas del pueblo recogiendo dinero para la financiación de la fiesta. Se contrataba una orquesta y se bendecían los animales en la plaza, delante de la iglesia de la villa, con acompañamiento de música. La misma orquesta tocaba después en el baile de tarde. Hace unos veinte años que ha muerto ese dinámico señor, y con él la fiesta. En Riells del Montseny (La Selva) siguen dando fiel cumplimiento al «vot» hecho a Sant Antoni en ocasión de una peste que asolaba los corrales, matando los animales domésticos.

En Vic (Osona) tiene lugar una lucida «passada» de las caballerías con sus jinetes por las calles de la ciudad, hasta la plaza delante de la catedral, donde son bendecidos.

(21) Al lugar donde había existido una capilla dedicada al Santo, que al parecer desapareció durante los años de la República.

Los peculiares caballeros tiran a su paso dulces y caramelos. Han participado hasta cien jinetes algunos años, con sus respectivas caballerías.

En algunas ciudades y villas (Tàrrega, Pons, Rubí, Sant Cugat del Vallès) parece ser que en otros tiempos tenían lugar unas animadas «rifas de porcs» por estas fechas. En la ermita de Sant Pau de la Calçada (Figueres) tiene lugar un concurrido «aplec», de los primeros de la temporada.

20. E. 3. Sant Sebastià. Tradicional romería de «El Pelegrí de Tossa», quien en cumplimiento de un «vot de poble» se desplaza a pie desde la costera villa de Tossa de Mar hasta la capilla de Sant Sebastià en Santa Coloma (La Selva), vestido con el traje típico de peregrino medieval. Es aquel a quien corresponda en la lista de los que se han apuntado con anterioridad, habitualmente por una «prometença» propia o de los padres.

Por la fiesta de Sant Sebastià, en Moià (Bages) se bailan la «Dansa del Pollo», el «Contrapàs Garroffí» y el «Ball del Ciri». En Sant Martí de Tous (Anoia) bailan el «Ball de Faixes», y en Monistrol de Montserrat (Bages), el «Ball de Bo!, Bo!».

22. E. 4. Sant Vicenç, fiesta mayor de Prats de Lluçanès (Osona). Como máxima atracción festiva se bailan la «Contradansa» y «els ballets de quatre», recuperados del olvido recientemente. Al día siguiente, «tornaboda», se dice una misa en la capilla de Sant Sebastià y en torno a la misma y a una fuente cercana se pasa la tarde en vecinal solaz campestre.

FEBRERO (F.)

2. La Candelera. Feria muy concurrida en Perafita (Osona), durante la cual tienen lugar famosas competiciones de carreras de caballos. En algunas parroquias rurales, tradicionalmente se ofrecían candelas bendecidas a quienes habían colaborado con sus aportaciones de trigo a la «Obra» de la parroquia (Sant Feliu de Pallerols, Les Lloses, etc.). Las «candeles» bendecidas el día de la Candelera son apreciadas popularmente por su «virtut» contra tormentas y toda clase de males que pueden acechar a la casa y sus dependencias.

5-8. Fiestas del «Santíssim Misteri» en Cervera (Segarra).

18. Se acerca la Cuaresma; es el «dijous llarder o grass», en el que es tradicional aprovechar para hartarse de todo aquello que durante la Cuaresma es tabú religioso comer: «coques de llardons», «truites» y «botifarra d'ous». En algunas comarcas (Ripollès, Garrotxa), quince días antes del «dijous llarder» se celebraba el «dijous dels compares»; los padrinos regalaban «botifarres» a sus «fillols» (ahijados). La semana siguiente era el «dijous de les comares»; las madrinas hacían idéntico regalo a sus ahijadas.

21. Carnaval o «Carnestoltes». Famosos y populares carnavales en Solsona, Cardona (Bages) y Vilanova i la Geltrú. En los últimos años se están recuperando las fiestas de carnaval en numerosos pueblos y villas de estas comarcas.

F. 1. En los días anteriores al carnaval tienen lugar en numerosos pueblos de la «Catalunya Vella» orientales colectivos rituales de comensalidad al aire libre, en la plaza o algún espacio público. Así, como ejemplos, la concurridísima «arrossada» de Albons (Baix Empordà), a la que siguen animados festejos carnavalescos durante tres días. Las «arrossades» o «sopes» también cocinadas y ofrecidas generosamente a los vecinos del pueblo y forasteros en Jafre (Baix Empordà), L'Armentera y Sant Pere Pescador (Alt Empordà) y Llagostera (Gironès). En L'Escala, puerto marinero, hacen una sardinada a la que están invitados también todos los vecinos y forasteros.

En Pardines (Ripollès), el ritual «de germanor» comensalista recibe el nombre de «les farinetes».

«Damos unas “farinetes” hechas de “monjetes” [judías secas] con caldo y trozos de tocino de cerdo...; dicen [la tradición] que si era una comida que se hacía para los pobres [del entorno, que acudirían ese día para saciar su hambre].»

(Pardines, Ripollès.)

El cocinado de «les farinetes» y su ingestión colectiva se hace en la plaza del pueblo, y a la fiesta acuden también gentes de pueblos vecinos; por la tarde se organiza un animado baile. La costumbre, perdida en la posguerra, se ha recuperado hace unos años.

La tradición es diferente en lo que se refiere a la popular «sopa de carnaval» que ofrece la villa de Verges a los vecinos de los pueblos de su entorno (área de influencia de su pequeño mercado semanal); nos lo explica un informante local.

«El domingo antes de carnaval pasaban con una pareja de “gegants” por las casas del pueblo y las “cases de pagès” [dispersas por el término] recogiendo dinero y cosas para la fiesta. Por la mañana se hacía el “ball de les deu” en la plaza del pueblo, ¡que salir juntos [una pareja] a hacer este baile ya era media boda! Tenían que ir disfrazados por obligación, y antes del baile hacían una “cercavila” [pasacalles ritual] por las calles del pueblo [las parejas de novios de esta manera declaraban oficiosamente su compromiso de tales]. Ahora [hoy día] también se hace la “cercavila” con los “gegants” para recoger dinero para la fiesta; el “ball de les deu” también lo hacemos [aunque ha cambiado de lo que era tradicionalmente; se hace por la tarde y lo organiza un grupo de parejas jóvenes, más bien para particular divertimento]. Mientras tanto, en la plaza ya se va cocinando la sopa en grandes “perols d’aram” [perolas de cobre] [desde una semana antes, el grupo de vecinos organizadores de la fiesta ha tenido que ir comprando o reuniendo los ingredientes de la sopa, acarreando la leña necesaria para hacer el fuego donde se cocerá y dejando todo a punto para el día señalado]. Se echa manteca, judías secas, carne en abundancia, etc., ¡y ese día viene una “gentada”! [gentío, de toda la comarca, e incluso “barcelonins” con casas de segunda residencia en los alrededores].»

(Verges, Baix Empordà.)

La tradición dice que la «sopa de carnaval» se hace en honor y atención a los habitantes de los pueblos vecinos, especiales y específicos invitados de acuerdo a la tradición, porque en ocasión de una gran peste que asoló la villa, ésta fue puesta en cuarentena y los habitantes de los pueblos vecinos acudían a sus puertas para dejar alimentos y otras cosas de primera necesidad imprescindibles para el sustento de la aislada población vilatana. Mi informante asegura que los habitantes de los pueblos vecinos han acudido siempre con más asiduidad e interés que los propios «vilatans» a comer la sopa que se ofrece en su honor, y que es sólo últimamente cuando se acercan desaprensivos forasteros que vienen exclusivamente por comer la sopa y pasar un rato divertido. Los pueblos *invitados* por tradición a comer la sopa son La Tallada, Tort, Jafre, Ultramort y Les Olives (área de influencia del pequeño mercado semanal de la villa).

La solidaridad efectivamente demostrada (en ocasión ahistórica) es correspondida cada año con práctica y simbólica reciprocidad; los comarcanos celebran su solidaria relación en colectivo ritual de comensalidad. De paso aprovechan para marcar simbólicamente (¿quizá *protestar* la arbitraria prohibición religiosa?) el umbral de la Cuaresma, comiendo en abundancia de aquellos alimentos de los que deberán privarse durante la larga época de religiosa cuarentena que se avecina.

21. «Renovació de la Flama de la Llengua Catalana» en el monasterio de Montserrat, organizada por la Federación de Entidades Excursionistas de Cataluña desde hace unos años (1970). Ritual político-cultural de afirmación catalanista en torno a un símbolo clave, la lengua.

28. Comienzan las representaciones de la Pasión, que durarán toda la Cuaresma hasta el día de Pascua; se realizan en recintos cerrados, interpretadas por actores locales *amateurs*. Son famosas y concurridas las de Olesa y Esparraguera (13.914 h., 11.079 h., en 1983; villas contiguas, separadas solamente por el cauce del río Llobregat, a los pies de la montaña de Montserrat), Cervera y Ulldecona (Montsià). A las representaciones de la Pasión asisten gentes de toda Cataluña (especialmente a las dos primeras, representadas en catalán). A la de Cervera, hecha en castellano, se organizan por Cuaresma y Semana Santa numerosas excursiones desde la región aragonesa.

MARZO (Mz.)

1. Popularísimo «aplec» en la ermita de Sant Medir (Sant Cugat del Vallès), antiguo patrón de los «pagesos» catalanes. Tradicionalmente asistían al mismo «colles» de jóvenes de Barcelona, que entre sí competían en organizar una más lucida comitiva de caballerías. (Vide, A. Capmany, págs. 35 y ss.)

19. Día de Sant Josep.

20. Entrada de la primavera.

Nada especial que reseñar en este mes, prácticamente muerto en lo que a fiestas y celebraciones se refiere; se nota la influencia de las prohibiciones cuaresmales.

ABRIL (Ab.)

1. Jueves anterior al Domingo de Ramos. Feria de Palmas y palmones, necesarios para celebrar la cercana fiesta del Domingo de Ramos (Barcelona).

2. «Divendres dels Dolors». Interesante celebración con procesión de la «Congregació dels Dolors» en Besalú (Garrotxa), de la que haré minuciosa reseña etnográfica en el siguiente apartado.

3. Sábado. Importante feria-mercado en Vic, el «Mercat del Ram»; se venden grandes cantidades de palmas y palmones para las procesiones del domingo.

4. Domingo de Ramos. Es tradición en algunas comarcas (Garrotxa, Ripollès, etcétera) que los padrinos regalen «tortells» a sus ahijados. (En el Empordà, la costumbre es regalar el «tortell» por Navidad.)

8. Jueves Santo. Procesión y representación de la Pasión al aire libre en Verges (Baix Empordà). En Girona y en Banyoles únicamente se hace una procesión.

9. Viernes Santo. Procesiones de Semana Santa en Llívia (Cerdanya).

10. Sábado, noche de Pascua. Comienzan a cantarse las populares «caramelles» por villas y pueblos rurales. Las «colles» que se forman para cantarlas recorren ha-

bitualmente las casas dispersas por el término del propio pueblo y también, en ocasiones, de alguno vecino.

11. Domingo de PASCUA FLORIDA. Continúan cantándose las «caramelles» a lo largo y ancho de la geografía catalana. En algunas comarcas (área de Barcelona, Berguedà, etc.) existe la costumbre de que los padrinos regalen «la mona» a sus ahijados (un pastel especial).

12. Las «colles» de «caramillaires» se reúnen en fuentes, ermitas, etc., para consumir colectivamente aquellos productos que recibieron en las casas donde cantaron caramelles; invitan a la fiesta a todo el vecindario o vecindarios por donde pasaron.

Son los populares «APLECS», con este origen u otro, que en gran número se celebran en esta fecha del lunes de Pascua, en los cientos de ermitas y santuarios que salpican la geografía comarcal catalana. Los vecinos de pueblos, comarcas y valles confraternizan en torno a las ermitas y santuarios, casi siempre situados en lugares estratégicos de la geografía-ecología comarcal, desde donde pueden contemplarse amplios términos y panorámicas extraordinarias. (Vide, mapas de santuarios-ermitas y de «aplecs» en el apartado siguiente de este capítulo.)

Aunque parezca un tanto anacrónico en estos días de alegría de la Pascua, pasadas las fechas de Semana Santa, los vecinos de MASARAC (Alt Empordà) no han tenido inconveniente en trasladar a este día la tradicional «Processó dels Dolors», para que tan importante ritual local no fuese interferido en su desarrollo por las *oficiales* celebraciones religiosas de la Semana Santa.

18. Domingo, fiesta de «PASQUETES». Continúan los «aplecs» en algunas ermitas y santuarios comarcales, no tan numerosos en esta fecha como en la del lunes de Pascua.

Fecha escogida por la organización sardanista Obra del Ballet Popular (de Barcelona) para el nombramiento de una villa-ciudad regional (o de la «Catalunya Nord» francesa) como «Ciutat Pubilla de la Sardana» (este año de 1982 correspondió el nombramiento a la villa francesa de Prats de Molló).

23. SANT JORDI, patrón de Catalunya: «Diada de la rosa i el llibre», que rápidamente va extendiéndose más allá de Barcelona por toda la región catalana.

24. Domingo. Fecha tomada por la O.B.P. para la celebración de la «Diada Universal de la Sardana», con actos de afirmación sardanista y catalanista, que se pretende extender a cualquier rincón del mundo donde existan comunidades de catalanes.

27. Fiesta del santuario de la Mare de Déu de MONTSERRAT, patrona de Catalunya. El día anterior por la noche tiene lugar la muy popular «VETLLA» de Santa María, a la que asisten numerosos peregrinos llegados de las comarcas vecinas y de todos los rincones de Cataluña, pero en especial del área de Barcelona. Aún se mantienen las peregrinaciones a pie de grupos parroquiales desde pueblos vecinos, o algo más alejados (Cervera), para participar en la «vetlla» y fiesta del santuario de Montserrat.

MAYO (My.)

1. Primero de mayo, fiesta del trabajo. Manifestaciones sindicales.

My. 1. Bendición del término de la parroquia de Sant Pau (Vall de Camprodón, Ripollès), desde el paraje denominado «Puig Perú» (colina); repartición de ofrendas a los asistentes (panecillos bendecidos).

9. «Aplec» en el santuario de la Mare de Déu de la Salut (Sabadell), y en nu-

merosos santuarios y ermitas a todo lo largo de la región durante los meses de primavera y verano.

11. Fiesta mayor *religiosa* de Ripoll, en honor del patrón Sant Eudald. Procesión con las reliquias del santo.

15. Sant Isidro, patrón de los campesinos. En algunos pueblos de la región se celebra la fiesta. Así, en Besalú era tradición llevar este día las vacas «enramades» y engalanadas para ser bendecidas delante de la iglesia parroquial.

20. Día de la Ascensión. «El Tabaler» sale por las calles de Berga anunciando la próxima fiesta de «la Patum».

My. 2. Bendición del término de la parroquia de Freixenet (Camprodón, Ripollès) desde un oratorio parroquial. Era tradición repartir ofrendas.

Bendición del término de la parroquia de Molló (Vall de Camprodón, Ripollès) desde el oratorio de Sant Antoni.

Bendición del término de la parroquia de Espinalba (municipio de Llanars, Vall de Camprodón, Ripollès).

30. Domingo. Fiesta de la PASQUA GRANADA o de PENTECOSTA.

Concurrido «aplec» en el santuario mariano del Coral (Vallespir, Francia), al que tradicionalmente asisten grupos de gentes del valle de Camprodón.

31. «Dilluns de la segona Pascua». Otra fecha en la que se celebran numerosos «aplec» en las ermitas y santuarios de estas comarcas.

JUNIO (Jn.)

11. Jn. 1. Bendición del término en el «veïnat» de Serrat (Queralbs, Ripollès). Los vecinos salen en procesión a una colina en los límites de la aldea y desde allí se bendice el término; los asistentes llevan vituallas y, una vez allá, hacen un descanso y meriendan «en germanor».

Bendición del término del «veïnat» de La Abella (municipio de Vilallonga de Ter, Vall de Camprodón, Ripollès) desde una colina que domina el entorno.

Bendición del término de la parroquia de Molló (Vall de Camprodón, Ripollès) desde la colina de la Boixeda.

13. Jn. 2. Fiesta de Sant Antoni de Pádua, celebrada por «traginers», mulateros, trabajadores del ramo de la construcción (barrio de Cervera), etc. En la capilla dedicada a Sant Antoni en la montaña del mismo nombre (Camprodón) tiene lugar la fiesta de los «traginers» de la villa y «rodalía». En las ermitas dedicadas a Sant Antoni en Ribes de Freser y en Sant Joan de les Abadesses (Ripollès) también tienen lugar animadas fiestas y «aplec». Coloristas «passades» o desfiles de caballerías enjaezadas con sus mejores arrees y adornos con motivos del santo y fiesta; en especial fiesta de carreteros y arrieros.

10. Día de CORPUS. Fiestas de «la Patum» en Berga (Berguedà). Populares «catifes florals» en Sitges (Garraf), Argentona (Maresme), Arbúcies (La Selva), etc. Durante la «octava de Corpus» es tradición en numerosas villas y ciudades la celebración de las *fiestas de barrios*: Berga (Berguedá; hoy perdidas), Arbúcies (La Selva), Canet de Mar (Maresme), Ripoll (Ripollès; hoy perdidas), Capellades (Anoia), etcétera. Las calles de los pueblos y ciudades donde se celebra la fiesta es habitual engalanarlas con las tradicionales «enramades», sobre todo aquellas por donde había de pasar la procesión.

En Olot (Garrotxa) se baila la solemne «Sardana de Corpus», en la plaza.

21. Comienza el verano. Fiesta mayor de Camprodón (Sant Patllari). Se baila el «Ball de la Maniera». «Aplec» en la Font de Sant Patllari como final de fiesta.

24. Jn. 3. Bendición del término de la parroquia de Bruguera (Ribes de Freser, Ripollès) desde el paraje conocido como «el Planer». Tradicionalmente suben jóvenes con trabucos «galejant» (disparando cargas de pólvora), en romería-procesión; arriba se da un pan bendecido a los asistentes.

Fiesta de Sant Joan en Santcliments (Pinell, Solsonès), en la que es tradición plantar un gran pino en la plaza del pueblo. (Fiesta descrita ya en el anterior capítulo, apartado 2.2.1.)

24. Fiestas de Sant Joan, declaradas «Festa Nacional dels Països Catalans». La vigilia, jóvenes excursionistas van a buscar la «Flama del Canigó» a la montaña del mismo nombre (mítica, sagrada montaña de los catalanes), en la vecina comarca francesa del Vallespir. Con esta «Flama del Canigó», traída directamente desde la cima de la montaña y repartida a todos los «Països Catalans» desde Perpignan (Francia), se encienden las tradicionales hogueras de Sant Joan, en las poblaciones que quieran recibirla.

25. Jn. 4. Siguiendo a la fiesta de Sant Joan, en Berga (Berguedà) se celebra la popular fiesta «dels Elois» (mulateros, «traginers», arrieros). Nos la describen un grupo de informantes, mezclando en su relato la tradición preterida con lo que aún permanece y aquellas innovaciones de la fiesta actual.

«Lo de los “Elois” era antes una fiesta muy bonita; ahora si se hace es porque los soldados [del cuartel de la ciudad] prestan para ese día sus caballerías, ¡no hay caballerías en el pueblo! Es la fiesta de los carreteros y “traginers”; antes había muchos animales [de carga] en Berga, porque bajaban en animales todo el carbón de las minas de Fígols... Los mismos administradores de “la Patum” [representantes de los barrios de la ciudad] son encargados de organizar esta fiesta.

Se iba con la música a Can Postils, que allá hay el Sant Eloi [una capilla], y allí daban vino, coca y “barreja”. Al día siguiente por la mañana, Sant Jaume, hacían la bendición de los animales; hacían pasar los animales por la plaza de Sant Pere y desde la balconada enfrente de la iglesia les tiraban cubos de agua bendecida. Después se hacían carreras de caballos y de otros animales. [En la actualidad] se hace una representación de un “casament antic” [a cargo del grupo teatral local “La Farsa”], y se baila el “Ball de Déu”, un baile muy antiguo, típico. Acabada la fiesta, todo el mundo se va a la Font Negra [montañas de Queralt]; llevan la merienda y comida para pasar un buen día en el campo. [En estos últimos años han acabado por trasladar todos los actos de la fiesta: “casament antic”, “Ball de Déu” y carreras de caballos, a los parajes de la Font Negra, en las afueras de la ciudad.] Los administradores reparten panecillos bendecidos entre los asistentes a la misa de este día.»

(Berga, Berguedà.)

Una fiesta muy semejante a la de Berga tiene lugar en la villa de Campdevànol (Ripollès), con bendición de caballos, «aplec» en una fuente cercana y ritual de los «tres toms» con los animales.

29. Sant Pere, patrón de los pescadores.

Jn. 5. A la salida de misa mayor se baila el «Ball del Ventall i del Ram» en Sant Cugat del Vallès (Vallès Occidental). El barrio pescador de «baix a mar» en Vilanova i la Geltrú (Garraf) celebra su fiesta, que incluye una típica procesión marítima.

Jn. 6. Bendición del término de la parroquia de Molló (Ripollès) desde el oratorio de Can Illa.

Bendición del término del «veinat» de Feitús (Llanars, Ripollès) desde el oratorio de Sant Pere. Se reparten panecillos entre los asistentes.

29. Jn. 7. Antes de la instalación de las pistas de esquí invernales abría sus puertas por estas fechas el Santuario de Núria (Ripollès), con una bendición del término del valle, que hoy continúa haciéndose para seguir la tradición; se hacen ofertas de «panets» y «farinetes» a los asistentes.

El santuario mariano de Núria permanecía abierto del 29 de junio al 29 de septiembre, época que se correspondía con la de estancia de las «ramades» de ovejas trashumantes en el valle. Al santuario acudían y acuden gentes de la comarca de la Cerdanya (española y francesa), el Ripollès y de toda la parte nororiental de Cataluña. En la actualidad permanece abierto todo el año.

JULIO (Jl.)

3. Jl. 1. Domingo. Bendición del término de la parroquia de Tregurà (Vall de Camprodón, Ripollès), o «processó de Tregurà», descrita en el apartado 2.2 del anterior capítulo.

«Aplec» en el Santuario de la Mare de Déu de Montgarri (Gessa, Vall d'Aran), patrona del valle. Ofrenda de ganado por los pastores.

5. «Aplec» de Banyoles. «Baixada dels raiers» por el río Noguera Pallaresa. «Aplec de les Set Fonts» (Sant Julià de Vilatorrada, Osona).

6-9. Fiesta del «carrer» de Gurb (Vic, Osona) en torno al «Carquinyoli».

10. Sant Cristófol, patrón de los conductores.

12. «Aplec» de Olot; «aplec» de Sant Benet (Tossa de Mar, La Selva).

15. «Aplec» en la Font de Can Moi (Freixenet, Vall de Camprodón), la tarde de la fiesta mayor. Sardanas y merienda en los prados del entorno.

16. Mare de Déu del Carme, patrona de algunos pueblos y barrios. Procesión marítima en Palamós, con barcas engalanadas (lo mismo en L'Ametlla de Mar, Arenys de Mar, L'Estartit, el Perelló, etc.).

Gentes de Camprodón van en esta fecha al santuario del Coral (Vallespir, Catalunya francesa).

18. «Aplec» Nacional del Pí de les Tres Branques, en el Plà de Campllong (Berga, Berguedà), de carácter cultural-catalanista, organizado por grupos políticos nacionalistas.

20. Riera de Gaià; se baila el «Ball de Santa Margarida».

22. Jl. 2. Bendición del término de la parroquia de Molló desde el oratorio de Santa Magdalena (fiesta de la santa); se reparten ofrendas.

24. Jl. 3. Domingo. Procesión marítima a la ermita de Santa Cristina (Lloret de Mar, La Selva); se baila el «Ball de les Almorratxes» en la Plaza Mayor de la villa. Este día es tradición encender hogueras en las masías de los términos de Olost, Perafita y Sant Boi (Lluçanès, Osona).

25. Sant Jaume. Fiestas en algunos pueblos y villas. «Aplec» de Palamós; «aplec» en Núria.

AGOSTO (Ag.)

2. «Aplecs» de Palafrugell, Sant Hilari Sacalm y Falset.

3. En Guerri de la Sal (Pallars Sobirà) se baila el «Ball de la Morisca», de origen medieval.

9. «Aplec» de Figueres.
15. Ag. 1. Mare de Déu d'Agost. Fiestas mayores en numerosos pueblos a lo largo de la geografía catalana. «Aplec» en el santuario-ermita de la Mare de Déu de Talló (Bellver de Cerdanya); por la tarde se baila el «Ball Plà».
- En Gósol, durante la fiesta mayor, se baila el «Contrapàs de les Coçes»; en Moirà se baila el «Ball del Pollo».
- «Aplec» en el santuario de la Mare de Déu de Bellmunt y en Núria.
16. Fiesta mayor de Amer (La Selva); en la Plaza Mayor porticada se baila la solemne «Sardana del Batlle».
- 18-19. Fiesta del barrio de Sant Magí (Cervera, Segarra). También se celebra la fiesta en Tarragona, y en otros tiempos en Reus, Barcelona, Igualada, etc.
23. En Gironella (Berguedà) se baila el «Ball de la Almorratxa» a la salida de misa mayor, durante la fiesta de la villa.
28. La calle de L'Argenteria, de Girona, celebra su fiesta en torno al «ninot» denominado «El Tarlà».
29. Fiesta-feria en Castellar de N'Hug; concursos con perros pastores. En Castellterçol (Vallès Oriental) se baila la «Dansa de Castellterçol» y el «Ball del Ciri», durante la fiesta mayor de la villa.
30. En la Seu d'Urgell (Alt Urgell) se baila el «Ball Cerdà».

SEPTIEMBRE (S.)

1. Sant Gil, patrón de los pastores del Pirineo. Fiesta de los pastores en Núria, quienes ofrecen sus productos a la Virgen.
5. En Gombrén (Ripollès) se baila la «Dansa Gombrenesa», durante la fiesta mayor.
6. En Anglès (La Selva) se baila el «Ball del Ciri». En Castellfollit del Boix (Bages), el «Ball de les Faixes».
- «Aplec» en la ermita de Sant Sebastià (Palafrugell, Baix Empordà), con «arrosada» incluida en el entorno de la ermita.
7. «Aplec» de Palafrugell (Baix Empordà).
8. Natividad de la Virgen. Fiestas/«aplec» en casi todos los santuarios marianos de estas comarcas («Mares de Déu trobades»): Núria, Fontromeu (Cerdanya francesa), Meritxell (Andorra), Mare de Déu del Mont, la Salut de Terrades, la Salut de Sant Feliu de Pallerols, la Mare de Déu dels Angels, «Gala» de Queralt, Mare de Déu de la Gleva y de Rocaprevera (Plana de Vic, Osona), Mare de Déu de Lord (Solsonès), etc.
- Fiesta mayor de Solsona (en honor de la patrona, la Mare de Déu del Claustre) y en Olot (en honor de la Mare de Déu del Tura), etc.
- En la fiesta del Santuario del Coll (La Selva) se baila, o bailaba, la «Sardana dels Galluts»; en Viladrau (La Selva), el «Ball del Ciri».
9. En la fiesta de Esterri d'Aneu (Pallars Sobirà) se baila el «Ball Plà» y «L'Esquerrana».
11. Onze de Setembre, Diada Nacional de Catalunya. Manifestaciones de reivindicación nacionalista.
12. Fiestas de Cardona (Bages), que incluyen el popular «correbou». En las de Sant Joan de les Abadesses (Ripollès) se baila el «Ball dels Pabordes».
19. Fiestas del Roser en Campdevàrol «la Gala» (Ripollès), durante las cuales se baila la típica «Dansa de Campdevàrol».
21. Comienza el otoño.

IDENTIDADES EN MOVIMIENTO

25. En Reus (Baix Camp) se celebra el «aplec» de la Mare de Déu de la Misericordia; durante esta fiesta se baila el «Ball de la Pastoreta».
26. Fiesta de los Santos Cosme y Damián.
27. En Alpens (Lluçanès, Osona) se baila el «Ball Cerdà».
28. Feria del Hostal del Vilar (Lluçanès, Osona).
29. Feria de Sant Miquel (Lleida). Comienzan a bajar de la montaña los pastores. Fiestas del barrio de Sant Miquel (Olot).

OCTUBRE (O.)

1. O. 1. Fiesta del Roser de Llanars (Vall de Camprodón, Ripollès), cuya descripción copio literalmente de Ll. Birba (1982, pág. 211) (traduzco del catalán).

«[En esta fiesta] tenía lugar hasta hace unos años, por la tarde, el “Ball de les Pabordesses”. Cada año elegían seis de ellas, dos del pueblo [núcleo principal del municipio], dos de Espinalba [“veinat”] y dos de Feitús [“veinat”]. Obsequiaban a los vecinos con una ofrenda de pan para cada familia. En la primera hora de la tarde los músicos se dividían en tres grupos y con los bailarines respectivos se dirigían a buscar a las “pabordesses” a Espinalba, a Feitús y al mismo pueblo. Músicos y bailarines eran convidados en la casa de la “pabordessa”. Después bajaban, cada grupo por su lado, a los acordes de una música alegre, a reunirse en la plaza del pueblo. Cuando estaban todos allá las seis parejas bailaban el “Ball del Roser”. Acabado éste se tocaba un baile de actualidad que bailaban igualmente las seis parejas, pero al que podían unirse ya todas las personas que quisiesen. Acababa la fiesta con sardanas, que bailaba todo el mundo.»

3. San Francisco de Asís, patrono de los «passebristes». Tradicional concurso de «boletaires» en el Plà de Puigventós (Berga, Berguedà): quién coge mayor cantidad de setas en un tiempo determinado, quién encuentra la más grande, quién cocina el mejor plato con ellas, etc.

10. Fiesta del Roser en Queralbs, ligada a la despedida de los pastores trashumantes, que ya definitivamente «marxaven per avall».

12. En la fiesta mayor de Les Preses (Garrotxa) se baila el «Ball de les Cintes».

13. Fiesta de Sant Grau, especial abogado del ganado vacuno.

Feria de ganado, caballar especialmente, en Espinavell (Ripollès).

«Aplec» en la ermita de Sant Grau (Sant Gregori, Gironès) denominado «aplec dels bous», sin duda por estar relacionado con la bendición de estos animales domésticos. «Aplec» en la ermita de Sant Grau (Tossa de Mar, La Selva).

18. Sant Lluc. Ferias de Olot (Garrotxa), muy concurridas.

24. Fiestas de Sant Martíà en Banyoles (Gironès), patrono de la ciudad.

28. Fiestas del barrio de «La Barceloneta», ciudad de Barcelona, denominadas «el Canó de la Barceloneta».

29. Ferias de Sant Narcís en Girona capital.

NOVIEMBRE (N.)

1. Todos los Santos. Tradición de comer «castanyades», «panellets», etc.
2. Todos los Difuntos. Visitas a los cementerios.
9. Fiestas del Sant Crist de Balaguer (Noguera); bailan los «gegants» y los «nans».
11. Fiesta de Sant Martí, de villas y barrios bajo su advocación.
En Sant Martí de Tous (Añoia) se baila el «Ball de Faixes».
13. Fiesta de «la sopa» en Gelida (Alt Penedès); fiesta del vestido de papel en Mollerussa (Segrià).

Nada más de especial que reseñar en este mes; al igual que marzo, es prácticamente muerto en lo que a fiestas populares se refiere.

Comentario. Recapitulación

De la etnografía presentada en el anterior calendario festivo quisiera destacar algunas cuestiones de importancia en relación a la identidad local:

a) En E. 1 y, sobre todo, en F. 1 he descrito algunas fiestas donde se llevan a cabo específicos rituales de COMENSALIDAD. En E. 1 («festa dels Tonis», de Manlleu) nos encontramos con un ritual local-gremial en el que se celebra la concurrencia de intereses y, a la vez, la pertenencia a una misma comunidad local. Más interesantes son las fiestas descritas en F. 1, en las que vemos a los vecinos de diversos pueblos celebrar su unidad y especificidad, a la vez que abren generosamente las puertas a los habitantes de otros pueblos. En la «fiesta de la sopa» de Verges vemos definirse nítidamente una subcomarca que coincide básicamente con el área de atracción del mercado semanal.

La comunidad afirma sus límites y, a la vez, reconoce sus limitaciones por medio de ese ritual de acogimiento-hospitalidad hacia los pueblos vecinos. La comensalidad es ritual ciertamente característico y generalizado para la expresión de solidaridad entre los grupos humanos, en este caso comunidades locales.

b) He querido dejar constancia etnográfica de una serie de bailes o danzas específicamente locales (o tenidas como tales), típicos de pueblos y villas a lo largo de la geografía catalana, para llamar la atención sobre el hecho de la mitificación que desde medios oficiales e ilustrados catalanes se está haciendo de estas manifestaciones folklóricas, en ocasiones faltadas de un arraigo colectivo o contexto relevante dentro del que encontrar significación sociológica. En todo caso, puede observarse que aquellos medios oficiales tratan de apropiarse manifestaciones y símbolos específicamente locales para la fundamentación de una sólida identidad regional (para su fundamentación cultural-folklorista). Es un hecho paralelo a lo que está ocurriendo en torno a localísimas fiestas como «la Patum» de Berga, la «Dansa de la Mort» en la procesión de Verges y algunas de las más *exóticas* y llamativas por su colorido o participación popular. Se malentiende el significado de las fiestas locales; los «patumaires» de Berga se resisten a la manipulación y despojamiento de rituales-símbolos tan locales, aunque sea en beneficio de la afianzación y dinamización de la identidad catalana. (Vide, apartado 2.3 y siguiente apartado en este capítulo.)

No obstante, en algunos casos es cierto que típicas y particularísimas «Danses» o «Balls» se han convertido en muy relevante símbolo de identidades locales: «Ball del Pollo» (Moià, Bages), «Dansa de Castellterçol» y «Ball del Ciri» (Castellterçol,

Vallès Oriental), «Ball dels Pabordes» de Sant Joan de les Abadesses (Ripollès), «Dansa de Campdevàrol» (Ripollès), «Sardana del Batlle» (Amer, La Selva), «Ball de les Cintes» (Les Preses, Garrotxa), «Ball del Gambeto» (Ridaura, Garrotxa), etc. Cada una de estas villas o pueblos hace gala de la posesión de particularísima danza o baile, ritual no compartido con ningún otro pueblo o villa vecino. Y durante la fiesta mayor, habitualmente, hace exhibición del mismo como muestra del rico patrimonio local. Si los de Campdevàrol tienen su «Gala» y «Dansa», y los de Sant Joan su «Ball dels Pabordes», nosotros, los de Gombrén, tenemos «la Gombrenesa», diferente de las citadas y tan lucida como la que más. Fotografías, dibujos, eruditos estudios de folkloristas locales-comarcales, etc., en torno a la «dansa» o baile local son tema repetido año tras año en los programas de las fiestas locales o bien en estudios monográficos sobre la villa o pueblo. Quizá se trataba de auténticas piezas arqueológico-folkloricas despojadas del contexto general festivo-ritual en el que nacieron, pero han llegado a convertirse en eficaces condensadores y dinamizadores de identidades locales, je incluso se pretende elevarlas a la categoría de símbolos *nacionales*, muestras del rico folklore regional! La diferencia (por poco relevante que nos parezca desde fuera), la peculiaridad no compartida, son exaltadas como símbolos máximos en la fundamentación de identidades en cualquier nivel estructural. Relacionado con uno de estos bailes, el «Ball de les Pabordesses», de Llanars (Vall de Camprodon, Ripollès) (22), hoy desaparecido, observamos un significativo ritual de integración local-municipal. (Vide, O. 1.) Las aldeas («veïnats») de Espinalba y Feitús son ritualmente puestas en pie de igualdad frente al núcleo principal cabeza del municipio, en el respetuoso ritual previo a la ejecución del «Ball de les Pabordesses», bailado en la plaza de Llanars en ocasión de las comunes fiestas del Roser. A la vez, cada una de las unidades constitutivas del todo municipal manifiesta su especificidad y no hace dejación de ella. Es así lógico observar cómo cada uno de estos *nosotros* procura, en diferente circunstancia, por su específico bien frente al peligro de tormentas y pestes que puedan asolar el término de la aldea o pueblo, organizando una particular «bendición del término». (Vide, My. 2, Jn. 6.)

c) El ritual de bendición del término, en otros tiempos sin duda extendido y generalizado en cada parroquia, pueblo y aldea, es de evidente interés para el desarrollo del tema que nos ocupa en este apartado (23).

La unidad aldeana, parroquial, local, procura por la defensa y consolidación de sus límites, así como por la salud y prosperidad de todo aquello que queda dentro de ellos, al margen de unidades vecinas del mismo nivel. Es un tema del que ya he escrito en el apartado 2.2 del anterior capítulo; allí describí detenidamente dos concretos rituales de este tipo (Jl. 1). En el calendario presentado páginas atrás se citan buen número de casos adicionales referidos a los valles gemelos de Camprodon y Ribes de Freser (Ripollès), donde, quizá debido a la mayor frecuencia y peligrosidad de las tormentas veraniegas, los vecinos han mantenido hasta hoy la celebración de rituales de protección de límites, o «bendición del término». Los vecinos expresan y desarrollan su unidad de intereses y la mutua disposición a ser solidarios frente a la adversidad, en este caso con posible origen en fuerzas naturales incontraladas. Incontrol o desorden de las fuerzas de la naturaleza que es lo que precisa-

(22) Puede observarse que la mayor parte de estos locales bailes y danzas llevan nombres como «Ball del Ciri», «Ball dels Pabordes o Pabordesses», etc., lo que muestra inequívocamente su origen; el ritual seguido en la parroquia para traspasar de una a otra pareja el cargo ceremonial de «paborde», «prior», «majoral», etc., desempeñado en sentido rotativo por vecinos y feligreses de la comunidad local-parroquial.

(23) Por limitaciones de la etnografía recogida presento solamente casos de «Benedicció del Terme» de las parroquias y aldeas de los valles de Ribes de Freser y Camprodon (Ripollès).

mente se trata de reducir, controlar mediante la ejecución de un cuidado ritual. Acción que a un nivel moral y metafísico puede poner orden y dar coherencia al caos aparente de la realidad cotidiana, tal como es experimentada por el campesino o pastor.

Como podríamos comprobar mediante un rápido repaso del calendario, las «bendiciones del término» tienen lugar en la primavera-verano, y en concreto los meses de mayo, junio y julio; aquellos en los que, por estar los campos gestando su fruto o éste a punto de ser cosechado, se hace más apremiante la protección de la privatizada divinidad frente a las fuerzas naturales incontroladas. Algunas comunidades no quieren dejar ningún cabo suelto y reiteran su plegaria a santos y divinidades particularizados, repitiendo el ritual en cruces/capillas/oratorios/colinas/encrucijadas, etcétera, situados en los cuatro puntos cardinales del término. (Vide, apartado 2.2 y My. 2, Jn. 1, Jn. 6, Jl. 2.) Quisiera recalcar de nuevo que se trata en todos los casos de pueblos, parroquias o aldeas («veïnats»), y no ámbitos administrativos más inclusivos como los municipios. En otros rituales tradicionales de este tipo (plegarias por la lluvia) sí se traspasan los límites parroquiales-aldeanos, pero es para mostrar operantes ámbitos tales como valles, subcomarcas o comarcas (Vide, apartado 2.4.2 y, más adelante, 3.3), de límites variables y flexibles, y no unidades administrativas de límites rígidos (municipio, partido, provincia, etc.).

d) En relación al mismo tema de la ritual definición/defensa de los límites locales, las arquetípicas leyendas-mitos relacionados con las «troballes de la Mare de Déu» u otras imágenes santas reiteran en cada rincón de la geografía de estas comarcas el mismo simbólico-metafórico mensaje: la divinidad interviene con su metafísico poder para resaltar la relevancia de los límites locales (parroquiales, aldeanos de nuevo, por lo general), para mostrar su particular aprecio por una determinada comunidad. (Vide, apartado 2.2.)

Sant Patllari de Camprodón (Ripollès) confunde y desorienta un tanto maliciosamente al pobre fraile que intenta ir más allá de los límites de la villa con sus restos-reliquias, haciendo que después de una larga y fatigosa jornada de camino vuelva a encontrarse en el lugar de partida. El santo toma a la mula o asno que transporta sus reliquias como inconsciente e inocente instrumento o medio para mostrar a los hombres su terca predilección por la villa de Camprodón, e incluso por la particular iglesia donde quiere que reposen sus restos y reciba el culto debido. En agradecimiento por tal deferencia y halago, los vecinos de Camprodón toman al santo por patrón, y en su honor celebran las ferias-fiestas principales de la villa. (Vide, Ll. Birba, 1972, págs. 176-179, y 21 Jn. en el calendario.) Idéntica voluntad es manifestada a los hombres por la Mare de Déu de França (Ogassa, Ripollès), a través de los peregrinos que transportan su imagen. Y por la Mare de Déu de Valldemaria o Cabrera (Maçanet de la Selva, La Selva), a los pastores que encuentran su imagen. (Vide, M. Arnau, 1978, pág. 53, y 1983, pág. 79, respectivamente; abundantes ejemplos adicionales de estas arquetípicas leyendas son narrados en estos dos libros citados.)

El Cristo Majestat de Beget (Garrotxa-Ripollès) y Sant Antoni de Freixenet (Ripollès) parece que juegan al escondite con los albañiles que están construyendo sus respectivas capillas, pues hacen que desaparezcan cada día herramientas e instrumentos de trabajo, hasta que los albañiles caen en la cuenta de que en realidad quieren mostrarles su predilección por la iglesia parroquial local y la cima de una montaña diferente, respectivamente. (Vide, M. Arnau, 1978, pág. 27; Ll. Birba, 1972, y trabajo de campo personal.)

Los hombres necesitan estar seguros de recibir una particular atención y estima-

ción de parte de la divinidad, para ellos y para la comunidad que forman; de manera que poéticamente crean estos mitos-leyendas de origen y privatizan la divinidad en un santo o virgen localísima. O, a la inversa, el sentimiento sólido de pertenecer y formar parte de una comunidad local («communitas»), la exaltación de *nuestras* virtudes y abundancia de recursos frente al vicio y penuria de los iguales-vecinos, no puede sino ser efecto de una especial predilección de la divinidad hacia *nosotros*, tal como se muestra en la leyenda inmemorial.

La Mare de Déu del Claustre, patrona de la villa de Guissona (Segarra), con su intervención divina, impide que las joyas a Ella regaladas por los devotos «vilatans» salgan fuera de los límites parroquiales-locales. Dice la tradición (traduzco del catalán, literalmente):

«De eso hace ya muchos años. Unos ladronzuelos entraron en la iglesia de Guissona un día hacia el atardecer, y despojando de sus joyas a la Mare de Déu del Claustre, cruzando los portales de la villa huyeron apresuradamente campo a través. No hace falta decir que debieron correr toda la noche con el fin de alejarse y hacer perder su rastro. Sin embargo, al clarear el nuevo día, cuál no sería su sorpresa al encontrar que estaban en el lugar denominado «els cups de Bellvehí». Habiendo corrido toda la noche no habían podido llegar a atravesar la raya que marcan las «fites termenals» de Guissona. Atemorizados por el suceso, decidieron esconder su alijo debajo de una gran piedra que había por allí. La levantaron, hicieron un hoyo, pusieron allí las joyas, éstas aparecieron encima de ella. ¡Los pelos se les comenzaron a poner de punta! «¡Bah! —dijeron—; jeso es que nos descuidamos de poner las joyas debajo de la piedra!» Repitieron por tres veces la operación, siendo el resultado siempre el mismo. En vista del milagro, reconocieron su crimen y tomando las joyas volvieron a la villa, se presentan al prior [¿se referirá el narrador al rector o bien al vecino que desempeñase en aquel momento el cargo de prior-mayoral parroquial?], confiesan su pecado y devuelven las joyas a la Virgen.../... Para perpetuar la memoria de este suceso se construyó una gran cruz de piedra, en el lugar donde ocurrió el suceso.../... sucedió este hecho el 29 de marzo de 1612...»

(Guissona, Segarra, manuscrito de Mn. Agustí Brescó, 1921.)

Algo así como un halo metafísico, una fuerza que se desprende y tiene su origen en el particular sagrado *totem* local, se extiende por todo el término hasta los límites del mismo, protege sólida y eficazmente éstos y todos aquellos bienes y personas dentro del ámbito local. Extraordinaria capacidad poética y creativa de los hombres, de los vecinos, sobre todo cuando se trata de dramatizar aquello para ellos más relevante o importante. Crean, poetizan, desarrollan la tradición-leyenda, y para fijarla en la memoria de todos, para recuerdo de los futuros vecinos, construyen un significativo monumento en el lugar, encrucijada de caminos en el límite del término local, una «Creu de Terme».

e) De manera quizá más dramática, nuevamente vemos el mismo mensaje transmitido por la tradición-leyenda. Me refiero ahora a un hecho palpable que ha podido ser directamente observado por los vecinos, observación, por supuesto, avalada y valorada por la tradición.

«Y por tiempo, hace mucho tiempo, había aquello, aquella gente que les decían endemoniados y cosas de éstas. Entonces de estas «rodalies» [pueblos vecinos], las casas que tenían alguien que estaba... endemoniado, pues

lo traían aquí a Besalú. Lo llevaban a la iglesia de San Vicente, que es donde estaba la Veracreu (24), y allá le sacaban los espíritus y esas cosas. Y dice que a aquella gente los cogían, y mientras estaban fuera del término de Besalú no pasaba nada, ¡iban muy dóciles y muy tranquilos!..., y así que entraban adentro del término de Besalú, ¡dice que tenían que ser cuatro o cinco [personas] para aguantarlos! [sujetarlos, a los enfermos]. Y lo llevaban adentro de la iglesia, y curas y frailes hacia allá adentro, y cerraban las puertas, y hacían un ritual, y la gente dice que iban hacia allá a ver lo que pasaba, y se oían gritos y muchas cosas, ¡pero tú!, salía aquel hombre tan campante, y ya nunca más tenía nada.../... [lo curaban]. A principios de siglo aún se debía hacer eso, porque el abuelo me lo explicaba que aún se acuerda de haberlo visto él.»

(Besalú, Garrotxa, 27, Vc, H.)

De manera dramática, y empíricamente observable, el enfermo-endemoniado, como instrumento-medio a través del cual se manifiestan las fuerzas arcanas, metafísicas, divinas y demoníacas, marca con su conducta somática y psicosomática los límites locales, la entrada en el campo de influencia y acción de la particular-privatizada potencia divina local. Nótese en el relato etnográfico la reiteración de la conjunción «y» al llegar al punto culminante de la narración, así como la significativa aparente contradicción en lo apuntado al principio y al final de la misma.

En el siguiente relato aparece marcada no solamente la entrada, sino también la salida de los límites locales.

«Fue un poseso de El Tarrós [pueblo de la vecina comarca del Urgell] el que reveló que ésta es la verdadera reliquia, porque la reliquia ésa se pone a los posesos, para curarlos. Al ponerle aquella reliquia [la existente en El Tarrós, que los vecinos del pueblo creían era verdadera] el poseso de El Tarrós les dijo que aquélla era falsa, que no valía, que la buena estaba en Cervera.../... (25). Se tiene mucha fe, mucha fe, yo he visto que llevaron una señora en un coche, estaba nerviosísima, un poseso, y cuatro señores fuertes, yo quizá era el más débil, y teníamos mucho trabajo para llevarla, no quería salir del coche de ninguna manera, y a la fuerza, como pudimos, en los brazos, la llevamos a la sacristía de la parroquia; y al momento que la pusieron la reliquia encima de la cabeza quedó sosegada y tranquila..., ¡pero igual, igual, que cuando tiras agua al fuego y se apaga!, y después estuvimos hablando la mar de rato, y ella tranquila... Era de Barcelona, desde allá la trajeron... Había [también] mucha gente del Bajo Aragón, todavía no hace muchos años que subían bastantes, lo menos seis o siete cada año.../... Había una señora de un pueblecito de aquí que se llama Guimerà, que también había venido muchos años aquella señora, y era curioso porque cuando entraba en el término de Cervera se ponía ya toda nerviosa, y toda, hasta que salía, hasta que salía otra vez, pero metro por metro, ¿eh?, parecía extraño...»

(Cervera, Segarra, 58, Vs, I.)

(24) Durante los primeros días de la guerra-revolución de 1936 desapareció, fue quemada o tirada al río, me dicen informantes locales.

(25) Un prodigio relacionado con esta reliquia de la Veracreu, el «Santíssimin Misteri», dio origen mítico a la instauración de la fiesta mayor religiosa de la ciudad de Cervera, del 5 al 8 de febrero. Una referencia a los «endemoniats» de Cervera aparece en LISÓN TQLOSANA, 1977, págs. 157-158.

La potencia metafísica de la divinidad privatizada (también en este caso por medio de una divina señal e intervención) se manifiesta y extiende a todo lo largo y ancho del término local, hasta los límites o indicadores de esos límites materiales, y no más allá. Dentro de su particular «territorio de gracia» (W. A. Christian, Jr., 1981a).

f) La comunidad local marca sus límites y refuerza su consistencia interna (ritual del «Fia-Faia» en Bagà; Vide, D. 2) y, a continuación, rivaliza con unidades vecinas del mismo nivel estructural. Los habitantes de la villa de El Figaró compiten, en la realización de unas fiestas lucidas en torno al pino o árbol más alto encontrado en los bosques del término, frente a los vecinos de Centelles, que de siempre han conservado esa tradición. (Vide, D. 3.) Los habitantes de las contiguas villas de Esparraguera y Olesa compiten en la representación de una Pasión más espectacular y mejor dramatizada. (Vide, 28 F.) Las «colles» de «caramillaires» de los diversos pueblos y parroquias rurales o urbanos compiten entre sí en la organización de las más bonitas comitivas «caramillaires» (Vide, 10 Ab.), etc. En el desarrollo de la competición-rivalidad con los vecinos afianzan aún más su unidad interna, su *nosotros* específico.

3.2.2. Fiestas locales e identidad. Algunos ejemplos

«No podemos realmente hablar de comunidad si no detectamos en los vecinos un específico sentido de pertenencia a un pequeño grupo, la vivencia de un “nosotros” homogéneo, es decir, un sentimiento solidario; ahora bien, éste no se ve directamente. Comprobamos que aflora y se expresa, súbita o periódicamente, a través de rituales o de simbología ceremonial. En estos casos, el ritual separa, aísla a unas comunidades de otras, les confiere interioridad y afirmación frente a similares unidades externas y próximas.»

(Lisón Tolosana, 1977.)

Las fiestas, celebraciones, ceremonias o rituales en los que puede fijarse y manifestarse un específico *nosotros*, en este caso local, son múltiples, variables a lo largo de la geografía regional y también diacrónicamente. En el apartado anterior he descrito y analizado algunas de esas celebraciones, fiestas y rituales afirmativos de identidades grupales por plurales caminos. En este apartado describiré y analizaré una muestra significativa de fiestas explícitamente locales. En ellas observaremos a la comunidad local, pueblerina o ciudadana, manifestar su unidad en torno a aquellos símbolos locales de mayor potencia integradora: santo-virgen patrón, comparsaría festiva, un ritual específicamente local. Al mismo tiempo, en el desarrollo de la fiesta podremos observar la expresión-predicación de nodulaciones clave de la estructura social local, son afirmadas y a la vez trascendidas durante el tiempo festivo; pues es bien sabido que en el ritual festivo se refleja, en última instancia, la propia estructura social de la comunidad en la que aflora. En el ritual festivo encuentran expresión situaciones internas de conflicto, de separación, de jerarquía, etc., que a continuación se diluyen en el desarrollo de una acción integradora o inversora de aquéllas.

En cualquier caso, en la fiesta observaremos latir con toda su intensidad el sentimiento de ser y formar parte de una comunidad, con unos intereses compartidos en un determinado nivel estructural. La comunidad nos muestra durante el tiempo fes-

tivo su perfil de mayor compacidad frente a los pueblos y ciudades vecinos-rivales dentro del mismo nicho ecológico. Al final, el simbólico mensaje integrador prevalecerá sobre las predicaciones de división, jerarquía o conflicto internos.

Comenzaré describiendo la fiesta mayor y las demás fiestas locales de un pequeño pueblo de la Garrotxa, Sant Feliu de Pallerols, para pasar a continuación a describir las fiestas mayores de dos pequeñas ciudades que son capitales de comarca, Solsona y Berga, ejemplos significativos y de notable riqueza etnográfica. Finalmente, describiré dos manifestaciones religioso-festivas de sendas villas del área de referencia que ilustran también la íntima unión fiesta/sentimiento de pertenencia a un *nosotros* local.

Etnografía

a) En torno al Domingo de Pentecostés (mayo-junio) tiene lugar la fiesta mayor de Sant Feliu de Pallerols (Garrotxa) (1.139 h., 1981), en la que «siguiendo una antiquísima tradición» las comparsas de «cavallets» bailarán en las dos principales plazas de la villa, símbolos y ritual festivo por excelencia (26). La fiesta comienza el sábado a mediodía, con un repique general de campanas que anuncia a los vecinos la *obertura* del tiempo festivo; las comparsas de «cavallets» y la popular «mulassa», acompañadas de la orquesta, extenderán por toda la villa la algarabía festiva en la «cercavila» (pasacalles) que tiene lugar por la tarde. En el salón de actos de la Casa de la Vila (Ayuntamiento), un ilustre hombre de letras es encargado de leer el pregón («crida») de la fiesta mayor, en solemne acto al que pueden asistir todos los vecinos. Por la noche, sardanas y primera sesión de baile popular en el «envelat» expresamente montado para la fiesta mayor. El domingo por la mañana, solemne oficio religioso en la iglesia parroquial, al que sigue la ejecución en la Plaza Mayor de dos sardanas relacionadas con la villa por su tema y por su autor, respectivamente. Por la tarde, baile de sardanas, en un intermedio del cual las comparsas de «cavallets» y la pareja de «gegants» locales ejecutarán su repertorio de bailes tradicionales: «ball-plà», «matadegolla», «contrapàs» y «sardana curta». A continuación, una fiesta infantil, y por la noche, un concierto de sardanas y segunda sesión de baile popular en el «envelat». El oficio religioso del lunes está dedicado a la Verge del Roser; sigue un espectáculo infantil, concierto de sardanas, partido de fútbol entre el equipo local y otro comarcal, etc. Por la tarde, esta vez en la plaza de Firal, audición de sardanas, en un intermedio de la cual los «cavallets» y la pareja de «gegants» vuelven a bailar su repertorio tradicional de bailes. Por la noche, nueva sesión de baile popular en el «envelat». El martes es el día final de la fiesta o «tornaboda»; los vecinos se desplazan con sus viandas a la Font de la Teula, en las afueras de la población, y allá pasan buena parte de la mañana y tarde en animada fiesta campestre, amenizada con sardanas y abundante comida. Vuelven los vecinos al pueblo, acompañados de la orquesta, que tocará las tres últimas sardanas en la plaza del Firal. Por la noche, un castillo de fuegos artificiales pone ritual final a la fiesta mayor. «Cavallets», «gegants» y «mulassa» son retirados de las calles y plazas de la villa; las «senyeres» (banderas catalanas), descolgadas de los balcones y ventanas. Hasta la próxima fiesta mayor.

(26) Agradezco a T. PLANAGUMÀ y M. CASADEMONT haberme permitido hacer uso del programa de la fiesta de Sant Feliu de Pallerols 1983, editado por ellos, para la redacción de este resumen etnográfico.

a.0) A lo largo del año se celebran otras fiestas, unas que son también específicamente locales y otras en las que la comunidad local trasciende sus límites para, en unión de otros pueblos vecinos, subir a ermitas y santuarios cercanos, y allí celebrar tradicionales «aplec» supralocales o subcomarcales. Haré una sucinta referencia a las fiestas o «aplec» a los que tradicionalmente asiste gente de esta villa de Sant Feliu de Pallerols.

a.1) El primer domingo de junio, los vecinos de Sant Feliu, jóvenes sobre todo, suben en romería al santuario de la Salut, situado en la cima de la montaña en cuya ladera se encuentra el pueblo. Tradicional subida a pie a la montaña y santuario que se había perdido, y ahora recuperada desde hace unos nueve años. En la pequeña explanada delante del santuario, desde la que puede contemplarse todo el valle de Hostoles, se bailan algunas sardanas a la salida de la misa. Juegos infantiles, merienda campestre, etc., como es habitual en estas fiestas y «aplec» en las ermitas y santuarios montañoses, completan este día de alborozo.

a.2) También desde hace unos tres años se ha recuperado el «aplec» de la ermita de Sant Salvador, al que asisten gentes de todo el valle (Vall d'Hostoles). La ermita de Sant Salvador de Puigalder está situada sobre la montaña que conforma el valle por la parte nororiental, frente al santuario de la Salut, que se encuentra sobre la montaña que cierra el valle por su límite sudoccidental.

a.3) Durante la primera quincena de agosto tiene lugar la fiesta de despedida de los quintos de ese año. También en este mes se celebra un «aplec» de la sardana en Sant Feliu, desde hace solamente cuatro o cinco años.

a.4) El tercer domingo de septiembre, el más cercano al día de San Mateo, es el señalado para la celebración del «aplec» general del santuario de la Mare de Déu de la Salut, al que, además de las gentes del valle de Hostoles, asisten otras de todos los pueblos del entorno, y por lo tanto de tres comarcas diferentes: Osona, Garrotxa y La Selva. El santuario de la Salut está situado justamente en el vértice de intersección de los límites de las tres comarcas. Misa solemne, cumplimiento de promesas personales, merienda-comida campestre, etc. Se trascienden ahora los límites locales, subcomarcales (valle) y comarcales para, en torno al santuario mariano y la común Mare de Déu, «agermanarse» los diversos pueblos a un nivel superior, supracomarcil.

a.5) Otro «aplec» muy concurrido es el que se celebra el segundo domingo de octubre en la ermita de Sant Grau de Cogolls, al que concurren gentes de todo el valle de Hostoles, y principalmente de Sant Feliu. Sant Grau es el patrón particular de las vacas, y es tradición encender frente a la imagen del santo tantas velas como vacas haya en cada casa, para que las proteja, todas y cada una.

a.6) Los vecinos de Sant Feliu y de Amer (comarca de La Selva) y otras gentes del valle de Hostoles celebran otro «aplec» aún, el 22 de noviembre, en la ermita de Santa Cecilia. Para costear los gastos del mismo es tradicional hacer un sorteo de turronecillos fabricados en el pueblo de Amer, así como «l'encant dels pollastres».

a.7) El sábado y el domingo de Pascua, igual que en toda Cataluña, es fiesta importante. En Sant Feliu se ha perdido la tradición de cantar las «caramelles»; antiguamente se formaban tres grupos de «caramellaires»: uno en la villa de Sant Feliu, otro en el «veïnats» de Sant Iscle y el tercero en el de Sant Miquel (dentro del mismo término municipal). El sábado por la mañana salían a recorrer las casas «de pagès» (campesinas) del término independientemente, y el domingo las tres «colles» se concentraban en la villa para cantar juntos las caramelles.

a.8) Los campesinos de la villa y de los «veïnats» del término municipal asisten en el santuario de la Salut a una misa que se celebra, específicamente para pedir «bona anyada» (buena cosecha), el lunes de Pascua. Se ha perdido la tradicional ben-

dición del término que en el mes de junio se hacía desde el Puig de Sa Creu, pero de alguna manera la sustituyen la romería del primer domingo de junio al santuario de la Salut (a.1) y esta misa que se celebra en el mismo santuario el lunes de Pascua.

De la etnografía presentada, en conjunto, destaca el hecho de la alternativa afirmación de la unidad y los límites de la comunidad local frente a las vecinas del mismo nivel estructural, y la trascendencia de esos límites para expresar-ritualizar la deseada solidaridad con las unidades vecinas-rivales frente a las que anteriormente afirmaba sus límites. Semejante va-y-ven dialéctico ya observamos que era característico en las fiestas de barrio en relación a la ciudad que los engloba a todos ellos. (Vide, 3.1.) La comunidad local afirma sus propios límites, se moviliza ritual-festivamente para afianzar su unidad interna; pero a la vez, o alternativamente, se nos muestra relacionándose y formando parte de ámbitos estructurales más inclusivos. La dialéctica de inclusión-exclusión, de fusión-fisión, solidaridad-conflicto, de definición de lo que es propio o ajeno, del nosotros frente al ellos, lo compartido-exclusivo, etc., actúa, pues, alternativamente uniendo o separando las unidades que conforman cada uno de los niveles estructurales de la sociedad regional. Según cuáles sean las circunstancias, intereses, expectativas, etc., de un determinado grupo, en un determinado momento histórico, se manipularán simbólicamente todo el amplio abanico de posibilidades que frente a sí tiene para afirmar sus particulares posiciones. La fiesta, como prominente ritual grupal, es lógicamente manipulable y manipulada en la simbólica dramatización de confraternizaciones o desarrollo de conflictos entre los grupos. El ritual aparece como eficaz mediador de las relaciones grupales, humanas.

b) Del 7 al 11 de septiembre se celebran las fiestas patronales de la ciudad de Solsona (6.267 h., 1981) en honor de la patrona, la Mare de Déu del Claustre; fiestas que comenzaron siendo de la cofradía formada bajo el patronazgo de esa misma advocación mariana (siglos XVI, XVII) y que evolucionaron históricamente hasta pasar a convertirse en fiestas de la ciudad como tal. Proceso paralelo al de crecimiento de la cofradía, que pronto agrupó en su seno a prácticamente todos los «solsonins» en «uso de razón» (siete u ocho años). El día 7 a mediodía, el «cridaire» (pregonero, enviado por el Consistorio municipal) recorre las calles de la ciudad acompañado por la comparsa folklórica («gegants», «nans», «mulassa», etc.) y la banda de música, mientras las campanas de la catedral repican incesantemente; se abre el tiempo festivo. En su «crida de Ajuntament» (pregón), el «cridaire» invita a los vecinos a participar en los festejos y solicita su colaboración para adecentar, limpiar y dignificar el espacio festivo: que coloquen «domasos» y banderas en los balcones de sus casas, limpien y adornen las fachadas, así como las calles y espacios públicos. El repique de campanas, todo el conjunto de comparsas tradicionales, el ritual pregón del «cridaire», las alegres notas de la banda local, el alborozo de los niños que siguen por las calles de la ciudad a tan exótica y colorista comitiva, etc., señalan y comunican a los vecinos la ruptura de la cotidiana normalidad, la entrada en el tiempo ritual y festivo. El recorrido de comparsas y «cridaire» acaba a las puertas del Ayuntamiento, en el mismo lugar de partida; entonces el alcalde dispara desde el balcón principal de la Casa de la Ciutat el tradicional «tró» que anuncia el oficial comienzo de los festejos.

A última hora de la tarde de este primer día de la fiesta mayor, la comparsa se reúne frente a la Casa de la Ciutat para acompañar al pleno de las autoridades municipales, que se desplazan hasta la catedral para participar en el ritual canto de la solemnísima Salve en honor de la patrona, la Mare de Déu del Claustre. Y a continua-

ción a la Plaça del Camp para presidir, en compañía de otras autoridades (eclesiásticas, por ejemplo) la quema del castillo de fuegos artificiales.

El día 8 comienza con una misa cantada en la capilla o santuario de la Mare de Déu del Claustre, que dirige el administrador eclesiástico de la cofradía y «Vintiquatre» (27). Dos horas más tarde, en la nave central de la catedral (de jurisdicción diocesana), se celebra una solemne misa mayor que dirige el obispo de la diócesis y a la que de nuevo asiste la corporación municipal en pleno. Después de la misa, autoridades municipales y eclesiásticas se trasladarán, escoltados por toda la comparsa folklórica y la guardia de honor de los «trabucaires» (28), hasta la Plaza Mayor, donde cada uno de los grupos de comparsas ejecutará su particular danza o baile con acompañamiento musical. El tradicional ritual folklórico-festivo acaba con una «tronada» (fuegos de artificio y petardería) y una audición de sardanas pública. Durante la mañana del día 9 se repite el mismo programa de actos religioso-folklóricos, en el mismo orden ritual y formal descrito. Este subir y bajar de la comparsa por las calles de la ciudad, de la Catedral a la Casa de la Ciutat y a la Plaza Mayor, y a la inversa, son quizá los momentos de mayor colorido, y cuando la espontánea participación popular se hace posible rompiendo la rigidez formal de estos rituales festivos. Grupos de jóvenes saltan y bailan en torno a los «gegants» y demás comparsas, acompañándolas en sus evoluciones; bloquean y ralentizan la marcha de la comitiva, tratando de alargar el desarrollo del ritual festivo; se convierten en protagonistas de la fiesta y, eventualmente, en manipuladores de las reglas del ritual, como tendré ocasión de mostrar más adelante.

La tarde del día 8 tenía lugar una tradicional procesión por las calles de la ciudad, con la imagen de la Mare de Déu del Claustre, hasta hace unos cinco o seis años; fue suprimida ante el hecho manifiesto del poco entusiasmo popular que tal acto religioso despertaba entre los vecinos. En sustitución de la procesión, ahora se organiza un acto de homenaje a la patrona. Las autoridades municipales se desplazan desde la Casa de la Ciutat a la Catedral para participar en el rezo de la novena en honor de la Virgen; a continuación, la imagen es solemnemente llevada a la Plaza Mayor, donde se le hace una ofrenda o «pregària» popular, bailan sus respectivos bailes los diferentes grupos de comparsas y es devuelta a la capilla con la misma solemnidad. La popular «ofrena» del año 1978 fue hecha, en representación de todo el pueblo, por un hombre casado, una mujer casada, un chico soltero, una chica soltera, una persona ciega y una mujer del barrio de inmigrantes castellano-hablantes de «les Cases Barates». De esta manera se explicitaba la voluntad de integrar en el desarrollo de las tradiciones locales a todos los grupos de edad y barrios de la ciudad.

Durante toda la tarde del día 9, los «solsonins» acuden a la catedral y capilla de la Mare de Déu del Claustre en grupos familiares, de amigos o de vecinos; muy pocos dejarán de cumplir con la tradición de subir al camarín de la Virgen para besar la imagen y, eventualmente, rezar una oración en su capilla en ocasión de las fiestas patronales. El ritual del «besamans» suele llevarse a cabo en grupos familiares, si bien en la entrada a la adolescencia los chicos y chicas tienden a independizarse y hacerlo en grupos de amigos del mismo sexo. A la salida de la capilla, el administrador eclesiástico de la cofradía se sienta en una misa preparada al efecto para atender

(27) En el apartado 2.4.2 he explicado sucintamente el origen y función de esta institución, así como algunos matices sobre las diferentes jurisdicciones eclesiásticas en que se divide el espacio de la catedral solsonina.

(28) Los «trabucaires», vestidos a la antigua usanza catalana, armados con pesados trabucos, conforman una de las estampas más típicas en cada fiesta y celebración especial de la ciudad y los pueblos de la comarca de Solsona. Son los continuadores del histórico somatén, organizado para la autodefensa de la población campesina dispersa por la comarca.

a aquellas personas que quieran apuntarse como miembros de la cofradía o apuntar a alguno de los hijos(as) si éstos son aún niños. Periódico ritual de afirmación solsonina, de congregación en torno a la común patrona, símbolo máximo sustentador y dinamizador de la identidad local. Los padres llevan a sus hijos en la primera ocasión que tienen después de su nacimiento para ponerlos bajo la protección divina de la patrona, y siguen llevándolos puntualmente cada año para que aprendan a estimarla, para que interioricen y hagan propio este símbolo comunitario clave. De la misma manera, el abuelo o el joven padre los tomará en brazos para desde su más temprana edad llevarlos a ver los «gegants», los «cavallets», la «mulassa», etc., el resto de los símbolos comunitarios de mayor potencia integradora; para que puedan *tocarlos* y pierdan el miedo inicial frente a sus grotescas formas y facciones, a los petardos que explotan a su alrededor mientras bailan y al fuego que sale de las fosas nasales del «bou». A través de la fiesta y de los símbolos comunitarios desplegados y movilizados ritualmente en el desarrollo de la misma, aparte de reforzarse la cohesión de la comunidad como tal, se socializa y acultura, se introduce progresivamente en el particular cosmos comunitario a quienes, por el simple hecho de su nacimiento dentro de las fronteras locales, son firmes candidatos a la plena integración dentro de la comunidad.

El día 11, último de la fiesta mayor o «tornaboda», se celebra una solemne misa de réquiem en sufragio de los cofrades difuntos (es decir, prácticamente cualquier «solsoní»). Por la tarde es tradición que las familias tomen sus viandas y salgan al parque de la Mare de Déu de la Font, donde se organizan juegos y espectáculos infantiles, se bailan sardanas y se merienda al aire libre, en medio de un general alborozo comunitario que pone armónico final a las anuales fiestas patronales.

Por supuesto, durante todos estos días han tenido lugar numerosas audiciones y «ballades» de sardanas, competiciones deportivas, espectáculos de actualidad, bailes de juventud concurrendísimos, etc.; aditamento común a todas las fiestas mayores.

Los actos religiosos en torno a la patrona, la Mare de Déu del Claustre, y el repetido subir y bajar («pujar» y «baixar», del Ayuntamiento a la Catedral y de la Catedral al Ayuntamiento, a través de la Plaza Mayor) de la comparsaría que acompaña a las autoridades municipales y eclesiásticas es, sin duda, lo más significativo y relevante de la fiesta mayor de Solsona. Voy a describir brevemente cada una de las comparsas, el orden tradicional que siguen en la organización de las comitivas festivas y el desarrollo de estas rituales subidas y bajadas. El «bou» (buey o toro) abre la marcha y es el primero en entrar en la Plaza Mayor, echando fuego por las fosas nasales, seguido de la «mulassa» (mula de apariencia un tanto grotesca, cabalgada por jinete de semejante factura al que popularmente se le ha dado en denominar «en Tonio Rico») y el «drac» (dragón), de exótica y monstruosa apariencia, también quemando pólvora y con artificio de petardería. De manera que estas tres primeras comparsas abren camino a la comitiva entre las gentes que llenan las calles para poder presenciar su paso, y son las primeras en entrar en la Plaza Mayor (marco festivo por excelencia) para, mediante pensados movimientos tácticos (ejecutados por sus portadores, lógicamente), despejar el centro de la misma y dejar espacio suficiente para la entrada majestuosa del resto de las comparsas: el «àliga» y sus «aligons», las dos parejas de «gegants» («joves» y «vells»), «nans» y «ossos», los doce «cavallins» con su abanderado y el conjunto de diez niños que ejecutan el «ball de bastons», con su abanderado también. A continuación van las autoridades municipales y/o eclesiásticas, según la circunstancia concreta, y cerrando la marcha la guardia de honor de los «trabucaires». Las autoridades ocupan lugar de preferencia en un tablado montado en la plaza, mientras el público, formado por los vecinos comunes y forasteros asistentes

a las fiestas, presencian el espectáculo-ritual desde las ventanas y balcones de las casas que dan a la plaza, así como desde la periferia de la misma. «Cavallins», «ball de bastons» y «gegants» ejecutan sus respectivos bailes tradicionales; estos últimos dramatizan también la representación de una boda «a la antigua usanza de la comarca».

Algunas de estas comparsas son propiedad de la cofradía del Claustre, mientras que otras son municipales, derechos simbólico-históricos que explican algunos matices del desarrollo del ritual. La cofradía envía a sus comparsas a la Casa de la Ciutat para que den honorífica escolta al Consistorio, que se desplaza a la capilla de la Mare de Déu del Claustre para participar en los actos religiosos; de manera que sería una desconsideración transgredir las reglas del protocolo ritual y, por ejemplo, dejar *plantados* a los «gegants» que pugnan por abrirse paso entre los numerosos jóvenes que bailan entusiasmados a su alrededor, por no tener que esperar a pie firme a que consigan despejar el camino. Y es así como, aprovechando este mínimo resquicio en el conjunto ciertamente formalizado y rígido de esta concreta celebración, los jóvenes de Solsona, descontentos por recientes actuaciones del gobierno municipal, pudieron tomarse simbólico desquite durante las fiestas de 1977. Fueron un buen número de horas las que tuvieron que aguantar las autoridades municipales a pie firme en medio del gentío, en el último «pujar» de la Plaza Mayor a la Casa de la Ciutat, después de finalizar la ejecución de los bailes tradicionales, pues la marcha de las comparsas («gegants» en concreto) era obstaculizada por el desbordado entusiasmo festivo de los jóvenes. Un informante, que en aquella ocasión formaba parte del Consistorio y que, por lo tanto, tuvo que soportar la forzada espera, e incluso observar cómo algún tomate volaba amenazador por encima de sus cabezas mientras aguantaban a pie firme, me hizo indirecta referencia al hecho, como ejemplo de la mayor implicación de la juventud en la organización de la fiesta mayor. Pero la interpretación de los jóvenes contestatarios, y por supuesto el mensaje captado por los vecinos en general, divergía notablemente de la explicación del primer informante. Los jóvenes, disgustados por las actuaciones del gobierno municipal, supieron manipular hábilmente las reglas del ritual para manifestar simbólicamente, pero de manera clamorosa para aquellas personas conocedoras de los entresijos de la realidad comunitaria, su protesta política contra aquél.

De manera que si bien la fiesta es, como he puesto de manifiesto anteriormente, medio primordial para reforzar la cohesión de la comunidad superando divisiones internas, puede también servir una función en cierta manera opuesta: mostrar e ilustrar simbólicamente realidades de división jerárquica, de visible separación; así como sacar a la luz pública y desarrollar un conflicto latente entre gobernantes y gobernados.

c) La imaginación y la creatividad populares, el sentido lúdico, constreñido por el rígido ritual de la fiesta mayor solsonina, se desborda en la organización y desarrollo del carnaval, recuperado desde hace ya algo más de doce años (1972). Un grupo de jóvenes tomó la iniciativa y, mediante una verdadera investigación etnográfica, recuperaron el carnaval de la memoria de algunas gentes de edad, tal como se hacía en la ciudad hasta los años de la República. Para la descripción etnográfica que sigue tomo como modelo el de 1979.

El llamado «dijous grass» (anterior al Miércoles de Ceniza), los jóvenes más directamente vinculados a la organización del carnaval se reúnen para cenar en Cal Pitxerada, una de las fondas más populares de la ciudad. Es tradición comer aquello que en la próxima Cuaresma está prohibido: carne de cerdo, embutidos, etc. Después de este denominado «sopar dels music» (cena de los músicos), estos últimos salen

por las calles de Solsona tocando ritmos de música «sorda» (pachanguera), en la que destaca la popular y local ensalada de ritmos llamada «bufi», en honor de quien transmitió a las nuevas generaciones los ritmos del carnaval antiguo, por tradición oral. La ronda o «cercavila» de música sorda anuncia el comienzo de las fiestas de carnaval. Antiguamente, grupos de jóvenes iban por fábricas y talleres *invitando* a la gente a que abandonase su trabajo y se incorporase a la fiesta que comenzaba; para disuadir a los más remisos llevaban cestos con ceniza, que tiraban sobre sus cabezas si se resistían a cumplir con la norma festiva.

El viernes, en la Plaza Mayor, se organiza un populachero «Ball de la Patacada», con dos músicos que tocan un acordeón y una batería; durante el baile se sirven «torrades d'all i oli», sardinas asadas, etc. Se recuperan todas aquellas costumbres y elementos *tradicionales* que se consideran más populares; no importa sean vulgares o poco acordes con las circunstancias actuales. En realidad, toda esta recuperación del antiguo carnaval ha sido primariamente un gesto romántico.

El sábado, en la misma Plaza Mayor, se organiza un «mercado de carnaval» o anti-mercado, pues en él se trata de imaginar alguna cosa que suponga una inversión o contradicción de los básicos principios del intercambio comercial guiado por la búsqueda de un beneficio. Por la tarde tiene lugar la primera «baixada dels gegants», desde la plaza del Camp a la Plaza Mayor, a través de la calle principal de la ciudad. La comparsaría acompaña al «Ayuntamiento» o autoridades del carnaval; el signo distintivo de su cargo es la cebolla que llevan colgando del cuello, para simbolizar el hecho de ser «els de la seva», expresión catalana que metafóricamente hace referencia al arraigado escepticismo popular respecto a las intenciones altruistas de quienes ejercen un cargo público. La comparsaría carnavalesca es una réplica-inversión de la que sale a la calle en ocasión de la fiesta mayor: «gegants» de carnaval *versus* «gegants» serios, «ball de bastons» bailado por chicas con disfraces infantiles en vez de ser niños, una nueva pareja de «gegants boigos» (locos) de facciones grotescas, etc. Igualmente, el propio «baixar» y «pujar» de la comparsaría replica el característico ritual de la fiesta mayor. En la Plaza Mayor, un representante del «Ayuntamiento» carnavalesco anuncia al público cuáles son los festejos organizados para estos días de fiesta, y desea a todos que se diviertan adecuadamente. La comitiva de *autoridades* vuelve entonces a su punto de partida, de nuevo acompañados por toda la comparsaría, en torno a la cual corren, saltan y bailan los jóvenes con entusiasmo. Por la noche, baile de carnaval, en el que este año de 1979 se celebró la boda del «gegant boig» con la «geganta boja», recién incorporada al conjunto de comparsas.

El domingo es el día culminante del carnaval «solsoní». Por la mañana se organiza una animada «cercavila» por las calles de la ciudad, una «tronada», el «ball dels nuvis» y un almuerzo al que invita la comisión organizadora. A mediodía, de nuevo las autoridades del carnaval bajan por la calle del Castell, Plaza Mayor y Portal del Pont, con toda la comparsaría y la gente bailando y saltando a su alrededor. Van a recibir con todos los honores al séquito del «Carnestoltes», que llega por la carretera de Manresa, acompañado de colorista conjunto de carrozas; se le da la bienvenida y se le hace entrega solemne de las llaves de la ciudad (29). A continuación, autoridades del carnaval, comitiva del «Carnestoltes», comparsaría y conjunto de carrozas entran por el Portal del Pont hasta la Plaza Mayor. Allí, uno de los acompañantes del «Carnestoltes» lee al público congregado el «Sermón de Carnaval», en el que, con estilo irónico, jocoso a veces, metafórico, se comentan los acontecimientos re-

(29) Se recibe al Carnestoltes en el Portal del Pont, fuera de las murallas de la ciudad, en el mismo lugar en que es recibida una de las procesiones de los «castells» y pueblos de la comarca cuando se organizan las plegarias por la lluvia. (Vide, apartado 2.4.2.)

cientes de la vida local y nacional y se urge al Consistorio municipal a solucionar los problemas que más importan al público: mejora de servicios públicos, de calles y plazas, etc. Con su sermón, el «Carnestoltes» se convierte en portavoz del pueblo, de los ciudadanos comunes, frente a unas autoridades que aparecen encastilladas en su torre de marfil y alejadas del verdadero sentir popular. Es la representación simbólica de la conciencia del pueblo, concreción del conjunto de normas morales que son fundamento de la comunidad local, convertidas en defensa y argumento del pueblo frente a la real-supuesta arbitrariedad del poder constituido. He aquí cómo indirectamente un ritual de inversión, de réplica lúdica y burlesca, puede tener una importante funcionalidad integradora, afianzadora de los básicos fundamentos morales de la comunidad. Por encima de aquellas personas que eventualmente puedan ejercer la formal representación de la comunidad, de intereses clasistas o estamentales, el puritanismo religioso, etc., la comunidad se afirma como tal, como ideal de convivencia, solidaridad e igualitarismo, superando todo aquello que la divide y antagoniza en el devenir cotidiano. Como ejemplo basten los párrafos con los que comienza el sermón del carnaval de 1935, cuya estructura básica, e incluso párrafos enteros, emulan y replican los que se han leído en los últimos años después de la reinstauración.

*Del vinyet i de Solsona
veniu aquí una estona
veniu tots, homes i dones,
casades, viudes i minyones,
els beatos i els taboles,
de la dreta i de l'esquerra,
els del café del Jalmar
i els de l'Acció Popular.
Els Carlins i del café Esport
i fins de cal Sala i tot.*

*Tan el xic com el més gran
com el savi i l'ignorant
el gandul i el treballador
la clase mitja i el senyor.
Veniu tots sense distinció
a escoltar el meu sermó.*

En el sermón de 1973, el ideal de integración se manifiesta en la voluntad expresa de superar incluso los propios límites locales, reflejo sin duda de nuevas circunstancias históricas y también del hecho de la atracción que ejerce el nuevo carnaval sobre gentes de fuera de la ciudad.

*Solsonins, vinyatans,
tots els que sou aquí
o venen pel camí.
Els de fora la Provincia
els de fora la Ciutat*

*els de fora la Regió
els de fora la Nació
vos saludem com sempre
amb molta satisfacció.*

Sin embargo, es significativa la reiteración de la palabra «fora» (fuera), que deja bien claros y explícitos los límites de la comunidad local, quiénes pertenecen a la misma y quiénes son ajenos, forasteros.

Una vez leído el sermón, los «gegants» bailan en la plaza rodeados de una eufórica multitud, jóvenes en su mayor parte, y a continuación recorren las calles de la ciudad seguidos de toda la comparsaría. Por la tarde del domingo, en diversas plazuelas repartidas por la ciudad, se bailan las «contradançes», una sátira de los bailes de sociedad decimonónicos. Uno de los grupos baila las «contradançes serias» y el otro las «contradançes boiges», mientras dos señores de edad reparten caramelos con prodigalidad entre el público que las contempla.

El lunes de carnaval, en un local cerrado, se organiza un espectáculo cómico-vodvilés con números y entremeses que satirizan hechos, personajes y acontecimientos locales y nacionales. El espectáculo es básicamente en catalán; sin embargo, es muy significativo observar que cuando la sátira se relaciona con hechos-personajes de la radio y televisión, o en la representación de una zarzuela, se cambia al castellano o se alterna intencionalmente el uso de ambas lenguas. De esta manera se marcan los límites entre dos mundos diversos, a veces enfrentados, la fragmentación de la experiencia cotidiana: los mensajes recibidos a través de los medios de comunicación (entonces aún exclusivamente en castellano) y las relaciones familiares e interpersonales en el entorno local-regional, en las que se usa el catalán primordialmente. Recuperando la tradición a la que hacen referencia los conocidos versos: «el dimarts de carnaval / els fadrins de Solsona pels carrers van / donen figues, coca i vi blanc», la mañana del martes un grupo de jóvenes recorren la ciudad, acompañados de fanfarria festiva, ofreciendo a los vecinos esos tres productos a los que hace referencia el popular verso. Por la tarde se organiza una fiesta infantil de disfraces.

El miércoles de carnaval, Miércoles de Ceniza en el calendario católico, finaliza la fiesta; se entra en la Cuaresma. Por la noche tiene lugar el entierro del «Carnestoltes», símbolo de la fiesta; una «cercavila» de la orquesta y la comparsa del carnaval precede a la formación de la comitiva del entierro, que con orden y solemnidad se desplaza desde el Portal del Pont hasta la Plaça del Camp, a través del centro de la ciudad. Sobre unas angarillas que llevan cuatro personajes vestidos con trajes de luto y sombrero de copa es transportado el muñeco de paja y cartón que representa al «Carnestoltes», obra de un artista local que tomó como modelo para este año a un popular personaje de la ciudad, quien, por cierto, ocupa un lugar de preferencia en la comitiva del entierro de su «doble», llevando en la mano un velón encendido, como las demás personas que forman parte de la comitiva *oficial*. Arriba, en la Plaça del Camp, la principal autoridad del carnaval se encarga de encender solemnemente una hoguera, a la que es arrojado el muñeco representación del «Carnestoltes», con angarillas incluidas. Mientras arde y explotan algunos petardos colocados dentro de la carcasa se oyen gemidos y lamentos. Sigue un espectacular castillo de fuegos artificiales y la apertura del testamento que nombra a quien será «hereu del Carnestoltes», receptor de toda su herencia, consistente en donativos ofrecidos por los comerciantes de la ciudad, así como alguna que otra deuda que ha contraído con ellos. El carnaval termina con una apoteósica «baixada dels gegants» por la calle mayor, acompañados de toda la comparsa y grupos de jóvenes que saltan y bailan a su alrededor incansablemente, tratando de alargar el tiempo festivo. El carnaval llega a su fin con la retirada de los «gegants» y demás comparsa de las calles de la ciudad.

El carnaval de Solsona es una réplica/inversión de la fiesta mayor, en sus formas y en los contenidos o mensajes metafórico-simbólicos que resultan más sobresalientes: bajada/subida de la comparsa, rol ritual prominente de las autoridades locales, «contradances», etc. De alguna manera, nos encontramos ante una ritual-simbólica rebelión frente a los poderes constituidos: Iglesia, Ayuntamiento, élite local, etc. Los aludidos así lo entienden y tratan de obstaculizar la celebración del mismo, lo boicotean con su ausencia de los actos festivos, organizan novenas de desagravio ante tanto escándalo e irreverencia, o a través de la Asociación de Padres de Familia programan para estos días excursiones a Barcelona, a ver la Pasión de Cervera, etc.; así mantienen a sus hijos alejados de la ciudad durante la celebración del carnaval. Mis informantes comentan que así como la fiesta mayor ha sido siempre seria, más bien propia de la gente mayor, el carnaval es la fiesta de los jóvenes,

más *popular* que la primera. Si la fiesta mayor supone un esfuerzo de integración jerárquica de la comunidad, el carnaval promueve o predica una integración igualitaria y antijerárquica.

d) «La Patum» de Berga (Berguedà) (13.547 h., 1981) es un ejemplo sobresaliente de cómo una fiesta puede estar íntimamente vinculada al afianzamiento y desarrollo de una sólida identidad local. En torno a esta tradición, de orígenes que a pesar de los esfuerzos de historiadores locales y regionales permanecen aún en indefinido tiempo mítico, se ha construido y afianzado un *nosotros* que se manifiesta activo y potente en todas las esferas de la vida local, aparte del propio espacio-tiempo festivo. Así lo reconoce explícitamente Armengou (1973, pág. 81): «“La Patum” ha sido no solamente una creación de Berga, sino también un instrumento eficaz para la perpetuación del espíritu “berguedà”... “La Patum” ha ayudado a Berga a mantenerse berguedana... Escuela y forja de “berguedans”...» Y el conferenciante que afirma: «“La Patum” es algo nuestro; mientras se haga “la Patum”, Berga será Berga»; es decir, una comunidad con su propio perfil, netamente diferenciada de otras villas o ciudades vecinas, con una personalidad propia. La fiesta, la tradición revivida cada año, es el preciado talismán que mantiene en pie el *ethos* comunitario. Paso a hacer detallada descripción etnográfica de los aspectos más destacados de la fiesta de «la Patum».

Unos días antes de la Ascensión, en torno a Sant Marc habitualmente, el Consistorio en pleno se reúne para acordar formalmente la celebración de las fiestas de «la Patum» en las fechas del Corpus que se aproximan, dejando constancia en acta de la decisión tomada. El mismo día se acuerda la concesión de diplomas y medallas a los «patumaires» más antiguos y destacados. Cumplido este requisito formal, el alcalde convoca el día de la Ascensión a los «cap de colla» (30) para que manifiesten su compromiso de organizar y ejecutar los respectivos «entremeses» de «la Patum» de acuerdo a la tradición. El compromiso se celebra y da a conocer al pueblo cuando, al punto del mediodía, la orquesta toca el «Ball de l'Aliga» frente a las puertas de la Casa de la Ciutat (Ayuntamiento). A continuación, el anuncio de que ciertamente habrá fiestas de «la Patum» se extiende por toda la ciudad. El «Tabaler» recorre las calles percutiendo su voluminoso «Tabal», seguido de espontánea comitiva de chiquillos que saltan y gritan eufóricos. En su bando da instrucciones a los vecinos para que con su colaboración las fiestas resulten más lucidas y dignas. La tradición local asegura que este día de la Ascensión el sonido entrañable del «Tabal», unido tan íntimamente a las experiencias de niñez, es escuchado por todos los «berguedans» dispersos por los confines del Globo. Nos lo asegura un grupo de vecinos.

«Hay gente incluso, y eso está probado, que se encontraban en América o se encontraban en Barcelona, ¡y al punto de las doce han puesto la oreja en tierra y han oído el “Tabal”! Quiere decir que es una cosa que la llevas dentro. Puedes tener muchas penas o muchas alegrías, pero en ese momento cualquier “berguedà” se siente “berguedà” [no importa la distancia que le separe de su ciudad natal, o quizá cuanto más larga sea esa distancia más

(30) De cada entremés y grupo de comparsas se encarga una determinada «colla», con miembros de *status* específico según los casos: solteros, casados, jóvenes, tradición familiar, etcétera. El más antiguo (años de «servicio») del grupo ejerce el honorífico cargo del «cap de colla», elige a aquellos que con él se encargarán ese año de ejecutar el entremés correspondiente, siempre respetando derechos adquiridos y de antigüedad. El «cap de colla» hace de intermediario-compromisario entre los «patumaires» y la autoridad municipal, responsable última de la organización y financiación de la fiesta.

acentuado será el sentimiento de nostalgia, la íntima revivificación de la personal berguedanidad.]»

(Berga, Berguedà, 40-62, Vc.)

Aquellos que se encuentran fuera comienzan a pensar en la manera en que podrán asegurar su presencia en Berga durante los días que se aproximan, en torno a su familia y amigos de infancia. El joven que se encuentra haciendo el servicio militar solicita a sus superiores permiso para abandonar el cuartel los días del Corpus, y a conseguirlo ayudan los buenos oficios del alcalde, que escribe cartas de recomendación a las diversas unidades, avaladas casi siempre por el coronel que manda la guarnición militar de la ciudad. Todos los hijos de Berga quieren estar esos días en su ciudad natal, para renovar ritualmente su compromiso y sentimiento de berguedanidad.

Los «patumaires» miembros de las diferentes «colles» se reúnen el domingo antes de Corpus en la plaza de Viladomat para ensayar los diversos «salts» y entremeses, al tiempo que prueban la calidad de los «fuets» (petardos y artificios de pólvora) adquiridos para las comparsas que los usan; a este ensayo general asisten numerosos vecinos que ovacionan y dan ánimo a los «patumaires». De manera que, como me comentaba un informante, entre unas cosas y otras, un mes antes y un mes después de Corpus, en Berga no hay otra preocupación ni otro tema de conversación que aquello que gira en torno a «la Patum», que se aproxima o ha acabado de celebrarse. Los prolegómenos de la fiesta se viven con intensidad creciente a medida que se acercan las fechas señaladas.

El sagrado tiempo festivo se abre al mediodía de la víspera de Corpus, cuando el Tabaler sale del Ayuntamiento para recorrer las calles de la ciudad acompañado de la orquesta y los cuatro «gegants». El profundo redoble del «Tabal»: «pa-tum», «pa-tum», «pa-tum», en esta tradicional «passada» (pasacalles), anuncia a los vecinos el comienzo de las fiestas. Al atardecer, de nuevo el «Tabaler» con su «Tabal», «Guites», «Maces», «Gegants Vells» y banda de música salen a la plaza de Sant Pere (31). Las comparsas recorren las calles de la ciudad en medio del fragor de la petardería y la euforia de numerosos jóvenes que saltan y bailan en torno a ellas, con entusiasmo que va *in crescendo* a medida que avanza el ritual. Esta primera salida de la comparsaría se hace para agasajar a las autoridades locales, civiles, eclesiásticas y militares, ejecutándose un «salt de Patum» frente al domicilio de cada una de ellas. El ritual «patumaire» acaba con sendos «tiraboles», uno en la plaza de Sant Joan y otro en la plaza de Sant Pere, a ambos extremos de la calle Mayor. En el «tirabol» todas las comparsas saltan y bailan a la vez, las «Guites» y las «Maces» quemando pólvora y haciendo explotar sus «fuets», en medio de la multitud que llena la plaza y lúdicamente se expone a un ritual baño de pólvora y fuego, ataviados con típicos motivos «patumaires» (32).

El día de Corpus se celebra una solemne misa mayor en la iglesia parroquial, a la que asisten en lugares preferentes las autoridades municipales, los administradores representantes de los cuatro barrios y la comparsaría de «la Patum». A la salida de la misa tenía lugar la procesión de Corpus por las calles de la ciudad, pero hace unos veinte años que se suprimió ante el escaso entusiasmo que este acto religioso des-

(31) Primordial espacio festivo, junto a la calle Mayor y la plaza de Sant Joan, forman las arterias y el corazón del cotidiano latir ciudadano. En un ángulo de la plaza de Sant Pere está la Casa de la Ciutat (Ayuntamiento) y en el otro la Iglesia Parroquial.

(32) Pañuelos verdes y rojos al cuello con adornos relativos a la Patum, sombreros de ala ancha y caída para protegerse del fuego que expulsan los «fuets», camisa y pantalones resistentes, calzado adecuado para saltar y bailar cómodamente («espardenyets»), etc.

pertaba entre los vecinos. En la actualidad, a la salida de misa mayor se ejecuta una incompleta «Patum de lluiment», de lucimiento, a diferenciar de la *auténtica*, que ha de ser por la noche, con «salt de Plens» y «tirabol» incluidos. «Ballades» de sardanas, concierto en el asilo de ancianos, concurso de «colles sardanistes», atracciones de feria comunes a todas las fiestas, etc., llenan el programa del resto del día. Y a la caída de la tarde comienza la más importante de las representaciones completas de «la Patum».

Cada comparsa o grupo de comparsas dramatiza su entremés, baile o salto respectivo en medio de la plaza de Sant Pere, abarrotada de público y «patumaires» ansiosos de participar en el ritual culminante de la fiesta mayor (33).

1) Salen en primer lugar «els Turcs i els Cavallets»; jóvenes cabalgando rudimentarias carcasas de cartón escenifican un ritual batalla entre moros y cristianos que, lógicamente, acaba con la victoria de los últimos sobre los primeros.

2) «Salt de Maces». Un grupo de diablos convenientemente caracterizados, con careta, cuernos y cola, enarbolando extrañas lanzas que son soporte de un par de «fuets» y de un pequeño tambor con unos objetos en su interior que lo hacen sonar al moverlo, recorren la plaza arriba y abajo saltando de manera un tanto al desgaire mientras dura el fuego de sus «fuets». Al explotar, éstos caen al suelo uno detrás de otro, momento que aprovechan San Miguel y el ángel acompañante para rematarlos con sus lanzas. Es una elemental escenificación de la lucha entre los ángeles y los demonios.

3) Las populares «Guites», la «Guita Grossa» y la «Guita Xica o Boja», exóticos monstruos infernales, mitad dragón, mitad mula de carga, persiguen por la plaza a los jóvenes «patumaires» tratando de quemarles con los «fuets», que simulan fuego saliendo de sus fauces. Parte tradicional del lúdico ritual son los continuados intentos de sorprender a los mirones que se colocan detrás de la barandilla de piedra que cierra la plaza por el lado de la iglesia, creyendo estar a salvo de los ataques de las «Guites».

4) La comparsa del águila imperial coronada, símbolo de las libertades e independencia de la ciudad, ejecuta un solemne y ceremonioso «Ball de l'Aliga» que acompañan los «patumaires» que abarrotan la plaza cuando es apropiado hacerlo.

5) Los «Nans Vells» y los «Nans Nous» ejecutan sus respectivos bailes acompañados, como las demás comparsas, de unos acordes musicales específicos, tocados por la orquesta situada sobre una tarima en un extremo de la plaza.

6) Siguen los gigantes, «Gegants Vells» y «Gegants Nous», quienes bailan sus respectivos bailes en medio de la plaza, rodeados por entusiastas «patumaires» que emulan y arropan a sus *totems* festivos.

7) Y así llegamos al clímax del ritual de «la Patum»; los espectadores que la presencian desde los balcones, ventanas y barandilla contienen el aliento por unos segundos; los «patumaires», en medio de la plaza, excitados, se preparan para recibir el baño de fuego y pólvora. Al apagarse las luces de la plaza hacen su espectacular entrada los «PLENS» (34), danzando al ritmo frenético de una música embriagado-

(33) «Patumaire», en su sentido más general, es sinónimo de «berguedà»: todo aquel que hace, vive o participa en la Patum de una u otra manera; pero más específicamente se da este nombre a los miembros de las «colles» que llevan y hacen bailar comparsas.

(34) Los «Plens», o demonios «plens de foc», llevan un traje especial de tejido rojo y verde, resistente al fuego, y una careta de cartón y escayola, decorada con los mismos colores, y coronada por cornamenta de hierro a la que se atan los «fuets». Para protegerse del fuego que ellos mismos producen y de la explosión final de los «fuets» recubren su cabeza y parte superior del dorso con abundante cantidad de una hierba especial que abunda en la comar-

ra. Los «fuets» colocados sobre la cornamenta y atados a la cola de los «Plens» expulsan ríos de fuego y pólvora sobre las cabezas de los jóvenes, quienes enlazados por sus antebrazos saltan y avanzan en sentido circular en torno al perímetro de la plaza, seguidos por los «Plens» con sus respectivos acompañantes. En algunos «salts de Plens» han llegado a participar hasta cuarenta y más diablos, de manera que la pequeña plaza aparece por unos segundos cual mar de fuego gravitando sobre las cabezas de la multitud que salta-baila en torno a los «Plens». El efecto dantesco del «salt de Plens» resulta acentuado al permanecer la plaza a oscuras, solamente iluminada por el fuego de los «fuets» que llevan sobre sí los diablos. El «salt de Plens» es, sin duda, el punto culminante del ritual «patumaire», su apoteosis indescriptible.

8) Como colofón, un nuevo «salt de Plens», acompañados ahora los diablos por el resto de la comparsa, en anárquico, frenético y exilarante «tirabol» o «finale» de este único y arcano ritual de fuego, música y color.

El domingo se repite prácticamente el mismo programa festivo descrito arriba para el jueves, pero ahora dedicado especialmente a los visitantes (forasteros), a quienes se invita a participar libremente en «la Patum» de este día, mientras de la misma deserten buen número de «berguedans». Es un intento ya declarado de al menos preservar «la Patum» del jueves de la desvirtuación que provoca la masiva participación de forasteros.

El viernes ha pasado a ser en estos últimos años día especialmente dedicado a los niños, que tienen la oportunidad de organizar y escenificar su propia y especial «Patum» infantil: de «lluiment» a la salida de misa mayor y completa con «Plens» y «tirabol» final por la tarde. «La Patum» infantil es de introducción reciente y, de alguna manera, ha venido a dar un cauce institucionalizado dentro de las fiestas del Corpus a las espontáneas representaciones de «salts patumaires» que, durante los días anteriores al Corpus, grupos de niños acostumbran a improvisar en sus respectivas calles y barrios. De paso se introduce a los niños de una manera más directa y efectiva en la fiesta y ritual «patumaire». Los «berguedans» están cada día más orgullosos de esta «Patum» infantil, al paso que crece su pesimismo respecto al futuro de «la Patum» de los adultos debido a la masiva intromisión de los forasteros.

El sábado, junto al tradicional pasacalles o «passada» de la orquesta por las calles de la ciudad, la misa presidida por los administradores, la imposición de títulos de honor y medallas a los «patumaires» distinguidos por acuerdo del Consistorio, sardanas, fuegos artificiales, etc., una parte de la comparsa «patumaire» pasa a rendir homenaje a los barrios de la ciudad en la persona de sus respectivos administradores (35). Frente a la casa de cada uno de ellos, en el balcón de la cual se exhibe la palma símbolo del honorífico cargo, se ejecutan diversos «salts de Patum». A continuación, los «patumaires» son invitados por la familia del respectivo administrador (su mujer es la administradora) a tomar unas copas y unos dulces dentro de su propia casa. De esta manera, «la Patum» sale por segunda y última vez de su primordial escenario (la plaza de Sant Pere), con el específico propósito de recorrer las calles y plazas de los diversos barrios tradicionales de la ciudad. También se ejecutan «salts de Patum» frente a los hospitales y casas de beneficencia de la ciudad, en homenaje a sus forzados moradores. Como ya apunté anteriormente, el domingo se repite el programa del jueves; la fiesta acaba con un nuevo apoteósico salto de «Plens» y es-

ca, llamada «vidalba». Cada «ple» lleva un acompañante que le guía y protege contra los posibles empujones de la muchedumbre frenética que salta-baila a su alrededor durante el «salt».

(35) En el apartado 3.1, c), expliqué en detalle cuál es la función de los administradores de los barrios en el desarrollo de las fiestas de la Patum, de manera que no lo repetiré de nuevo aquí.

pectacular «tirabol». Los «patumaires» se resisten a abandonar la plaza de Sant Pere, mientras las diversas comparsas lentamente son retiradas a los sótanos del Ayuntamiento, donde dormirán un largo sueño de trescientos sesenta y cinco días, hasta la próxima «Patum».

Una indefinida pero punzante nostalgia invade a los «berguedans», tristeza y alguna lágrima furtiva al comprobar que ha llegado el final de este lapso de tiempo sagrado que rompe la rutina de los días y las horas del largo año, el final de la magia festiva.

El exotismo y espectacularidad de los rituales festivos que tienen como escenario la plaza de Sant Pere atraen en los últimos años a miles de personas procedentes de toda la región catalana, convocadas por los medios de comunicación y la gran promoción que se ha hecho de estas fiestas desde los medios de animación cultural-política catalanista. Se ha pretendido convertir a la fiesta de «la Patum», junto a algunas otras de semejante arraigo histórico-popular, en pilar fundamental para la construcción de un conjunto tradicional-folklorico sustentador y dinamizador de la identidad catalana, forzando sus contenidos radical y específicamente locales. En una interpretación-manipulación de evidentes contenidos políticos, se trata de mostrar la riqueza y variedad del folklore «nacional» mediante el uso y abuso propagandístico de fiestas destacadas como ésta de «la Patum», la Processó de Verges (Baix Empordà), el carnaval de Vilanova i la Geltrú (Garraf), la Festa del Pí de Centelles (Osona), etc. Pero los «berguedans» no comparten esta interpretación del significado de su fiesta: la Patum no es una fiesta catalana, sino específicamente berguedana; es un importante matiz de enfoque de la cuestión. Los «berguedans» se resisten a la expropiación, a la expoliación de una fiesta y un ritual que, ante todo, cumple la función de afirmar su identidad berguedana (36). En la masiva invasión de forasteros durante los días de la fiesta, que no conocen ni saben respetar las reglas del ritual, que se acercan a la misma como si se tratase de carnavalesco o exótico espectáculo, los vecinos barruntan un peligro de adulteración y desvirtuación del sentido profundo de la fiesta como ritual de afirmación berguedana. De manera que se observa en los últimos años la existencia de una tensión notable entre los «patumaires» respecto a aquellos grupos de forasteros que pretenden participar en los saltos de la comparsa en la plaza de Sant Pere.

«La Patum» significa mucho para Berga, ciertamente; importa la preservación de un ritual que ha mostrado ser eficaz instrumento de cohesión e integración, simbólica y también sociológica, de la comunidad. Usaré las propias palabras de uno de mis informantes y las del autor de una monografía sobre la fiesta.

«Al momento de hacer “la Patum” todos son “patumaires” y “berguedans” igual, no hay diferencias, ni ideologías...; se va a hacer “la Patum” y basta.»

«[En la fiesta] reencontramos a los pasados y nos reencontramos los

(36) El tema se ha convertido en una de las claves de la realidad local, e incluso de la política municipal. En su programa electoral, la candidatura que resultaría vencedora en las elecciones municipales de 1979 dedica al tema un apartado especial («la Patum es nuestra, salvémosla»), en el que se proponen una serie de medidas prácticas para frenar el proceso de masificación y desvirtuación de la fiesta, la invasión de forasteros y la paralela deserción de algunos «berguedans» de la plaza de Sant Pere. La propuesta electoral acaba con estas palabras: «Si llegase este caso (desaparición o definitiva desvirtuación de la fiesta de la Patum), nuestra ciudad podrá ser más pequeña o más grande, más o menos culta, poco o muy industriosa, pero lo que se puede afirmar es que ya no sería nunca más Berga.» Un interesante apunte adicional sobre esta cuestión lo ofrezco en el apartado 2.3, págs. 100-101.

vivientes, dispersos durante el año por estos mundos de Dios o separados por ideologías distintas. Y en ella presentimos los que vendrán. Es la fiesta de la *unaninidad berguedana*.»

(J. Armengou, 1973, pág. 81.)

Así se entiende el enérgico rechazo popular a los intentos de grupos políticos relacionados con el movimiento de la Assamblea de Catalunya para convertir «la Patum» de 1978 en manifestación política de rechazo al Gobierno y de afirmación catalanista. Esto se plasmó, entre otras cosas, en un manifiesto del grupo local de la Assamblea que llevaba este encabezamiento: «La Assamblea de Berga no quiere política en “la Patum”.» Y es que como «berguedans», antes que catalanistas, comprendían y compartían el ideal de la fiesta como superadora de divisiones, disputas, ideologías enfrentadas, etc. «En Berga tenemos cuatro días de “Patum” y trescientos sesenta y uno de política o de otra cosa...; pero cuando es “Patum” es “Patum”, y allí no se habla de otra cosa.» La introducción de consideraciones políticas partidistas supondría el final de la fiesta como ritual de la «unaninidad berguedana», usando las mismas palabras de Armengou, él mismo radical catalanista, aparte de irreductible «berguedà».

Ahora bien, ciertamente a través de la fiesta se hace también *política*, pero se trata de acciones simbólicas dentro del propio contexto ritual. Así, por ejemplo, cuando los «berguedans» echan en cara a sus vecinos de La Vallan que solamente quieran exhibir su berguedanidad cuando se trata de participar en «la Patum» de la plaza de Sant Pere, mientras se resisten a que su término sea anexionado por el municipio de Berga (lo que eventualmente ha ocurrido ya). O cuando en una de las salidas de la comarsería «patumaire» por las calles de la ciudad los portadores de la «Guita» intentan alcanzar con el fuego de sus «fuets» la bandera española que cuelga del balcón de la casa-cuartel de la Guardia Civil, o hacen explotar ruidosamente numerosos petardos en el patio del cuartel. Son acciones ritual-simbólicas con evidentes significados políticos implícitos, pero que no se salen de las reglas y el contexto del propio ritual, no resultan extrañas o ajenas al mismo, como ocurriría si se intenta convertir la fiesta en una directa y explícita manifestación de protesta política.

En la fiesta se ritualiza el ideal de superación de las desigualdades entre los vecinos, de armonía e integración de las partes (barrios, etnias) en el todo comunitario. Es un ideal y también una realidad sociológica relativa; destaca en «la Patum» su capacidad para integrar a los castellano-hablantes, un buen número de los cuales participa portando comparsas y ejecutando alguno de los entremeses; esto les ayuda a sentirse «berguedans», a manifestar su deseo de formar parte de la comunidad local en la que se han establecido.

Otra cosa son los forasteros que vienen a la ciudad exclusivamente en ocasión de las fiestas: «“La Patum” es una fiesta muy nuestra, no nos gusta que vengan los forasteros...; los forasteros en “la Patum” nos molestan.» «La Patum», como primordial ritual de manifestación-afirmación de berguedanidad, no necesita, sino que en gran manera excluye, la presencia de un público pasivo ajeno a los significados implícitos en el mismo. Más aún la presencia en el centro de la plaza de Sant Pere de individuos que intentan participar sin conocer las reglas del juego (37).

(37) A estos forasteros iban sin duda dirigidos los pasquines didáctico-concienciadores repartidos por la ciudad durante la fiesta de 1979. (Vide, apartado 2.3, págs. 100-101.) Y sendas pancartas, colocadas en lugares bien visibles, que rezaban: «La Patum es més que una festa», «Respectem la Patum, respectem Berga».

Como ritual comunitario, la fiesta tiene su propio e insustituible espacio y tiempo: la plaza de Sant Pere y el día de Corpus. Solamente en casos muy excepcionales está justificado el que «la Patum» salga fuera de esos límites espaciales y temporales: en ocasión de la visita de alguna personalidad muy importante a la ciudad de Berga (38), para celebrar el final de guerras, pestes o desastres naturales, o bien en honor de la Mare de Déu de Queralt, cuando la imagen es bajada de su santuario en la montaña para visitar la ciudad (tradicionalmente, cada cincuenta años). Entonces la escenificación de «la Patum» se convierte en el máximo don con el que la ciudad agasaja a sus huéspedes de honor, tal como manifiesta este informante: «representa que “la Patum” es lo mejor que tienen los “berguedans” para ofrecer a sus invitados».

«La Patum» es el símbolo más querido de los berguedanes, lo sagrado por excelencia (en el sentido durkheimiano del concepto) para la comunidad como tal. Y es así porque está tan íntimamente ligada a la experiencia individual y comunitaria, «es una cosa que es del pueblo», «lo llevas en la sangre... es como una droga», «es como la leche que mamas del pecho de la madre», «durante todo el año no esperas más que a que llegue “la Patum”», cito a mis informantes. En cada casa berguedana, junto a una imagen de la Mare de Déu de Queralt, sin duda nos encontraremos con algún objeto de la fiesta de «la Patum»: una careta de los «Plens», un pañuelo «patumaire», una fotografía del abuelo, del padre o del niño con su traje o disfraz «patumaire», etc. Las analogías, metáforas, dichos relacionados con personajes o comparsas de «la Patum» se encuentran por docenas en el habla local y comarcal: «A Berga Patum i mam, els pagesos a la barana i els berguedans a la bogeria»; «Tres al cul, sis al cap, els de Berga ja han petat»; «Paga la Geganta!»; «Tens més barra que la Guita», etc. Resultaría prolijo analizar todos los demás caminos por los que la fiesta permea la vida local y sustenta la predicación de la arraigada identidad local, pues ciertamente se trata de un caso de una excepcional riqueza en este sentido. Espero que con lo dicho hasta aquí haya quedado suficientemente mostrado a los lectores.

e) Un ritual religioso-festivo de formas que contrastan con las de «la Patum» de Berga, pero al fin y al cabo con contenidos directamente comparables en lo que se refiere a la dinamización-sustentación de una identidad local, es el de la procesión y representación de la Pasión de Jesucristo que tiene lugar al aire libre, el día del Jueves Santo, en Verges (Baix Empordà) (1.231 h., 1981). Ritual de origen religioso, ligado directamente a la liturgia católica, se ha convertido en medio primordial de afirmación de la comunidad local como tal; ha sido apropiado por el pueblo. E incluso es presentado como uno de los ejemplos más prominentes del folklore tradicional catalán, debido sobre todo a la exótica y arcana «Dansa de la Mort» que se escenifica en el desarrollo de la procesión.

El tiempo ritual-festivo se reduce a la tarde del Jueves Santo, aunque existen algunos prolegómenos que será interesante destacar. Desde un mes antes de la fecha señalada comienzan los preparativos y ensayos de la representación teatral que habrá de hacerse en la plaza de la villa, así como los trabajos de organización, que corren

(38) Así, por ejemplo, en honor de Alfonso XIII, cuando visitó la ciudad. También en honor de Franco, siendo jefe del Estado, aunque en esta última ocasión hubo numerosas disidencias y defecciones de «patumaires» debido a las connotaciones polémicas de su figura. De esta última experiencia negativa, así como de aquella en la que los «patumaires» accedieron a representar la Patum en Barcelona, resultando un espectáculo pobre y anodino, fuera de su tiempo y espacio propios, numerosos «berguedans» han hecho firme propósito de no volver a sacar la Patum de su plaza de Sant Pere, ni de su tiempo de Corpus, a no ser en honor de la Mare de Déu de Queralt.

a cargo del Patronat de la Processó, formado por unos treinta vecinos. El lunes, martes y miércoles de la Semana Santa tienen lugar los ensayos generales sobre el escenario montado en la plaza, al aire libre, dirigidos por un director de escena, así como delegados que son responsables de cada una de las «escenas» en que se divide la representación. Si se contasen las personas que salen a escena, quienes colaboran detrás del telón, los participantes en la procesión, etc., resulta un número aproximado de quinientas personas, de todas las edades y condiciones, vecinos comunes del pueblo, lo cual supone casi la mitad del total (39). No puede haber ninguna duda sobre el hecho de que es la comunidad como un todo sin fisuras la que se moviliza para la ocasión; los vecinos son actores y protagonistas del ritual colectivo.

Los seis pasos e imágenes que salen en la procesión son llevados el miércoles a otras tantas calles-barrios, donde los vecinos colaboran con su trabajo y aportaciones materiales para limpiarlos y adornarlos con flores, dejándolos preparados para la procesión del jueves. Lógicamente, existe una cierta competencia entre las diversas calles-barrios, buscando que su respectivo paso o imagen destaque sobre los demás. El jueves por la tarde, la guardia de «manaies» (soldados romanos) recorre las calles de la villa ejecutando una serie de vistosos ejercicios marciales, pasan a recoger las imágenes y pasos distribuidos el día anterior entre los vecinos y los llevan a la iglesia, donde permanecerán hasta el momento de la procesión. A continuación se celebra una misa solemne a la que asisten también los «manaies» o guardia romana; las vecinas comentan a la salida sobre cuál de los pasos-imágenes ha quedado más bonito. Y a las diez de la noche, no importa la inclemencia de los elementos, comienza la representación de la Pasión y Muerte de Jesucristo, que durará hasta bien entrada la madrugada.

Sobre el escenario montado al aire libre, con la muralla como telón de fondo, se representan las principales escenas de la vida de Jesús: entrada en Jerusalén, conversión de la Samaritana, escena del Huerto de los Olivos, juicio en la casa de Pilatos, etcétera; seguidas con atención por los espectadores distribuidos por la plaza, en la actualidad un recinto semicerrado, y sentados en sillas por las que han de pagar una cierta cantidad. A medianoche comienza la procesión, que escenifica el camino de Jesús hasta el Calvario, un completo Viacrucis por las calles de la villa. Abren la marcha de la procesión los doce apóstoles; sigue la Samaritana con un nutrido séquito infantil; Jesús con la cruz a cuestas rodeado de los judíos, que le insultan y escarnecen; unos cien «manaies» que forman la guardia romana, y la escenificación de la «Dansa de la Mort». A continuación, los pasos e imágenes parroquiales escoltados por penitentes encapuchados o «perchoners» (algo así como el «servicio de orden») y, cerrando la procesión, cortejo de fieles haciendo luz con velas de cera. Se escenifican las diversas escenas relacionadas con el Viacrucis: tres caídas de Jesús, encuentro con su Madre, etc. Un coro local que sigue a la Verónica interpreta el *Stabat Mater* en varias ocasiones, ya determinadas, a lo largo del trayecto. Y mientras dura la procesión se escenifica el sobrecogedor cuadro de la «Dansa de la Mort». Siguiendo el sordo y monótono compás del tambor, cinco personajes vestidos con trajes que simulan un esqueleto humano, con todo detalle, representan simbólicamente la acción inexorable de la muerte y la fugacidad de la vida humana. Los vecinos del «carrer dels Cargols» añaden una pincelada de misterio y arcaísmo al ritual colocando sendas hileras de lamparitas de aceite a todo lo largo de la calle (40).

(39) El alto número de personas de unas mismas características que requiere alguna de las escenas o papeles en la procesión hace que sean bienvenidos jóvenes de otros pueblos que quieren colaborar. También participan, en papeles más sencillos sin texto, vecinos de Verges de familias inmigrantes castellano-hablantes.

(40) Las lamparitas están confeccionadas con cascarones de caracoles vaciados y rellenos

Al día siguiente, viernes, los niños representan su propia Pasión/procesión, si es que ese año han ensayado suficientemente la obra de la mano de sus maestros de escuela; de esta manera se familiarizan con un ritual en el que más adelante participarán plenamente.

Los participantes en la representación del jueves, es decir, prácticamente todo el pueblo, son invitados por el Patronat de la Processó a una colectiva «arrossada» en la misma plaza. En los últimos años se han ido incorporando a la escenificación de la procesión de Verges algunos vecinos pertenecientes a familias inmigrantes castellano-hablantes, lo que muestra, una vez más, la eficacia integradora de las fiestas-rituales colectivos, tanto en lo que se refiere a la propia gente nativa, superando disputas y divisiones internas surgidas en la vida cotidiana (41), como en relación a aquellas personas recién incorporadas a la comunidad. La función integradora y armonizadora del ritual colectivo es apreciada y defendida a ultranza por los vecinos, aunque no siempre este loable ideal simbólicamente realizado en el contexto festivo es congruente con la realidad cotidiana inmediatamente anterior y posterior. Claro que todo ideal, individual o colectivo, con mucha dificultad encuentra adecuada correspondencia en la práctica cotidiana. Lo cual no merma, sino al contrario, hace más necesario el mantenimiento y reafirmación recurrente del ideal de armonía, integración y confraternización comunitarias. Por encima de disputas políticas partidistas, rencillas personales o intereses enfrentados, los vecinos actúan unidos en la ritualización de ese ideal que no quiere morir, año tras año.

f) Un ejemplo muy semejante al anterior lo encontramos en Besalú (Garrotxa) (2.091 h., 1981). El día denominado «Divendres dels Dolors», la Venerable Congregación de la Mare de Déu del Dolors celebra su especial fiesta y procesión por las calles de la villa. En realidad, como comentaré más adelante, es todo el pueblo el que celebra su principal y original ritual de afirmación local, pues en eso ha cristalizado históricamente lo que comenzó siendo una procesión propia de la cofradía.

El programa de esta «fiesta mayor religiosa», así denominada localmente, es sencillo, conformado por actos de carácter religioso exclusivamente, al igual que el caso anterior de Verges. Por la mañana se celebran diversas misas en la iglesia parroquial, que cierran el programa de las rezadas a todo lo largo de la semana anterior a este Viernes de los Dolores en sufragio de las almas de aquellos «congregants» muertos durante el año, es decir, cualquier vecino que haya fallecido, pues prácticamente todos son miembros de la cofradía. Por la tarde se reza el especial Rosario «de corona» (de siete misterios, los siete dolores de la Virgen), y al final del mismo, en el presbiterio de la iglesia, tienen lugar los rituales «de entrada» y «de sortida» de los nuevos «congregants» («rites de passage»). A continuación sale la solemne procesión por las calles de la villa. El orden ritual de esta procesión que dramatiza la Pasión y Muerte de Jesús es el siguiente:

- Monaguillos con cruz y sendos cirios de acompañamiento (42).
- Los «estrafems» (o «manaies», que es también el nombre que reciben en las

de aceite, y una pequeña mecha que arde lentamente durante el tiempo que tarda en pasar la procesión. De aquí le viene el nombre de «carrer dels Gargols» a la calle.

(41) En relación a la representación de este año, 1980, ha sido muy comentado en el pueblo el hecho de que a pesar de los conflictos surgidos entre la familia de quien hace el papel de Virgen María y quien hace el de Jesús, alcalde del pueblo recién elegido, ambos representaron sus respectivos papeles con el más convincente realismo, sin que se notase en absoluto su mutua animadversión en la vida cotidiana.

(42) Antes de la Guerra Civil, la cruz que abría la procesión llevaba incorporada en su relicario un trozo de la Veracreu, por lo que era muy apreciada en el entorno comarcal por

- procesiones de Verges, Banyoles y Girona), guardia romana compuesta por un capitán y doce soldados que desfilan marcialmente.
- Los siete «misteris» u objetos material-simbólicos ligados a la crucifixión de Jesús. En la actualidad, estos siete «misteris» son llevados por niños que han hecho la primera comunión ese mismo año y que han pasado a ser nuevos «congregants».
 - Encarnación viviente de Jesucristo con la cruz a cuestas y cortejo de seis judíos que llevan en sus manos los diversos instrumentos necesarios para llevar a cabo la crucifixión del reo.
 - Niño con cruz de mano y adulto con corneta que anuncian con repetitiva fórmula ritual el motivo de la procesión: «Record i memòria de la Passió de Nostre Senyor Déu Jesucrist», seguido de toque de corneta.
 - Las tres Marías, descalzas y con la cara tapada; según la tradición, han de ser mujeres solteras las que hagan el papel.
 - Un pesado Santo Cristo portado por tres varones.
 - El gran paso procesional de la Mare de Déu dels Dolors, que antiguamente era llevado a hombros por los miembros de la Junta de la Congregación y en la actualidad son los vecinos comunes quienes lo llevan, en sentido rotativo, un año los de una calle y el siguiente los de otra diferente.
 - Delante del paso de la Mare de Déu dels Dolors va el «Prior» o «Paborde» de la Congregación (cofradía), con séquito de siete «comisaris» acompañándole; lleva el pendón o bandera de la cofradía, de aquí que también reciba el nombre de «pendonista».
 - El grupo de doce apóstoles, acompañados de la orquesta, que en lugares determinados del recorrido cantan una especial versión de la Salve, de la que los «besaluencs» hablan con orgullo por ser algo exclusivo.
 - Sigue el público en general; algunas personas descalzas en cumplimiento de particular «prometença». Vecinos vestidos con trajes de penitentes o «vesta» forman un singular «servicio de orden» procesional; son los «arregleradors».

La mayor parte de los papeles de esta dramática representación colectiva local son dados en competencia entre los vecinos(as) de la villa. Un rol que conlleva prestigio es, sin duda, el de Jesucristo llevando a hombros la pesada cruz; antiguamente era concedido de forma vitalicia, e incluso pasaba después de padre a hijo primogénito, pero la tradición se ha roto en este aspecto. Para desempeñar el lucido papel de «estrafem» o «manaie» compiten los más jóvenes, en especial en lo que se refiere al rol de capitán. Los siete «misteris» debían llevarlos «gente que estaba bien con Dios»; en la actualidad se ha elegido un criterio menos problemático: los llevan aquellos niños que hayan hecho recientemente su primera comunión. Los roles de las «tres Marías» son entregados por «prometença», si la hay; tradicionalmente son mujeres solteras, a las cuales más adelante en la procesión de Corpus se les cedía el honor de llevar el pendón de las chicas solteras. Los vecinos con voz más privilegiada se unen al coro de los apóstoles para cantar la Salve; buena parte de éstos son hoy miembros del famoso grupo coral «Les Veus de Besalú». Las personas que, habiendo hecho «prometença», no han podido dar cumplimiento a la misma por falta de roles a repartir en la procesión pueden esperar al año siguiente o bien cumplirla yendo descalzos entre el público. Otras personas prometen llevar el hábito de la cofradía durante todo el año, «de Dolors a Dolors», etc. Ahora bien, sin duda, el rol

su «virtut» contra endemoniamentos. Pero en los primeros días de la guerra-revolución de 1936 fue profanada y tirada al río; la que se saca en la actualidad es una copia de metal.

de mayor prestigio, y que exigía en otros tiempos un importante derroche ritual de quien lo desempeñaba, pues era quien pagaba los gastos de la procesión, es el de «PRIOR» («paborde» o también «pendonista»). De manera que eran tradicionalmente miembros de familias ricas locales quienes solicitaban de la Junta de la Congregación ejercer el cargo. Si existía «prometença» se daba preferencia al individuo que la había hecho; es de suponer que antes de hacer tal promesa había evaluado cuidadosamente cuáles eran sus posibilidades materiales para pagar los gastos de la procesión. En la actualidad, los miembros de la Junta ofrecen el rol a algún vecino que crean lo merezca por alguna razón especial, y es la Congregación la que paga los gastos en su totalidad, sobre todo si la persona elegida no dispone de suficientes medios económicos (43). De manera que, como apuntan mis informantes, «hoy la cosa se presta más a quedarte en casa y que sean ellos los que vengan a ofrecértelo». El Prior paga, pues, por sí mismo o en nombre de la Congregación, los gastos de la orquesta y los de su propio séquito de «comisaris», al predicador especial que viene para la ocasión y los gastos del refrigerio: buñuelos, «tortell», vino dulce y champán, etc., al que son invitadas todas aquellas personas que han hecho algún papel o trabajo en la organización de la procesión. Cuando el Prior pagaba todos estos gastos de su propio bolsillo invitaba en su casa; ahora que paga la Congregación el refrigerio se celebra en las escuelas públicas de la villa.

A cambio de este importante desembolso monetario, el Prior gozaba y goza de notables deferencias simbólico-rituales en el desarrollo del colectivo drama. Confirmado en el rol por la Junta de la Congregación, el Prior tiene derecho a elegir su propia cohorte de «comisaris», siete; habitualmente los elige entre sus amigos, miembros de la quinta o vecinos de calle. El mismo Viernes de los Dolores por la mañana, el Prior del año pasado, acompañado de la orquesta, lleva el pendón o bandera de la cofradía desde la iglesia parroquial de Sant Vicenç, donde se guarda y custodia, hasta la casa particular de quien le sucede en el cargo («li entrega el mando», en expresión local). El nuevo Prior recibe el emblema símbolo del cargo y lo coloca en el balcón de su casa, a la vista de todos los vecinos, hasta que llega el momento de la procesión. Llegada la hora, la guardia de «estrafems» va en primer lugar a la Casa de la Vila a recoger a las autoridades locales y, a continuación, a la casa particular del Prior; entonces la comitiva en pleno se traslada hasta la iglesia parroquial, desde donde sale la procesión.

En la comitiva procesional, el Prior, portando el estandarte de la cofradía, ocupa el lugar preferente anteriormente reseñado, escoltado por sus siete «comisaris». Finalizada la procesión, de nuevo es acompañado a su casa por la orquesta y guardia de «estrafems», y vuelve a colocar el pendón en el balcón o ventana. Desde allí ha de dirigir la palabra a los vecinos, que poco a poco han ido congregándose frente a la casa. Se trata de un discurso o panegírico de la Mare de Déu del Dolors en el que se la ensalza por las gracias que con tanta generosidad ha derramado y derrama sobre la comunidad, los vecinos y él mismo, al haberle permitido cumplir con su «prometença» de desempeñar el cargo; loa de esta «nuestra querida fiesta y tradición», mantenida año tras año, etc. El discurso del Prior es subrayado con aplausos y vítores de parte de los vecinos: «Visca la Mare de Déu del Dolors!», «Visca, Visca!» (44). Finalmente, por la noche, presidirá el refrigerio por él mismo ofrecido

(43) Suele ofrecérsele el papel a algún «congregante» (cofrade) de avanzada edad, como homenaje o atención a su vejez. En cualquier caso, es un gran honor que halagaría a cualquier besaluenc y, por lo tanto, difícil de rechazar si no es por una razón importante.

(44) Cuentan mis informantes que en alguna ocasión el Prior se emociona de tal manera que es incapaz de pronunciar una palabra delante de sus convecinos, siendo, no obstante, aplaudido con calor y pronunciados los vítores de rigor a la Mare de Déu dels Dolors; en

a los participantes en la procesión, acompañado de sus «comisaris», bien sea en su propia casa o en los locales escolares.

De la Congregación o cofradía de los Dolores son «congregants» prácticamente todos los vecinos de la villa, quienes por propia iniciativa («¡quiero ser congregante, que también lo es fulano!») o por iniciativa de sus padres, se apuntaron después de la realización de la primera comunión. Hecha la solicitud formal, el aspirante a cofrade ha de participar en un colectivo «rite de passage» en el presbiterio de la iglesia, al que los vecinos se refieren con la expresión «entrar de congregant». Al postulante se le deja después todo un año para que *reflexione*, hasta la siguiente fiesta de los Dolores (tiempo liminal). Entonces tendrá que volver a subir al presbiterio de la iglesia en compañía de los demás postulantes para la realización del segundo acto de este peculiar rito de transición, con lo que ya «sortirà de congregant», pasará a ser cofrade con todos los derechos y prerrogativas (45). Y se le entregan los atributos de tal: libro de la cofradía, especial rosario «de corona», hábito de los Dolores (si lo desea), escapularios de la Mare de Déu dels Dolors, recordatorios y un «diploma de congregant».

La cofradía y la procesión se financian con las aportaciones voluntarias de los vecinos, pues en esto ha derivado lo que en otro tiempo debieron ser cuotas fijas. Por lo demás, de celebración propia de la cofradía ha pasado a ser la más importante de las fiestas o celebraciones locales, aquella ocasión en la que todos los «fills de Besalú» se congregan en torno a sus familiares y vecinos salvando distancias y obligaciones, por importantes que ambas sean. El ritual de la procesión del Viernes de Dolores es hoy primordial condensador simbólico del ser «besaluenc», hecho recalado por los vecinos cuando manifiestan con orgullo que tanto los «estrafems» como la Salve, y en definitiva la procesión misma, es algo único y propio de Besalú, «que no se conoce igual en ningún otro pueblo vecino». O al referirse al hecho de ser este día, y no el de la Pascua u otro cualquiera, cuando los «besaluencs» acuden masivamente al confesionario, y al presbiterio después para recibir la comunión; un buen número de ellos es la única ocasión anual en la que comulgan.

Cada año por esta fiesta se edita un programa en el que, entre otras cosas, queda constancia de aquellos «congregants» muertos durante el año, así como de los niños(as) que «entren» o «sorten» de congregantes. Los congregantes difuntos tienen derecho a una misa rezada que paga la cofradía. La ceremonia descrita líneas atrás ciertamente puede tomarse como verdadero rito de transición a la mayoría de edad dentro de la comunidad besaluenca, tanto como por su más explícito significado de entrada dentro de la cofradía. Tanto la condición de hermano de la cofradía como los atributos entregados en ocasión de la «sortida» de congregante o cofrade son conservados por los «besaluencs» durante toda su vida. Son muchos los vecinos, mujeres principalmente, que hacen «prometences» a la Mare de Déu dels Dolors, y una de las más comunes era y es llevar puesto el hábito de la cofradía durante todo un año («de Dolors a Dolors»), o bien llevar el rosario que perteneció al marido o hijo(a) difuntos durante la procesión del Viernes de Dolores, mientras camina descalza, o simplemente como señal de luto.

algún caso ha de ser algún hijo o nieto quien salga en su lugar para disculparlo frente a los vecinos que esperan.

(45) Nótese la semántica de los conceptos usados: *entrar* en el tiempo de transición, *salir* de ese período liminal convertido en *congregante*, ya con todos los deberes-derechos de tal.

Comentario. Recapitulación

No por casualidad han resultado ser las fiestas de villas y pequeñas ciudades capitales de comarca las elegidas para aportar etnografía significativa a este apartado en el que se desarrolla el tema de la identidad local en relación a las fiestas-rituales colectivos. En estas compactas comunidades locales, que lo son tanto desde el punto de vista del hábitat como en perspectiva histórica, la red de relaciones sociales es notablemente densa y la convivencia comunitaria más intensa. Son villas-ciudades con una trayectoria histórica remarcable y continuada, cuya demografía no ha sufrido, incluso en estas últimas décadas, fuertes altibajos. Factores que sin poder considerarse necesarios o suficientes son, sin embargo, importantes y relevantes en la configuración de una comunidad local sólidamente afianzada. La fiesta expresa y dinamiza esa previa realidad sociológica. En uno de los extremos de un ideal *continuum*, nos encontramos con un tipo de comunidades locales que es característico de amplias áreas de la «Catalunya Vella», la parroquia-«poble». En los apartados 2.1 y 2.2 tuve ocasión de analizar en profundidad este tipo de comunidades locales, llegando a la conclusión de su relativa fragilidad como tales, su débil integración y baja densidad socioestructural, lo que sin duda guarda relación con varias circunstancias: la gran dispersión del hábitat, la inexistencia de bienes-intereses comunes, la solidez de las unidades casales que forman la comunidad parroquial, las altas proporciones de familias masoveras sujetas a una relativamente alta movilidad espacial, etc. En el otro extremo nos encontramos con la gran ciudad, donde predominan las relaciones impersonales debido a su volumen poblacional. Y las ciudades que han crecido desmesuradamente en las últimas décadas o han sufrido violentos altibajos demográficos, circunstancias no muy favorables para la conformación de una comunidad consolidada y una trama convivencial densa. Mi hipótesis es pues que será en estas villas-ciudades intermedias (entre 2.000 y 15.000 h.), con una trayectoria histórica remarcable y una relativa estabilidad demográfica, donde más a menudo nos encontraremos con sólidas y bien integradas comunidades locales. Y por lo tanto con las fiestas más destacadas que reflejan-dinamizan esa realidad sociológica. Pero es evidente que toda regla y toda regularidad observada tiene excepciones, y a veces clamorosas, de manera que quede la hipótesis en tentativa, significativa regularidad de cierta consistencia. Al fin y al cabo, la cohesión y consistencia, la elevación de un amorfo agregado de personas a la categoría de comunidad efectiva, depende básicamente de la manifiesta voluntad y acción de quienes la conforman, y no es algo vinculado por necesidad a unas determinadas condiciones históricas, materiales o ecológicas.

Profundizando en el análisis de la fiesta como estrategia ritual-simbólica mediante la que se predica, refuerza y trasciende lo social, me ha parecido que como punto de partida puede ser interesante hacer un análisis formal de la fiesta en sí. El cuadro-gráfico de la página siguiente quizá ayude a aprehender más directa y fácilmente la que, en mi opinión, es común estructura formal de las fiestas anteriormente descritas, y es de esperar que también de una proporción significativa de ejemplos de fiestas de otras áreas geográficas diferentes de la catalana. He usado terminología propia de una partitura musical por encontrar que es una analogía estimulante para el análisis de la fiesta como progresión ritual, rasgo que destaca a primera vista. La fiesta, cualquier ritual colectivo, necesita de un espacio apropiado, un escenario que permita una eficaz dramatización. En las fiestas descritas anteriormente, el conjunto urbano del pueblo o ciudad, el casco urbano, es escenario de la fiesta local en el sentido más amplio. No obstante, dentro del mismo observamos que existen espacios más reducidos y localizados donde se dramatizan las partes más significativas del

TIEMPO FESTIVO/RITUAL
(SAGRADO)

OBERTURA

«Crida»-pregón.
Tañido de campanas.
«Cercavila»-pasacalles.
Salida de los «gegants» a la calle.

FINALE

«Baixada» final de los «gegants».
Castillo de fuegos artificiales.
Entierro del Carnestoltes.
Final de la procesión-desfile.

ALLEGRO

Rituales comunitarios en el templo parroquial, la plaza y la calle mayor.

Bailes en torno a los «totems» locales: «gegants», comparsas, etc.

Visita-«besamans» a la imagen del Patrón(a).

PRELUDIO

Limpieza-adorno del espacio festivo: calle plaza, templo.

Ensayo de los rituales festivos.

Puesta a punto de la comparsaría.

Tareas de organización-administración de la fiesta.

ADAGIO

«Tornaboda»-comensalidad.

«Resopor»-recena.

Retirada de la comparsaría de las calles.

Desmantelamiento del «escenario» festivo.

ritual festivo: el tempo parroquial, la plaza y la calle mayor, espacios «nobles, públicos, sagrados», corazón y arterias del cotidiano latir comunitario (46).

La dignificación y señalización del espacio festivo es tarea comunitaria previa e ineludible antes de la apertura del tiempo festivo. En la «crida» o pregón municipal con el que se anuncia a los vecinos la celebración de los festejos (*b*, *d*) se solicita explícitamente la colaboración de éstos para que limpien calles y plazas, restauren fachadas, coloquen banderas y «domasos» en ventanas y balcones, etc. Por su parte, el Ayuntamiento o la comisión festera se encargarán de engalanar y dignificar los principales espacios públicos. El escenario está a punto y puede comenzar la representación del drama ritual-festivo. El mismo pregón municipal, el tañido de las campanas de la iglesia o catedral, el pasacalles alegre de la orquesta y la comparsa, etc., señalan inequívocamente la *obertura* del tiempo festivo. Quienes no respetan la sacralidad del mismo se exponen a sufrir la censura o simbólico castigo de la comunidad (por ejemplo, cuando en *c* los jóvenes del pueblo arrojan ceniza sobre quienes se resisten a cerrar talleres y lugares de trabajo).

Durante el tiempo festivo-ritual, los vecinos rompen con la rutina cotidiana, conviven y comparten su ocio con mayor intensidad que nunca. Rebotan alegría, buena voluntad y esa íntima plenitud que proporciona el saberse parte de una comunidad, de una realidad supraindividual que los arropa y protege de alguna manera. Los vecinos celebran su unidad participando en los rituales comunitarios que tienen lugar en los espacios públicos a los que ya he aludido anteriormente, bailando-saltando en torno a sus comparsas o *totems* profanos o religiosos (ambos igualmente *sagrados*, en el sentido amplio del concepto), en la obligada visita de cortesía a la virgen o patrono local, uniéndose a las procesiones o desfiles festivos por las calles del pueblo. Los vecinos se convierten en actores y protagonistas del drama que expresa y refuerza su básica unidad y cohesión interna.

Claro que también en el desarrollo de estos rituales comunitarios se reflejan jerarquías, separaciones verticales y horizontales, divisiones faccionales; se reflejan, se dramatizan y, en última instancia, *se trascienden*. Porque éste es, en efecto, el aspecto clave de los rituales festivos comunitarios, la superación de todo aquello que divide y enfrenta a los vecinos en el devenir cotidiano, la disolución de barreras separadoras y la difuminación de tensiones interindividuales o intergrupales, la exaltación de los valores de la convivencia y la solidaridad comunitarias. La fiesta predica e inculca un *IDEAL de integración, armonía y confraternización*; idealiza y sacraliza aquello que fundamenta el vivir comunitario, año tras año. La reafirmación de este común ideal es tanto más necesaria cuando la realidad cotidiana muestra la permanencia de tensiones, divisiones, conflictos y antagonismos entre los vecinos. Por encima de esas realidades prosaicas, negativas, los vecinos manifiestan su firme voluntad de no dejar morir el ideal de confraternización colectiva.

En la fiesta se predica un ideal de convivencia comunitaria y, ciertamente, se practica con intensidad, al menos durante el sacralizado tiempo festivo. Todos los hijos del pueblo quieren estar presentes estos días en su pueblo o ciudad, las familias se reúnen y celebran su más íntima unión dentro de la comunidad local, los grupos de amigos y aquellos del mismo grupo de edad renuevan lazos de amistad y solidaridad mutua. El ritual festivo no cabe duda que es medio eficaz para la intensificación de la comunicación interindividual e intergrupales: se salta en torno a los «ge-gants» en grupos de amigos, se va a visitar a la virgen-patrón en su camarín en grupos familiares o de amigos también, ¡se come y se bebe con todo el mundo! Cuando se presiente el final del tiempo festivo se busca la intensificación de la comunicación,

(46) C. LISÓN TOLOSANA, 1983, págs. 60-61.

se intenta alargar el mismo, perpetuar la magia festiva, y es entonces cuando se alcanza el clímax, la apoteosis final del ritual.

El «finale» viene también ritualmente marcado en estas fiestas comunitarias: «tornaboda», «baixada» final de los «gegants» por la calle mayor, castillo de fuegos artificiales, etc. La retirada de la comparsa de las calles, después de haberlas ocupado y transitado durante días, cierra definitivamente el tiempo festivo. Los *totems* locales pasan a reposar en su lugar de retiro hasta el próximo año, la próxima fiesta mayor.

Analizo los mensajes y contenidos simbólicos prevalentes en el ritual festivo, su básica funcionalidad como instrumento eficaz de integración comunitaria y reforzamiento de una específica identidad local. Ahora bien, el ritual festivo no hace sino dramatizar-desarrollar-trascender realidades sociológicas. El ritual festivo goza de una sobresaliente flexibilidad, es plurisignificativo y, como tal, adecuado para la expresión de realidades contrapuestas mediante complejos procesos simbolizantes o metafóricos. Así, por ejemplo, el característico vaivén de la solidaridad al conflicto-competición, y viceversa (Vide, *b*, *c*, *e*), no hace sino reflejar contradictorios rasgos del cotidiano vivir comunitario y, en general, de las relaciones entre los humanos. La fiesta ofrece múltiples posibilidades de manipulación a grupos con intereses contrapuestos.

El ritual festivo marca los límites y define claramente lo interno de lo externo, quiénes pertenecen y no pertenecen a la comunidad (*d*, *e*, *f*), y a la vez su flexibilidad permite expresar de una manera inequívoca la voluntad de integración en la comunidad a aquellos que se encuentran en situaciones ambiguas o liminales respecto a la misma: residentes que no son nacidos dentro de los límites comunitarios, inmigrantes castellano-hablantes, etc. La fiesta es un cauce primordial, accesible y efectivo de integración en la comunidad local (47).

Para acabar, una nota que debería holgar, pero que quisiera dar para evitar malentendidos: la fiesta comunitaria es un *ritual colectivo*, como he venido reiterando una y otra vez, y secundariamente, además, un espectáculo. De manera que no es muy relevante evaluar la importancia de una determinada fiesta, en la perspectiva que aquí nos interesa, de acuerdo a su riqueza estética, como espectáculo en sí, sino por su eficacia para simbolizar aspectos claves de la estructura social y predicar ideales de convivencia comunitaria. En realidad, cualquiera de las fiestas locales que aquí he descrito resultaría un espectáculo pobre y anodino fuera de su particular contexto espacial-temporal, desgajadas de la comunidad que les da vida y sentido, significado. La fiesta comunitaria eleva a un nivel moral, sagrado, aquellas realidades clave de la estructura social. Las dramatiza, invierte y trasciende mediante la predicación de un ideal compartido: armonía, solidaridad y confraternización comunitarias. Las consideraciones estéticas son secundarias en este sentido, frente a las más relevantes desde la perspectiva antropológica. ¿Hasta qué punto una determinada fiesta cumple o no, con más o menos efectividad, la función arriba descrita? Esta es la pregunta clave que deberíamos plantearnos al analizar este tipo de rituales.

(47) Claro que en este proceso de integración a través de la fiesta pueden darse algunos malentendidos, como aquel al que hago referencia en el apartado 2.3, págs. 101-102, relacionado con la fiesta descrita en *d*). O la significativa anécdota del andaluz residente en Verges, quien en un bonito gesto, malentendido y censurado por los nativos del pueblo, arrancó a cantarle una sentida saeta a la Virgen, al pasar por debajo de la ventana de su casa. Algunos vergelitans-catalanes consideraron el gesto como insolencia y falta de respeto por la propia fiesta local.

3.3. "APLECS" Y ROMERIAS: LOS PUEBLOS CONFRATERNIZAN AL COBIJO DE ERMITAS Y SANTUARIOS

La etnografía presentada en el apartado anterior muestra a la comunidad local definiendo sus límites, su especificidad en relación a comunidades locales vecinas. El ritual festivo aparece como efectivo mediador en la superación de divisiones internas, desigualdades en riqueza y *status*, jerarquías, tensiones faccionales, etc. Periódicamente se afirma el ideal de unión, solidaridad y confraternización comunitarias.

Al hacer hincapié en su especificidad, en su cohesión interna, la comunidad local aparece de alguna manera en dialéctica oposición a otras comunidades locales de su entorno. Oposición que se hace necesario superar, trascender en la medida de lo posible, pues tampoco la comunidad local puede sobrevivir como unidad autosuficiente: forma parte de un mundo exterior complejo.

Las comunidades locales comparten y compiten por los recursos limitados de un determinado nicho ecológico (valle, comarca, etc.) y por las obligaciones y beneficios relacionados con la Administración estatal; son rivales en muchos aspectos y, alternativamente, tienen intereses en común. Es imprescindible encontrar un cauce de comunicación, organizar más o menos sofisticadamente la convivencia mutua a un nivel más inclusivo. Se trata ahora de hacer énfasis no en lo que nos diferencia y separa como miembros de diferentes comunidades locales, sino en aquello que nos une como partes de un mismo valle, comarca, nicho ecológico o entidad político-administrativa supralocal.

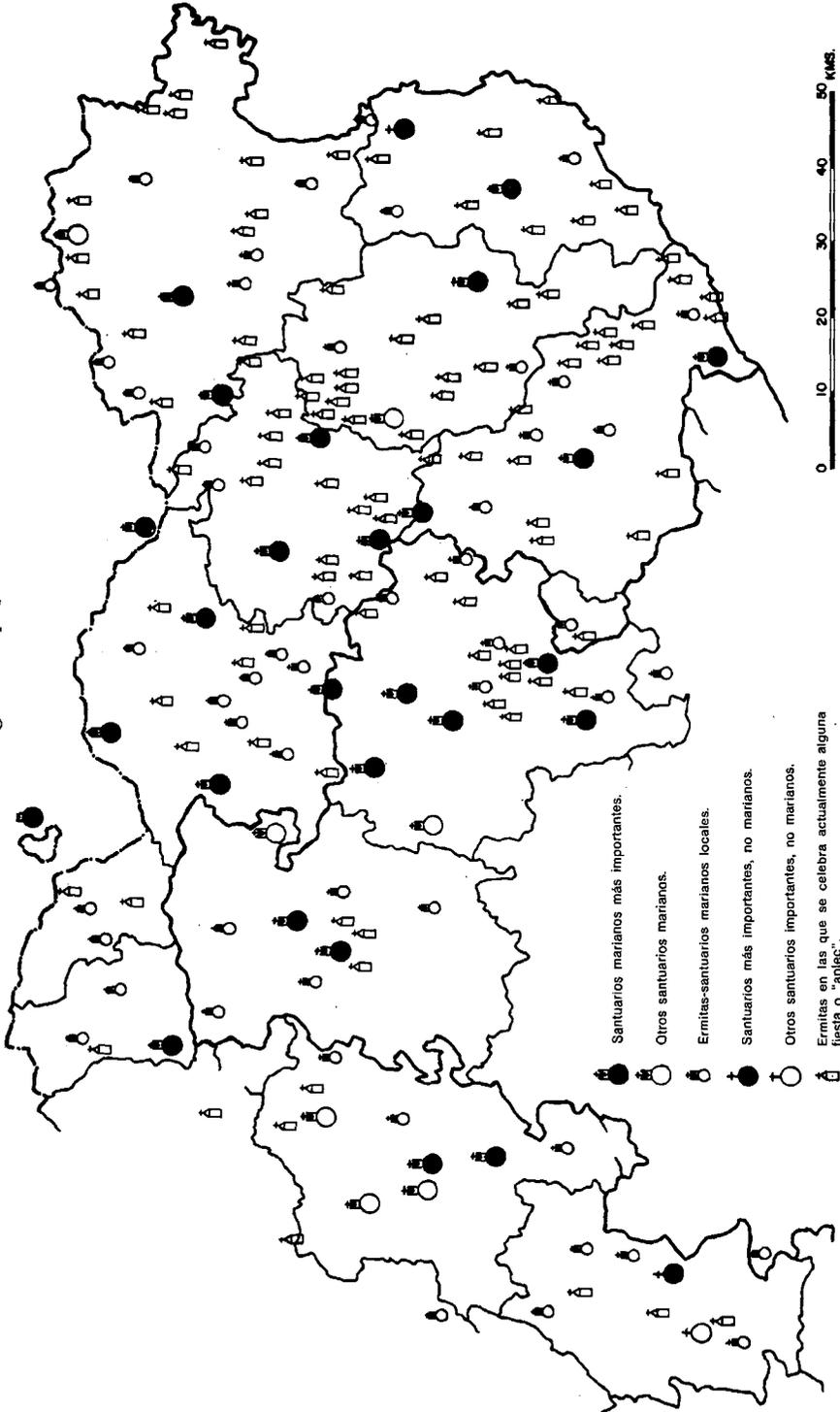
Las ermitas y los santuarios comarcales son espacios sagrados, y los santos-virgenes titulares símbolos en y a través de los cuales las comunidades locales trascienden sus especificidades y diferencias, donde confraternizan y manifiestan su identidad de intereses o aspiraciones en un nivel estructural superior. De nuevo, la religiosidad popular muestra su marcado carácter geográfico-ecológico (más nitidamente cuando se trata de ermitas y santuarios fuera del pueblo o villa). Así como una remarkable funcionalidad en la definición y dinamización de los grupos en cualquier nivel estructural.

La geografía comarcal catalana está salpicada de un gran número de ermitas y santuarios, generalmente situados en parajes privilegiados desde los que se divisan extraordinarios paisajes y panorámicas de la comarca, el valle o el término local. Escogidas atalayas y mirandas del entorno. La topografía religiosa es parangón de la geográfica.

En las páginas siguientes ofrezco sendos mapas que evidencian a primera vista otro hecho: la remarkable densidad del tejido religioso-popular de esta área, el gran número de lugares y ocasiones en las que las comunidades locales trascienden sus propios límites para relacionarse ritual-simbólicamente con otras vecinas. Un tejido imbricado, con múltiples superposiciones en lo que se refiere a áreas de influencia-atracción de cada ermita, santuario y «aplec».

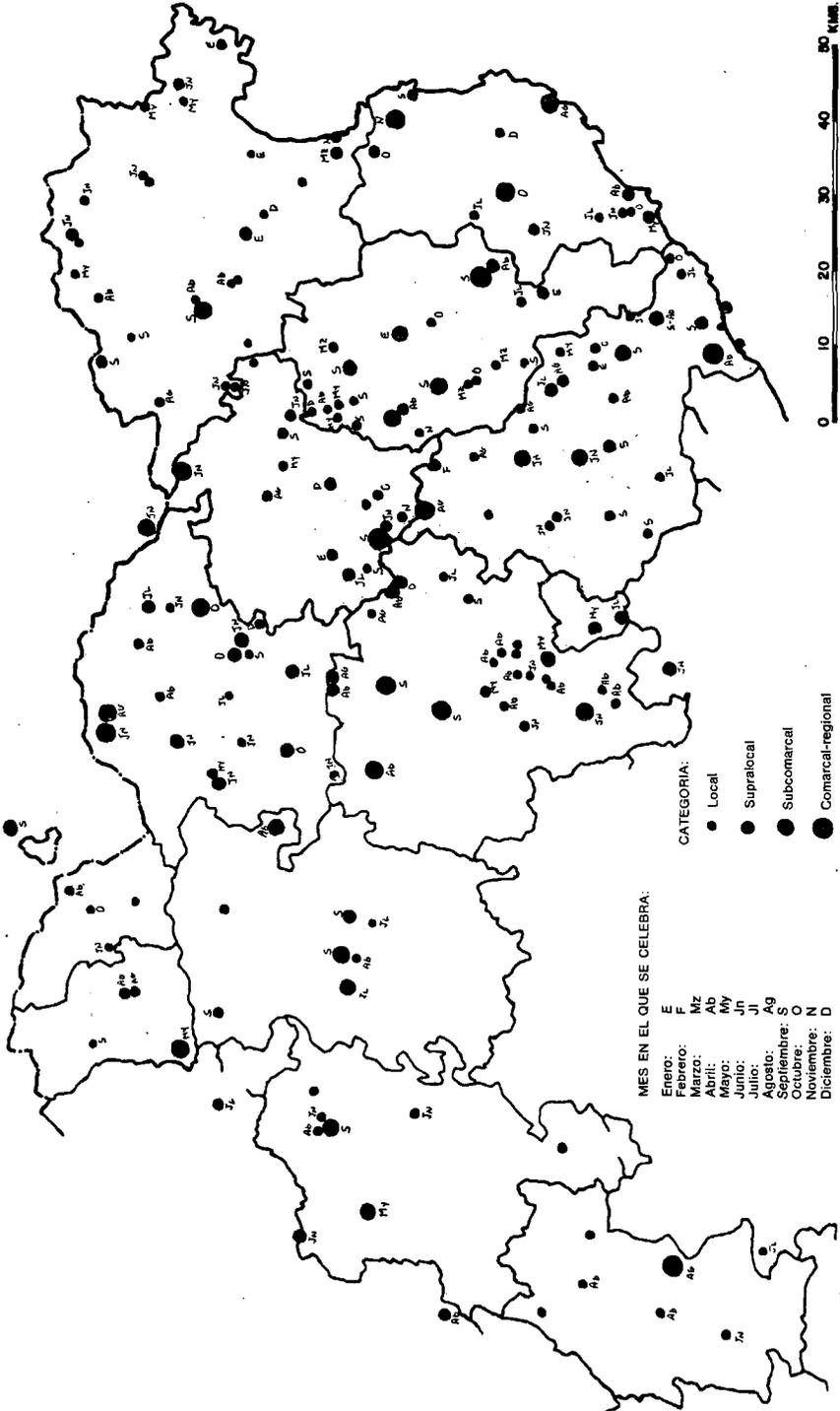
La densidad religioso-festiva es paralela a la socioeconómica; resultará sin duda esclarecedor comparar los dos mapas que ofrezco aquí con aquellos sobre mercados semanales y ferias anuales presentados en el apartado 2.4.1. El denso entramado de mercados semanales, ferias anuales, ermitas y santuarios supralocales, romerías-«aplecs» religioso-festivos, muestra de una manera rotunda cómo son sistemáticamente trascendidos los límites locales, a pesar de su solidez y consistencia evidente en otras circunstancias. Lo cual no hace sino dar una nueva y justa perspectiva a la etnografía presentada en el apartado anterior sobre fiestas y rituales afirmativos de identidades locales.

Religiosidad popular



FUENTE: Trabajo de campo. (Mapa de elaboración propia. Clasificación aproximada.)

«Aplecs» religiosos-festivos (1980-1983) (*)



FUENTE: Trabajo de campo. (Mapa de elaboración propia. Clasificación aproximada por radio de influencia-atracción.)

(*) Se excluyen los que son estrictamente «aplecs» sardamistas.

En el apartado 2.4.2 analicé de una manera sistemática, en relación a un caso concreto, cuáles son los pilares de la integración comarcal desde una perspectiva ritual-simbólica, así como algunos de los mecanismos que operan en los alternativos procesos de fusión/fisión al nivel de la comarca. En este apartado vuelvo sobre el tema, desde una perspectiva más global, enfatizando de nuevo la función mediadora del ritual y las celebraciones festivas supralocales en el proceso de trascendencia de los límites de la comunidad local.

3.3.1. Santuarios marianos. Ermitas

Si superponemos y comparamos estos dos mapas últimos con aquellos en los que se mostraban los mercados y ferias anuales que tienen lugar en estas comarcas, observaremos la dificultad de descubrir un dibujo de netos perfiles, una directa y sistemática correspondencia entre ambos tipos de aglutinantes: socioeconómicos y religioso-festivos. Incluso resulta difícil encontrar una correspondencia total y completa, haciendo una evaluación global de los datos ofrecidos en los cuatro mapas, con los diversos ámbitos de religación supralocales tal como se han definido y descrito en el capítulo segundo. En realidad, más allá de los habitualmente afianzados límites de las comunidades locales, es difícil observar un exacto paralelismo entre bien definidas áreas ecológico-territoriales (¿si es que existen de manera satisfactoria!) o entidades político-administrativas (valles, subcomarcas, comarcas, provincias, etc.) y áreas de influencia-atracción de mercados semanales y ferias anuales, o aquellas de ermitas, santuarios y «aplecs» que anualmente se celebran en ellos. No encontramos exactas y sistemáticas correspondencias, pero ¿sería lógico esperarlas, de cualquier manera? Por otra parte, las áreas de influencia-atracción de los diversos mercados, ferias, ermitas, santuarios, «aplecs», etc., se solapan e imbrican entre sí en numerosas ocasiones. La fiesta supralocal, comarcal, observaremos que predica ritual-simbólicamente *mensajes más abstractos, difusos e inconcretos que la fiesta local, de calle o barrio* (48). Esto es evidente en el característico y extendido «aplec» catalán, como tendremos ocasión de mostrar más adelante.

Sin embargo, pienso que sigue siendo válido y significativo poner las fiestas y rituales supralocales en relación con los ámbitos de interacción definidos en el capítulo anterior. Porque, en todo caso, las ermitas, santuarios y «aplecs» son focos de atracción para las gentes de diferentes comunidades locales; realidades y símbolos eficaces en la superación de los conflictos, tensiones y rivalidades que enfrentan a las unas con las otras. Según los casos, observaremos que se dibujan más o menos nítidamente valles, subcomarcas, comarcas, etc.

En los últimos años ha tenido lugar un sorprendente renacimiento de los tradicionales «aplecs» en ermitas y santuarios, a todo lo largo y ancho de la geografía catalana. Un buen número de ellos han sido recuperados del olvido; los que permanecían han visto aumentar el número de las personas que participan en ellos. El desarrollo de los medios de comunicación, la mejora de caminos y carreteras, facilita la participación de mayor cantidad de gente, y no solamente de los pueblos más cercanos a la ermita o santuario, sino también de otros alejados y no vinculados tradicionalmente a dichos espacios sagrados y celebraciones.

Por otra parte, cada vez se está haciendo más popular el periplo familiar y la excursión de grupo por las comarcas del interior siguiendo la ruta de los santuarios marianos, sin duda una estupenda manera de conocer incógnitos y espectaculares rin-

(48) C. LISÓN TOLOSANA, 1983, pág. 78, hace una observación coincidente.

IDENTIDADES EN MOVIMIENTO

cones de la geografía regional. Esta nueva manera popular de hacer turismo *religioso* lleva consigo el relativo desdibujamiento de los límites de las áreas de influencia-atracción tradicionales de los santuarios, de por sí ya difusamente definidas en algunos casos. Es un importante cambio de matiz en la función de estos centros religiosos como definidores dinamizadores de específicas unidades supralocales, aunque quizá en muchos casos esa función permanezca, junto al nuevo fenómeno sociológico descrito. Veamos, pues.

* * *

¿Con qué frecuencia y por qué motivos va la gente a los santuarios marianos comarcales? ¿Continúan éstos teniendo importancia en la vida, visión del mundo y acción práctica de las gentes de esta región? En el cuestionario sociológico aplicado en estas comarcas incluí varias preguntas relativas al número de veces que el entrevistado ha visitado un determinado santuario y las razones-circunstancias aproximadas por las que hizo esas visitas. El análisis de los resultados podrá ayudarnos a evaluar las respuestas posibles a los interrogantes arriba planteados.

TABLA 1

Número de veces que ha visitado el Santuario de... (supracomarcal) (49)

	<i>Catalanes</i>		<i>Castellanos</i>	
	N.º	%	N.º	%
Ninguna vez	71	24,1	55	51,9
Una sola vez	41	13,9	15	14,2
Dos veces	31	10,5	11	10,4
Tres veces	45	15,3	8	7,5
Más de tres veces	106	36,1	17	16,0

TABLA 1.1

Razones-circunstancias de la visita (dos)

	<i>Catalanes</i>		<i>Castellanos</i>	
	N.º	%	N.º	%
Visita de recreo simplemente	115	28,4	23	26,4
Visita familiar	118	29,1	31	35,6
En ocasión de la boda propia	3	0,7	3	3,4
Fiesta del santuario	60	14,8	8	9,2
Por «prometença» personal	35	8,6	4	4,6
Peregrinación colectiva	31	7,6	2	2,3
Reunión de grupo en santuario	20	4,9	1	1,1
Otros motivos	23	5,7	15	17,2

(49) En las comarcas de la Regió II (Girona) pregunté por el santuario de la Mare de Déu dels Angels; en las comarcas del Ripollès y Cerdanya, por el de la Mare de Déu de Núria; en el Solsonès, por el de la Mare de Déu del Miracle, y en la Segarra, por el de Sant Ramón. *Castellanos* quiere decir, lógicamente, aquellos entrevistados que son inmigrantes de otras regiones españolas asentados en Cataluña, o descendientes de primera generación que conservan el castellano como lengua principal.

TABLA 2

Número de veces que ha visitado el Santuario de...
(cualquier otro comarcal) (50)

	Catalanes		Castellanos	
	N.º	%	N.º	%
Ninguna vez	23	7,9	36	34,3
Una sola vez	49	16,8	16	15,2
Dos veces	44	15,1	17	16,2
Tres veces	36	12,3	8	7,6
Más de tres veces	140	47,9	28	26,7

TABLA 2.1

Principal razón o circunstancia (la más común)

	Catalanes		Castellanos	
	N.º	%	N.º	%
Visita de recreo simplemente	68	25,1	20	29,0
Visita familiar	56	20,7	15	21,7
En ocasión de la boda propia	8	3,0	1	1,4
Fiesta del santuario	51	18,8	17	24,6
Por «prometença» personal	25	9,2	5	7,2
Peregrinación colectiva	29	10,7	1	1,4
Reunión de grupo en santuario	18	6,6	3	4,3
Otros motivos	16	5,9	7	10,1

En relación al número de veces que los entrevistados dicen haber visitado cada uno de los tres santuarios por los que se les pregunta, se observa a simple vista la diferencia existente entre *castellanos* y *catalanes*, siendo estos últimos los que en mucho más altas proporciones los han visitado, diferencia lógica y comprensible. Sin embargo, en sí mismos, y teniendo en cuenta que una alta proporción de los emigrantes *castellanos* se han asentado muy recientemente en la región, los porcentajes referidos a éstos son altos. Lo que demuestra la eficacia de los símbolos-espacios sagrados relacionados con la religiosidad popular en la integración de aquellos individuos recién incorporados a la comunidad, local o comarcal. La comparación sistemática de los datos referidos a *castellanos* y *catalanes* no descubre nada importante o nuevo aparte de lo ya subrayado.

De manera que a partir de este momento voy a referirme exclusivamente a los resultados relacionados con la población nativa, catalano-hablante. La comparación de datos globales, sin separar los referidos a la población inmigrante, produciría distorsiones que creo han de evitarse. El santuario más visitado es, lógicamente, el más

(50) Habitualmente el más relevante de la comarca, y en su sustitución aquel que le sigue en importancia.

IDENTIDADES EN MOVIMIENTO

cercano, el comarcal: solamente un 7,9 por 100 declara no haber estado nunca en el mismo, mientras que el 47,9 por 100 dice haberlo visitado más de tres veces. Los porcentajes de frecuencia de visitas están bastante igualados en lo que se refiere al santuario supracomarcal y al regional (Montserrat), si tomamos los datos globalmente. Sin embargo, un análisis más detenido revela algún detalle interesante. Solamente un 13,9 por 100 de los entrevistados no ha estado nunca en Montserrat, mientras que el porcentaje se eleva a 24,1 por 100 en el caso del santuario supracomarcal. Para ambos santuarios es alto el porcentaje de los que dicen haberlos visitado más de tres veces: supracomarcal, 36,1 por 100; Montserrat, 31,0 por 100. En la comparación de estas cifras se muestra la importancia del santuario de Montserrat como foco de atracción regional. En cualquier caso, ha de destacarse que son porcentajes altos para cada uno de los santuarios sobre los que se ha preguntado, en los tres niveles estructurales considerados. Aunque de estos datos no podemos concluir nada definitivo sobre la evolución histórica del rol de los santuarios marianos en la región, mi opinión

TABLA 3

Número de veces que ha visitado el santuario de Montserrat (51)

	<i>Catalanes</i>		<i>Castellanos</i>	
	<i>N.º</i>	<i>%</i>	<i>N.º</i>	<i>%</i>
Ninguna vez	41	13,9	53	50,0
Una sola vez	67	22,8	22	20,8
Dos veces	46	15,6	16	15,1
Tres veces	49	16,7	8	7,5
Más de tres veces	91	31,0	7	6,6

TABLA 3.1

Razones-circunstancias de la visita a Montserrat (dos)

	<i>Catalanes</i>		<i>Castellanos</i>	
	<i>N.º</i>	<i>%</i>	<i>N.º</i>	<i>%</i>
Visita de recreo simplemente	117	26,5	36	42,9
Visita familiar	153	34,6	33	39,3
En ocasión de la boda propia	68	15,4	3	3,6
Fiesta del santuario	16	3,6	2	2,4
Por «promentença» personal	20	4,5	4	4,8
Peregrinación colectiva	23	5,2	1	1,2
Reunión de grupo en santuario	32	7,2	2	2,4
Otros motivos	13	2,9	3	3,6

(51) En el caso del santuario de Montserrat es quizá donde más significativo resulte hacer la diferenciación entre entrevistados catalano-parlantes (nativos) y castellano-parlantes (inmigrantes) no sólo en lo que se refiere al número de veces que lo han visitado, sino también en cuanto a las razones-circunstancias en que lo han hecho.

personal, intuición, es que en la actualidad es tanto o más importante que en cualquier época pretérita, y no sólo cuantitativamente, por el número de personas que los visita, sino incluso cualitativamente, en lo que se refiere a creencias y prácticas religiosas relacionadas con los mismos.

¿Por qué motivos-circunstancias va la gente a los santuarios marianos? Vaya por delante el reconocimiento de la limitación del cuestionario sociológico para la investigación de tan complejo problema, de manera que los datos estadísticos han de tomarse como muy genérica referencia. Sobresalen en los tres casos los porcentajes referidos a motivos generales y poco específicos: visita familiar-personal o de grupo por motivos de recreo o creencias religiosas en general. En relación a los santuarios supracomarcal y comarcal destacan los porcentajes de quienes dicen haber ido allí el día de la fiesta-«aplec» o en romería-peregrinación colectiva: 22,4 y 29,5 por 100, respectivamente. Por el muy concreto motivo de «prometences» personales declaran haber ido al santuario comarcal un 9,2 por 100, al supracomarcal un 8,6 por 100 y a Montserrat un 4,5 por 100. Respecto a Montserrat, es interesante y significativo fijarse en los porcentajes referidos a «reunión de grupo en el santuario» (7,2 por 100) y «en ocasión de la boda» (boda o viaje de novios) (15,4 por 100); porcentajes importantes teniendo en cuenta que se trata de comarcas no vecinas del santuario, en la mayor parte de los casos, y motivos muy específicos y puntuales. Es así sorprendente constatar hasta qué punto se pone en práctica el dicho popular extendido por las comarcas catalanas: «si vols ésser ben casat has de portar la dona a Montserrat» (si quieres estar/quedar bien casado, lleva la mujer a Montserrat). Es decir, ha de reafirmarse simbólicamente el lazo y compromiso matrimonial postrándose la pareja a los pies de la patrona de Cataluña. Montserrat era, tradicionalmente quizá más que en la actualidad, visita obligada, junto con Barcelona, para aquellas parejas que podían permitirse el lujo de organizar un viaje de novios (52).

Indirectamente, estos datos estadísticos ponen de relieve dos cuestiones importantes, que se reducen a una en realidad:

- a) Más que en ocasiones especiales y puntuales, la gente visita los santuarios marianos más importantes a todo lo largo del año.
- b) Entre las circunstancias-motivos por los que la gente se desplaza al santuario (en grupos familiares, normalmente) destacan los motivos personales, familiares, genéricamente religiosos.

En este contexto se hace evidente que el porcentaje de visitas a los santuarios marianos más importantes relacionadas con desplazamientos de la comunidad como tal (romería o peregrinación) es un porcentaje bajo. Pero se trata de dos realidades diferentes y complementarias; quizá la observación no sea muy relevante. En cualquier caso, es cierto que los desplazamientos colectivos tienen que ver en mayor número de ocasiones con ermitas locales o supralocales y santuarios marianos de menor importancia, de ámbito de influencia más reducido, como tendremos ocasión de constatar al evaluar la etnografía que presentaré en el siguiente apartado.

(52) El porcentaje de 15,4 por 100 de entrevistados que han ido a Montserrat en ocasión de su boda es referido al total; el resultado se ha de matizar, al alza, teniendo en cuenta que el 29,9 por 100 de los entrevistados son solteros.

3.3.2. "Aplecs" y romerías. Algunos ejemplos

Por las descripciones etnográficas que siguen en este apartado podrá observarse cómo las comunidades locales progresivamente trascienden sus fronteras para relacionarse ritual-simbólicamente con otras vecinas. En el proceso van perfilándose, aunque sea con una relativa nitidez, niveles estructurales de religación por encima de la comunidad local: el valle, la subcomarca, la comarca, la región.

Presentaré la etnografía recogida sobre «aplec» y romerías siguiendo este orden formal de progresiva trascendencia de los límites locales.

1) La comunidad local como un todo se desplaza hasta una ermita o capilla situada dentro del término, en la periferia del mismo. Se trata de un tipo de «aplec»-romería en el que es fundamentalmente la comunidad local la que afirma-dinamiza un ideal de «communitas», aunque en él eventualmente participarán gentes de pueblos vecinos o de la comarca (Viloví d'Onyar, Espolla).

2) De nuevo la comunidad local se desplaza como un todo, pero ahora fuera de los límites de su territorio, en romería hasta alguna ermita o santuario del valle o la comarca; de manera que entra en contacto con otras comunidades locales vecinas (Mollet d'Empordà, Sant Climent Sescebes).

3) Diversos pueblos conciertan subir al santuario común un día determinado del año para celebrar un «aplec»; se van perfilando valles, comarcas (Massarrúbies, Santa Caterina). Puede tratarse también de una serie de pueblos que tradicionalmente van en peregrinación anual a un determinado santuario de la comarca, pero en días diferentes (Els Angels, La Salut de Terrades). O bien, lo que es más común y característico, individuos, grupos, familias de toda una extensa área de atracción-influencia visitan o peregrinan al santuario comarcal-regional a lo largo de todo el año, y en especial los días de la fiesta-«aplec» del mismo, durante los meses de primavera y verano, etc. En este último sentido, el santuario, mariano por lo general, actúa como potente foco de atracción para un área extensa, pero de límites difusos, flexibles y abiertos.

4) Pueblos e individuos se relacionan a través de las fronteras estatales, netamente definidas, participando en la fiesta-«aplec» del santuario o ermita común (Sant Aniol d'Aguges, Mare de Déu del Coral).

5) Individuos, familias y grupos procedentes de todos los rincones de la región participan en «aplec» y «trobades» en Montserrat, indiscutible centro religioso y simbólico de Cataluña.

En este momento, una ojeada al mapa sobre «aplec» del apartado anterior ayudará a poner en un contexto general la etnografía sobre casos concretos que introduzco a continuación.

Etnografía

1.1) El 20 de julio, Santa Margarida, los vecinos de Viloví d'Onyar (La Selva, 1.810 h., 1981) van a la ermita de la santa para celebrar un «aplec» en su honor. El programa de actos es semejante al de la mayor parte de los «aplec» religioso-populares en Cataluña. Por la mañana se celebra misa en la ermita, al finalizar la cual se bailan unas sardanas. Más tarde, los vecinos se dispersan por los alrededores en grupos familiares o de amigos, para tomar el almuerzo. Al atar-

decer se celebra un nuevo oficio religioso, y a continuación se saca la imagen de la santa en procesión por los entornos de la ermita. Durante la procesión, los vecinos van cantando los «goigs» o particular himno en honor de Santa Margarita. El «aplec» concluye con una nueva sesión de sardanas (53).

1.2) El 25 de julio, Sant Jaume, los vecinos de Tuixén (Alt Urgell, 133 h., 1981) suben en romería a la ermita del santo, en el extremo nororiental del término, a medio camino de la aldea La Josa (en la actualidad anexionada al municipio). Después de la misa y el canto de los «goigs» del santo en la ermita, el Ayuntamiento invita a los participantes en el «aplec» a tomar un chocolate, coca y vino. A continuación, a los sonos de una pequeña orquesta contratada para la ocasión, los jóvenes se divierten bailando, también los no tan jóvenes. Cuando llega la hora de la comida, grupos familiares o de vecinos se dispersan por los prados de los alrededores, muchos son los que encienden buenos fuegos para asar chuletas o calentar la comida. Los jóvenes hacen grupo aparte, organizan una parrillada con abundante carne, regada generosamente con el vino que regala el Ayuntamiento. Las autoridades locales, junto con algunas provinciales si han sido invitadas al «aplec», hacen también corro aparte, disfrutan del privilegio de una comida traída expresamente desde la fonda del pueblo. Juegos, diversiones, escaramuzas entre jóvenes de diferente sexo, etc., llenan el tiempo de la *sobremesa*. Por la tarde, después de digerido el almuerzo, se organiza otra tanda de bailes. Antes de anochecer los vecinos se despiden del santo en su capilla, y bajan ruidosa y alegremente al pueblo.

1.3) El sábado después de Corpus los vecinos de Espolla (Alt Empordà, 430 h., 1981) suben a la ermita de Sant Genís, sobre la montaña de Usitges, un bonito paraje en el extremo norte del municipio desde el que se divisa todo el término. Los romeros salen del pueblo en ordenada procesión, la Veracreu abriendo camino, cantando las letanías de los santos. Acabadas las letanías, y ya fuera del pueblo, se relaja el orden estricto de la procesión, los vecinos forman grupos informales para charlar, fumar, etc., mientras van caminando hacia la ermita. A medio camino, en el paraje denominado «El Molí», los romeros se agrupan para hacer más unidos el resto del camino, una ascensión pronunciada a través de senderos solamente aptos para seguir en fila india.

Al llegar al paraje denominado «El Perelló» es tradición que desde allí el párroco bendiga el término siguiendo una completa fórmula ritual, con golpes de incensario incluidos. Los vecinos responden de memoria a las fórmulas de este ritual, que tiene como objetivo implorar la protección divina contra tempestades y otros elementos de la naturaleza que puedan poner en peligro la cosecha. También se reza una parte del rosario, y el rector reparte golosinas entre los asistentes. Concluido el ritual de bendición del término, emprenden la marcha hacia la ermita, adonde llegan al cabo de aproximadamente dos horas de camino. La gente descansa y almuerza en los entornos de la ermita, mientras un grupo de vecinos se encarga de adornar con flores y ramas de árboles la caja del camión en el que se han transportado los paquetes, mochilas y vituallas de los romeros. Así se improvisa un altar campestre, en el que se coloca la imagen del santo para celebrar la misa al aire libre, pues el recinto de la ermita es excesivamente pequeño para el número de personas

(53) La etnografía referida al «aplec» de Santa Margarida de Viloví d'Onyar la he tomado de M. ARNAU, 1983, pág. 168.

que habitualmente participa en la romería. Numerosos cirios «de promesa» ofrecidos por devotos vecinos arden durante todo el día en el improvisado altar.

Al terminar la misa se cantan los «goigs» del santo; y a continuación, en la amplia explanada que hay entre el río y la ermita, los vecinos disfrutan bailando sardanas y otros bailes populares. Otros pasean por los alrededores, o preparan un buen fuego para asar la carne y las costillas de cordero que han traído consigo. Aparte de las vituallas que cada familia ha traído consigo, el Ayuntamiento invita a un «rancho» colectivo, habitualmente un espléndido arroz con toda clase de mariscos. Los vecinos comparten este arroz, y también lo que cada uno tiene; el vino corre de grupo en grupo, así como el café y los licores. Vuelven a bailarse sardanas y bailes populares, tocados por una pequeña orquesta, o bien usando algún tocadiscos o magnetofón.

A media tarde se despiden al patrón Sant Genís, abogado en todo tipo de accidentes relacionados con el trabajo de la tierra, rezando una parte del rosario y cantando sus «goigs» de nuevo. Entonces se devuelve la imagen a su lugar dentro de la ermita, y los romeros emprenden a pie al camino de vuelta al pueblo. En el mismo paraje de «El Molí» vuelven a hacer un descanso, ahora para organizar una buena merienda colectiva, compartiendo unos con otros las vituallas.

Los romeros se acercan al pueblo cuando ya ha oscurecido, por lo que encienden numerosos cirios y velas adornados con elementos de la flora local. Antes de llegar al pueblo se rehace la procesión, y así entran solemnemente por las calles hasta el templo parroquial, que aparece iluminado y adornado tal como la ocasión exige. En el templo parroquial el predicador invitado para este día felicita a los romeros y hace un último panegírico del santo, su fiesta y la comunidad que la sustenta.

2.1) El sábado después de la Pascua («Dissabte de Pasquettes») los vecinos de Mollet d'Empordà (Alt Empordà, 180 h., 1981) se trasladan en romería al santuario de la Mare de Déu de Requesens, situado sobre la sierra pirenaica de Les Alberes, en el término municipal de La Jonquera, atravesando de un extremo a otro el término municipal de Sant Climent Sescebes. Son nueve largas horas de difícil, empinado camino, cinco de ida y cuatro de vuelta.

De madrugada, las campanas de la parroquia despiertan a los vecinos anunciándoles la llegada del esperado día. Al apuntar el alba se han reunido ya en la plaza, frente a la iglesia parroquial, preparados para emprender la marcha, lo que hacen cuando el párroco o la autoridad local confirman que todo está listo.

Delante va la cruz parroquial, escoltada por dos acólitos con sendos cirios encendidos; a continuación las banderas y estandartes, y el gran Santo Cristo de la parroquia llevado a pulso por un varón adulto (54). En la parte central de la comitiva van los varones ordenados en dos hileras paralelas, cantando las letanías, y el párroco con la Veracruz en sus manos. En la parte de atrás camina el grupo de mujeres, algunas de las cuales van en ocasiones descalzas, en cumplimiento de promesa. Cuando los romeros salen del casco urbano, el orden procesional se relaja considerablemente y se forman grupos que caminan charlando animadamente; la separación hombres/mujeres se mantiene, aunque no tanto en el caso de los más jóvenes. En el pueblo permanecen solamente los impedidos, ancianos, niños y al-

(54) Este Santo Cristo es tradicionalmente llevado durante todo el camino por quien haya hecho la promesa correspondiente (habitualmente un varón joven, en edad de cumplir el servicio militar o después del mismo). En el caso de que nadie haya hecho tal promesa, los jóvenes del pueblo se turnan en la pesada tarea.

guna que otra ama de casa que ha de cuidar de ellos. Su entretenimiento durante todo el día que dura la romería es la confección de originales cruces de caña en las que se colocan dos cabos de vela, con ellas recibirán a los romeros cuando por la noche vuelvan al pueblo.

Al acercarse a Sant Climent Sescebes, la comitiva procesional se rehace, de manera que los romeros de Mollet lo atraviesan solemnemente, de nuevo cantando las letanías de los santos (¡en un adulterado e irreconocible latinajo!). Las campanas de la parroquia de Sant Climent saludan a los de Mollet, y algunos vecinos salen a las puertas de sus casas o asoman a las ventanas para ver pasar a los romeros (55). Una vez dejado atrás Sant Climent Sescebes, se abandona el canto de las letanías y también el estricto orden procesional; por otra parte, y para aligerar la carga un poco, las banderas y la cruz parroquial son dejadas en custodia, hasta la vuelta, en una de las casas de las afueras del pueblo. Es ahora el Santo Cristo llevado a pulso por un joven romero el que abre la marcha y guía el cortejo.

Al llegar al Gorg Negre (un remanso de aguas profundas en la ribera de Requesens) es tradición que los jóvenes solteros compitan entre sí lanzando piedras hacia el mismo, desde un lugar determinado de antemano; quienes alcanzan el Gorg Negre con sus piedras, proeza nada fácil, dice la tradición que acabarán casándose durante el año en curso. Los jóvenes prueban su suerte de distinta manera, tratando de dejar una piedra colgada de las ramas del «Suru», un enorme y característico alcorcho que hay en el mismo paraje. Una vez concluido el ritual atraviesan la ribera, para al otro lado de la misma hacer un descanso y poder almorzar; los vecinos comparten generosamente sus viandas. Aún queda por recorrer el trozo más tortuoso y empinado del camino, pero todos reanudan la marcha con alegría y entusiasmo. Al llegar al lugar desde el que por primera vez se divisa el santuario de Requesens, los romeros hacen un alto en el camino para rehacer la procesión, cantar una Salve de salutación a la Virgen, y proseguir desde allí unidos.

En la explanada delante del santuario esperan a los romeros gentes de la comarca que han venido a participar en el «aplec», algunas familias de estos despoblados parajes de Requesens y Cantallops y el párroco de este último pueblo, que tiene a su cargo la sufragánea de Requesens. Los párrocos se saludan dándose mutuamente a besar las respectivas Veracruces parroquiales; a continuación se saludan efusivamente las autoridades de ambos pueblos, así como los vecinos comunes y demás personas de la comarca que han venido al «aplec», por otros medios y caminos diferentes a los seguidos por los romeros de Mollet. En otros tiempos en los que la parroquia de Requesens estaba mucho más poblada, sus vecinos en conjunto participaban en el «aplec», comiendo del mismo rancho que preparan los romeros de Mollet. Ahora son más numerosos cada vez los grupos de gentes de otros pueblos de la comarca que suben a Requesens para participar en este «aplec» organizado y animado por los de Mollet d'Empordà.

Todos juntos, romeros y demás gente asistente al «aplec», entran en el santuario para cantar una fervorosa Salve de salutación a la Virgen, participar en la solemne misa y escuchar el sermón del predicador invitado especialmente para la ocasión. Después de la misa se cantan los «goigs» de la Mare de Déu de Requesens, mientras uno por uno sus devotos pasan por el camaril y llevan a cabo el tradicional ritual del «besamans» de la imagen.

Acabado el ritual religioso, la gente se dispersa por los alrededores del santua-

(55) Los de Mollet repetirán en su momento este gesto de saludo y reconocimiento, cuando los vecinos de Sant Climent hayan de atravesar el pueblo en su peregrinación hacia la ermita de la Mare de Déu del Camp, en el término de Garriguella.

rio: los jóvenes organizan juegos y competiciones, los mayores quizá se aventuren por el bosque en busca de «bolets» (setas), otros preferirán quedar en la cantina tomando un vermut, etc. Mientras tanto, el colectivo «rancho»: alubias, pasta, arroz y carne, va cociéndose en enormes peroles de cobre. La ración de «rancho», pagado por el Ayuntamiento de Mollet, es complementada con las viandas que cada familia o grupo de amigos ha subido por su cuenta. Ritual de comensalidad en el que quieren participar de alguna manera incluso los vecinos que no han podido desplazarse al santuario, pues esperan que sus familiares les bajen una ración de prueba. En la sobremesa se bailan sardanas, tocadas por elemental orquesta o bien aparato electrónico portátil; se organizan partidas de cartas en la cantina; otros pasearán por el bosque, quizá subirán al cercano castillo de Requesens.

Hacia las tres y media de la tarde los romeros se congregan en el interior del santuario para rezar una parte del rosario y otra vez escuchar las palabras del predicador. Se despiden de la Virgen cantando de nuevo la Salve y también los «goigs». En la puerta del santuario, los rectores de Cantallops y de Mollet se despiden ritualmente dándose a besar mutuamente los Veracruces parroquiales; también se despiden las autoridades de ambos pueblos y el resto de los asistentes al «aplec». La comitiva de romeros de Mollet se pone en marcha, en ordenada procesión durante unos doscientos metros, hasta el lugar desde donde por última vez se divisa claramente el santuario; allí hacen una parada para despedirse definitivamente de la Virgen cantando con entusiasmo una nueva Salve.

Al llegar a la ribera harán un alto para tomar la merienda, compartiendo los alimentos que cada uno lleva; ahora, sin embargo, han de pasar a la orilla opuesta del riachuelo, dicen los vecinos que para evitar que un posible crecimiento súbito de la corriente les impida atravesarla después. En realidad es evidente que tanto a la ida-subida como a la vuelta-bajada la ribera es el referente natural que marca el umbral de «la mitad del camino», un simbólico umbral cuyo traspaso se enfatiza ritualmente.

Los romeros llegan a Sant Climent Sescebes ya anochecido, recogen las banderas y cruz parroquial dejadas en una casa de las afueras del pueblo, encienden cirios y velas adornados con plantas de la flora comarcal y se rehace de nuevo la procesión. Así atraviesan digna y solemnemente el pueblo, cantando con entusiasmo las letanías de los santos, afirmando ritualmente su identidad como «communitas» sin figuras frente a sus vecinos. Los de Sant Climent salen a las puertas de las casas para ver pasar a los romeros, mientras las campanas de la parroquia son repicadas como gesto de saludo y cortesía. La comitiva procesional se relaja una vez pasado el pueblo de Sant Climent, y vuelve a rehacerse antes de entrar en Mollet. Quienes permanecieron en el pueblo esperan a los romeros con las cruces de caña y velas encendidas. Es un momento lleno de emoción, culminante; todos juntos ahora recorren en procesión las calles del pueblo cantando, con más entusiasmo si cabe, las letanías de los santos. Hasta llegar al punto de partida, el templo parroquial. En el templo, el predicador dirige a la multitud emocionada unas últimas palabras de felicitación y acción de gracias por haberse podido cumplir un año más con la tradición.

La peregrinación de Mollet al santuario de Requesens, conocida en algunos lugares de la comarca como «Processó de la Tramuntana» (56), tiene su histórica-

(56) Suponen que los vecinos de Mollet van a Requesens para pedir a la Virgen que sople la tramuntana, o que éste fue el motivo original. Los de Mollet insisten en que, como dicen los «goigs», ellos piden una gracia general: «lo que ens faci menester» (lo que nos con-

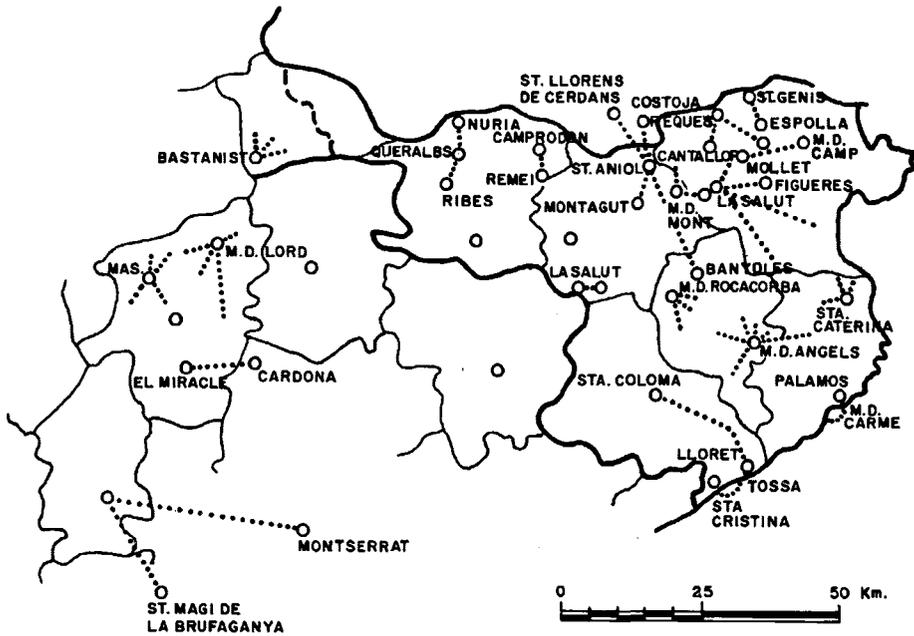
mítica razón de ser en un «vot de poble» hecho en una indeterminada fecha, en reconocimiento por la intercesión de la Mare de Déu de Requesens en favor del pueblo, en una circunstancia de extrema necesidad e incertidumbre. El día de la romería a Requesens es para los vecinos de Mollet tanto o más señalado que el de la fiesta mayor; quienes son hijos del pueblo procuran por todos los medios estar en él para poder participar en la romería. Es el día en el que la mayor parte de los vecinos cumple con el precepto pascual. En torno a la romería se hacen numerosas «promesas» personales: llevar el Santo Cristo durante todo el camino, hacer una parte o todo el trayecto sin calzado, subir velas y cirios al santuario, etc. La comunidad local manifiesta y ritualiza su unidad, al tiempo que se relaciona y confraterniza con comunidades vecinas (Sant Climent, Cantallops), y gentes de toda la comarca que participan en el «aplec», arriba en torno al santuario. Se ha de destacar en este sentido que los romeros de Mollet se desplazan hasta un santuario comarcal, situado dentro de los límites de otro municipio, y a través del territorio de un tercero. El párroco y las autoridades de Cantallops dan la bienvenida a sus iguales de Mollet; todos juntos participan en el «aplec». Los vecinos de Sant Climent saludan a los romeros a su paso por el pueblo; éstos a su vez muestran su respeto hacia los primeros pasando en ordenada procesión. Ambos simbólicamente expresan su voluntad de convivir armónicamente, de relacionarse en términos de buena vecindad. En esta ocasión y cuando los papeles se invierten el día de la romería de los vecinos de Sant Climent a la ermita de la Mare de Déu del Camp, a través del pueblo de Mollet.

En la estructura formal de esta romería destaca netamente el aspecto de «progresión ritual» que caracteriza a las peregrinaciones en general, individuales o colectivas. Se marca ritualmente el traspaso de los umbrales más importantes: salida del templo parroquial/salida del pueblo/paso por el pueblo vecino/superación de la ribera que marca la mitad del camino/lugar desde donde se divisa el santuario por primera vez/llegada al santuario; y a la inversa en el camino de vuelta.

Desde la salida del templo parroquial de madrugada hasta el momento de la vuelta al mismo al anochecer, los romeros-peregrinos entran en un tiempo sagrado, liminoidal, netamente diferenciado de lo que antecede y precede, la vida cotidiana. Y se desplazan a un lugar periférico, sobre el Pirineo, un espacio liminal. En el colectivo aventurarse peregrinando fuera de los límites locales, la comunidad pone a prueba y refuerza su unidad y cohesión internas, cumple con una promesa colectiva inmemorial al divino intermediario-patrón, y al tiempo expresa la necesidad y la voluntad de relacionarse en buena armonía con las comunidades vecinas. El ritual comienza y termina en el lugar sagrado local por excelencia: el templo parroquial. Sin embargo, el propósito que da razón de ser al mismo es llegar a un lugar sagrado fuera de los límites de la comunidad, que es común a otras comunidades locales, para compartir las gracias que del mismo se derraman sobre toda la comarca.

2.2) En el mapa de la página siguiente muestro algunos ejemplos adicionales del tipo de romería en la que es la comunidad como tal la que se desplaza hasta una ermita o santuario, dentro o fuera del término municipal, habitualmente en cumplimiento de una promesa o «vot de poble». Ya he hecho referencia al ejemplo de Sant Climent Sesebes. En una fecha variable de la primavera, los vecinos peregrinan al santuario-ermita de la Mare de Déu del Camp, en el término de Garriguella,

venga en cada momento), que puede ser lluvia, salud, bienestar o un poco de viento de tramuntana, según las circunstancias.



Itinerario de algunas romerías tradicionales.

yendo a través de dos pueblos: Mollet d'Empordà y el citado Garriguella. El motivo que guía esta romería tradicional es la solicitud de lluvia abundante para los campos. Los romeros son saludados por el repique de las campanas de ambos pueblos por los que pasan. Es también tradición que el Ayuntamiento pague los gastos de cocinar un abundante «rancho», para los romeros y para aquellas personas que de otros pueblos se acerquen ese día a la ermita para participar en el «aplec». La romería de Sant Climent a la Mare de Déu del Camp ha decaído un poco en los últimos años; los vecinos están muy ocupados con sus pequeños negocios del comercio desde que en el término municipal se ha establecido un importante campamento del Ejército español.

En Lloret de Mar y Palamós tienen lugar sendas procesiones-romerías con un rasgo nuevo, exótico: en barcas y sobre las aguas del mar. El día de la Virgen del Carmen, patrona de los pescadores, los del gremio en Palamós (Baix Empordà) celebran su fiesta sacando la imagen de su patrona en procesión sobre las aguas del Mediterráneo.

En Lloret de Mar (La Selva) celebran la fiesta mayor del 24 al 26 de julio; en uno de esos días tiene lugar el «Aplec dels Perdons», en la ermita de Santa Cristina, que se levanta airosa sobre un acantilado que desafía los embates del Mediterráneo. Desde la playa de Lloret se organiza una procesión en barcas hasta la ermita, acontecimiento lleno de color, música y exotismo.

2.3) El 20 de enero, año tras año, los habitantes de la villa de Tossa de Mar (La Selva, 2.979 h., 1981) dan fiel cumplimiento al inmemorial «vot de poble»

hecho en honor de Sant Sebastià, en su capilla de Santa Coloma de Farners (capital de la comarca), en ocasión de una peste que asoló la comarca, al parecer en torno al siglo XIV (57). Un vecino de la villa se viste de peregrino cada año para, en representación de todo el pueblo, dar cumplimiento a la promesa colectiva. El peregrino, vestido con todos los atributos de tal y provisto de un especial «salvoconducto» firmado por la corporación municipal de la villa, es acompañado en su peregrinar por un nutrido grupo de vecinos, a través de bosques, campos y villas. Al honor de vestirse de peregrino aspiran aquellos vecinos que por sí mismos o a través de sus padres hicieron la «prometença» correspondiente. La cofradía del santo apunta en sus libros a quienes aseguran haber hecho la promesa por orden cronológico, llegando el momento de cumplirla al cabo de un buen número de años, pues son muchos los vecinos que aspiran a tal honor. El peregrino y sus acompañantes son recibidos por una representación oficial de la villa de Santa Coloma, al final del largo peregrinar de unos 35 Km., y los acompañan hasta la capilla de Sant Sebastià, donde se celebra una misa de acción de gracias patronizada por los de Tossa. Concluidos los actos religiosos tiene lugar un intercambio ritual de regalos: los de Tossa ofrecen a sus anfitriones conchas de colores (un producto del mar, como corresponde a una villa marinera); los de Santa Coloma de Farners corresponden ofreciendo a sus huéspedes castañas, nueces y avellanas (productos típicos de las tierras selváticas del interior).

Por la tarde los peregrinos-romeros emprenden el camino de vuelta a Tossa, donde ansiosos les esperan el resto de los vecinos. En la iglesia parroquial se organiza una función religiosa en honor del patrono San Sebastián; los vecinos de la villa proclaman y celebran que el voto haya sido cumplido una vez más, tal como exige la tradición.

2.4) Los vecinos de Cardona (Bages) han perdido la tradición de ir en romería al santuario de la Mare de Déu del Miracle (Solsonès), en cumplimiento de una inmemorial «prometença» o voto de pueblo. No obstante, el día en que había de cumplirse aún sigue celebrándose una misa patronizada por los vecinos de la villa, a la que asisten un buen número de ellos, desplazados al santuario por diversos medios de locomoción.

Desde el año de la Entronización de la Virgen de Montserrat (1947), un grupo de vecinos de Cervera, más o menos nutrido según los años, ha mantenido la tradición de ir en peregrinación a pie hasta el santuario de Montserrat (a unos 60 Km. de distancia), para participar en la «Vetlla» y fiesta del santuario el día 27 de abril.

Los vecinos del barrio de Sant Magí de Cervera (Segarra), desde tiempo inmemorial van en peregrinación al santuario de Sant Magí de la Brufaganya (Conca de Barberà, Tarragona), a buscar el agua «miraculosa» de las fuentes del santo, la víspera de las fiestas del barrio (Véase, apartado 3.1.ª).

Todos los anteriores son ejemplos de comunidades locales, o grupos representativos de las mismas, que como tales se desplazan a una ermita o santuario en cumplimiento de promesa, respetando una tradición centenaria. En el desplazamiento hacia la periferia de su término, hacia el mundo exterior a la propia comunidad local, ésta entra en contacto, se relaciona práctica y ritualmente con otras comunidades locales. Por lo demás, el lugar sagrado al que se desplaza es compartido como tal por otros pueblos dentro de la comarca, o incluso por los de comarcas vecinas. La comunidad local trasciende sus propios límites, se nos muestra formando

(57) La etnografía referida a esta romería-peregrinación de «El Pelegrí de Tossa» ha sido tomada de M. ARNAU, 1983, pág. 142, y de J. PRAT y J. CONTRERAS, 1979, págs. 56-57.

parte (ritual-simbólicamente) de unidades más inclusivas, compartiendo nicho ecológico y recursos sagrados con otros pueblos.

3.0) Más que la peregrinación o romería en la que es la comunidad como tal la que se desplaza a una ermita o santuario, es común y característico de estas comarcas catalanas el «aplec» (58), *celebración abierta* a todas las personas del entorno que ese día quieran participar en el mismo. En la mayor parte de los casos, el «aplec» popular no define áreas de nítido o inequívoco perfil, debido a la razón arriba apuntada. Es cierto que históricamente un determinado pueblo o pueblos son los que están más directamente vinculados a cada ermita, santuario y «aplec». Sin embargo, el desarrollo de los medios de comunicación hace cada vez más accesibles ermitas y santuarios, de manera que los «aplecs» adquieren un carácter más comarcal, abierto, no exclusivamente relacionado con un pueblo o pueblos determinados.

3.1) El segundo domingo de mayo, las parroquias-pueblos de la Ribera Salada acuden al santuario de Massarrúbies para celebrar la fiesta-«aplec» del mismo (59). Hasta hace unos años los vecinos de cada parroquia se desplazaban al santuario en grupos procesionales compactos, haciendo el camino a pie; en la actualidad llegan allí haciendo uso de toda clase de vehículos. A primera hora de la mañana tiene lugar una misa rezada, a la que sigue un ritual de bendición del término desde el paraje denominado «El Pedró». A media mañana se celebra una solemne misa cantada, a la que asisten en lugar preeminente el «Prior Major» (cargo que corresponde ejercer cada año a una de las parroquias vinculadas al santuario, en sentido rotativo) y los «Priors» de las restantes parroquias; el especial predicador invitado para la ocasión dicta su sermón. Al final de la misa se cantan los «goigs» de la Mare de Déu de Massarrúbies, mientras los devotos llevan a cabo el ritual «besamans» de la imagen. Partido de fútbol y otros juegos-competiciones deportivas, canciones tradicionales tocadas por una orquesta comarcal, espectáculo folklórico a cargo de los niños de la escuela, etc., completan el programa del «aplec». Como despedida se reza el rosario y se vuelven a cantar los «goigs» de la Virgen.

3.2) El santuario de la Mare de Déu dels Angels, a unos 20 Km. de Gerona, en la cima de una de las estribaciones de la sierra de Les Gavarres, es quizá el más importante santuario mariano de la provincia. Su área de influencia-atracción se corresponde bastante notablemente con las cinco comarcas de la Regió II; en especial acuden al mismo gentes de las comarcas vecinas del Gironès, Baix Empordà y La Selva. En este santuario se celebran varias fiestas/«aplecs», aparte del continuado flujo de devotos-turistas que acuden a lo largo de todo el año, en especial durante la primavera-verano y los fines de semana.

Los meses de septiembre y octubre, concluidas las labores agrícolas, eran numerosos los pueblos del entorno que se desplazaban en romería al santuario; hoy día siguen haciéndolo, pero usando el más cómodo medio del autobús. La misa que cada domingo durante estos dos meses se reza en el santuario es muy concurrida por gentes de toda la región.

(58) La palabra catalana «aplec» es expresiva del sentido de estas celebraciones en ermitas y santuarios: reunión, congregación, conjunto, encuentro.

(59) Tradicionalmente eran nueve las parroquias ligadas por «comanda» a este santuario de la Mare de Déu de Massarrúbies. Pero una de esas antiguas parroquias ha desaparecido (Terrassola), y los vecinos de otra han dejado de participar en el «aplec» (Odèn). Las que siguen participando asidualmente como tales son: Montpol, Timoneda, La Llena, Cambrils, Castellar, Ceuró y Ogern.

El día de la Pascua Florida las parroquias de Bordils, Madremanya y Sant Martí Vell siguen celebrando en el santuario su tradicional «aplec», al que acuden también otras gentes de los entornos. El día 8 de septiembre, como en muchos otros santuarios marianos, se celebra la fiesta general del santuario. Esta última fiesta cumple la función de «catalización, al menos una vez al año, del sentimiento comunitario comarcal» (60).

3.3) El santuario de la Mare de Déu de la Salut (Terrades, Alt Empordà) desempeña un papel semejante al anterior, aunque reducido al Alt Empordà. La mayor parte de los pueblos de la comarca van tradicionalmente, un día u otro del año, en peregrinación-excurción al santuario: Castelló d'Empúries, Espolla, Mollet, Perallada, Darnius, Agullana, La Jonquera, etc. Desde la parroquia de Sant Pere de Figueres la peregrinación anual sigue realizándose a pie, en ordenada procesión con Veracreu y Santo Cristo, a lo largo de 18 Km. aproximadamente. Durante el mes de septiembre es también muy visitado el santuario por grupos de personas, familias, turistas, etc. El día 8 de septiembre se celebra la fiesta-«aplec» general del santuario; y el 25 de septiembre un «aplec» de sardanas. Numerosas familias asisten a la misa dominical en el santuario montañés, durante los meses de primavera y verano, y aprovechan para pasar un día relajado en el campo, en el que no puede faltar una buena «costellada» al aire libre o en algún restaurante cercano, un paseo por el bosque en busca de los apreciados «bolets» (setas) si es la temporada, etc. El santuario de la Salut es un importante foco de irradiación de identidad comarcal, aunque no exista un día puntual y concreto en el que se reúnan allí gentes de todos y cada uno de los pueblos de la comarca.

3.4) El 25 de noviembre se celebra el «aplec» anual de la ermita de Santa Caterina, situada en el seno de la montaña del Montgrí (Torroella de Montgrí, Baix Empordà). En grupos familiares, de amigos, haciendo uso de diversos medios de transporte, o a pie en muchos casos trepando por la desnuda montaña, este día confluyen en la ermita gentes de todo el entorno comarcal. Los pueblos más directamente vinculados al «aplec» y devoción a la santa son los de Torroella de Montgrí, Ullà, Belcaire y L'Escala; también acuden regularmente al «aplec» gentes de Verges, Gualta, Serra de Daró, Sant Iscle, Albons, Viladamat, etc. Al igual que en la mayor parte de los «aplecs», el programa consiste en misa solemne, sardanas, comida campestre, juegos infantiles y competiciones, etc. Durante la *sobremesa*, después de la comida campestre, los músicos y el encargado de la ermita pasan por donde reposan los diversos grupos familiares, de amigos, solicitando aportaciones voluntarias para la subvención de los gastos del «aplec»; es lo que se conoce como «llevant de taula».

La tradición dicta que la campana de la ermita no debe cesar de repicar durante todo el tiempo que dura el «aplec»; de esto se encargan los más chicos, que entre sí rivalizan por hacerlo mejor y durante más tiempo. El «aplec» de Santa Caterina es uno de los más concurridos de la comarca, a pesar de celebrarse en fecha tan inhabitual del año.

3.5) El mes de mayo, por la fiesta de la Ascensión, se celebra año tras año el «aplec» en honor de Sant Miquel dels Sants (61), en el santuario de la Mare

(60) Vide, J. PRAT y J. CONTRERAS (1979), págs. 96-98, donde se ofrece una descripción más amplia de este santuario y sus fiestas.

(61) San Miquel dels Sants es un santo que nació y vivió en la ciudad de Vic (Osona).

de Déu de Puiglagulla, situado en la montaña del mismo nombre, desde la que puede contemplarse una amplia y extraordinaria panorámica de la Plana de Vic. Desde hace ya unos cuarenta años, el Orfeó Vigatà organiza el «aplec», convocando al mismo expresamente: a los socios de esta entidad coral-recreativa, los vecinos de la ciudad de Vic y las gentes de toda la comarca de la Plana de Vic.

El programa del «aplec» es el siguiente. Misa mañanera en la iglesia parroquial de Vilalleons, en cuyo término se encuentra el santuario. Arriba en el santuario se celebra otra solemne misa, con participación de los cantantes del Orfeó; sigue un concierto de canciones religiosas-tradicionales dentro de la iglesia, a cargo del mismo Orfeó. Juegos de cucaña para los niños, comida campestre en grupos de amigos y familiares. Por la tarde, baile de sardanas, rifa para la subvención de los gastos del «aplec», repartición de los premios del concurso de dibujo, etc. Como final se hace un breve rezo del mes de María, se cantan los «goigs» y se lleva a cabo el ritual «besamans» de la imagen.

Desde primeras horas de la mañana todos los caminos de la montaña que conducen al santuario son transitados por decenas de romeros que se desplazan a pie, o en múltiples medios de locomoción. En torno a la ermita aparecen profusamente desplegados los colores de la «senyera» (la bandera catalana); junto con los demás elementos comunes a todos estos «aplec»: naturaleza, paisaje comarcal, sardana, la tierra-país que pisamos, los santos(as) patronos, etc.

3.6) Además del anteriormente descrito, en la comarca de Osona se celebran otros «aplec». Es popular el de la pequeña ermita de la Mare de Déu de Palau (Granollers de la Plana, Gurb), al que tradicionalmente acuden los «pagesos» de las numerosas masías de los entornos. Popularmente se dice que este «aplec» de Palau sirve para la concertación de algunos «casamientos». Dice el verso anónimo, bien conocido:

*Mare de Déu de Palau
doneu-me maridet si us plau,
sigui ros, sigui tinyós
tan sols maridet fos.*

Gentes de los pueblos del sureste de la comarca del Ripollès: Vallfogona, Llaers, Sant Quirze, Santa Maria de Besora, Vidrà, Ripoll, etc., se congregan en el también popular «aplec» del santuario de la Mare de Déu de la Cau, situado en la Sierra de Santa Magdalena. Misa, canto de los «goigs», baile popular, comida campestre, paseo por los bosques del entorno en busca de los apreciadísimos «bolets», etc. Este «aplec», organizado por un grupo de vecinos de Vallfogona, ha experimentado un importante resurgir durante los últimos años.

3.7) En el fondo del Vall de Núria, a 2.000 m. de altitud, se encuentra el importante santuario de la Mare de Déu de Núria; su influencia se extiende por toda la provincia de Gerona e incluso hasta la propia ciudad de Barcelona. Antes de abrirse las pistas de esquí, el santuario permanecía cerrado durante buena parte del año, debido a los rigores del clima de alta montaña. El 8 de septiembre, después de celebrar su fiesta, la imagen de la Virgen era bajada en procesión hasta el templo parroquial de Queralbs, para allí pasar los meses del invierno y recibir adecuado culto. El día de Sant Pere (29 de junio) el santuario abría sus puertas, hasta

el 8 de septiembre, de manera que coincidía con la época en la que subían al valle las «ramades» de ovejas trashumantes (Vide, apartado 2.6.2.1) (62).

Los vecinos de Queralbs y gentes de todo el Vall de Ribes acompañaban en procesión-romería a la imagen de la Mare de Déu de Núria, a pie por empinado camino, hasta su santuario en el encumbrado valle, coronado de impresionantes montañas. La ocasión era aprovechada para que el párroco bendijese el término del pueblo desde distintos lugares del recorrido. En la actualidad, aunque la imagen ha dejado de *trashumar*, debido a que la mejora de los medios de comunicación y la atención de la estación de esquí permiten mantener el santuario abierto durante todo el año, sigue celebrándose la tradicional procesión-romería-bendición del término el día de Sant Pere, desde la iglesia parroquial de Queralbs hasta el santuario de Núria.

Los pastores trashumantes del Pirineo Oriental tienen a la Mare de Déu de Núria y a Sant Gil como patronos, y en honor de ambos celebran una fiesta-«aplec» el día 1 de septiembre. Cuatro pastores con «samarra» y completo *uniforme* pastoril llevan a hombros la imagen de Sant Gil desde su capilla hasta la iglesia del santuario de Núria (unos 300 m. de distancia). Uno de ellos se encarga de hacer la ofrenda simbólica de un cordero y quesos, y de leer un panegírico de ambos Sant Gil y la Mare de Déu de Núria (63). La tradición dice que fue el ermitaño Sant Gil quien, durante su estancia en el valle, confeccionó la imagen de la Mare de Déu de Núria y extendió entre los pastores la devoción a la misma.

La misa de este día es dirigida por el propio obispo de la diócesis en numerosas ocasiones. Una vez concluida, los pastores devuelven la imagen de Sant Gil a su capilla, en solemne procesión. Los pastores que han participado más activamente en la organización del ritual son invitados por los administradores del santuario a un almuerzo colectivo. Los demás asistentes al «aplec» se dispersan por los prados del entorno para cocinar y disfrutar de sus viandas.

Los pastores del valle se concentran el día de Sant Gil en los entornos del santuario para participar en la fiesta; y los mercaderes de la comarca aprovechan para ver el ganado, tantear alguna posible compraventa, etc. «Se vende algún ternero, comienzas a oír precios.» La temporada estival en los prados de alta montaña está a punto de terminar.

3.8) Al pie de la impresionante ladera norte de la montaña del Pedroforca (Saldes, Berguedà) se encuentra el en otro tiempo muy popular santuario de la Mare de Déu de Gresollet, adonde el día de su fiesta iban en romería las gentes de los pueblos vecinos: Saldes, Gósol, Maçanès, Gisclareny. La fiesta de este santuario (8 de septiembre) coincidía con el final de la temporada estival para el ganado que aprovecha los pastos de alta montaña (entornos del santuario); de manera que el día y la ocasión se convertían también en paralela feria de ganado. Feria y «aplec» compartían el mismo tiempo y espacio.

4.1) El lunes de Pentecostés tiene lugar en la ermita de Sant Aniol d'Aguges el popular «Aplec dels Francesos», en el que participan gentes de un lado y otro

(62) Una práctica y tradición semejante existen en el vecino santuario mariano de Font-Romeu, en la Cerdanya francesa. Popularmente se denomina a ambas imágenes, por este hecho, «verges trashumants» (vírgenes trashumantes). Al igual que los pastores de montaña y sus «ramades», las imágenes de la Virgen han de trashumar siguiendo el ciclo de las estaciones.

(63) En otros tiempos el santuario poseía rebaño de ovejas propio, que, entre otras, se nutría de las ofrendas de corderos y ovejas hechas por los pastores que guardaban sus rebaños en estas montañas.

de la frontera, excursionistas y devotos incondicionales del santo por tradición centenaria. El «aplec» se celebra desde tiempo inmemorial. En los últimos años, los miembros del Centre Excursionista de Banyoles le han dado un nuevo impulso, encargándose de su organización y promoción en la comarca. El mismo Centre Excursionista de Banyoles consiguió hace más de una década un permiso especial de ambos gobiernos, español y francés, para que los participantes en el «aplec» pudiesen cruzar la frontera sin necesidad de pasaporte. El acuerdo intergubernamental es igualmente válido para el día en el que catalanes del sur de los Pirineos pasan a Francia para participar en el «aplec» de la Pica del Canigó. De la parte catalano-española acuden gentes de los siguientes pueblos: Beget, Oix, Sadernes, Tortellà, Montagut, Sales de Llierca y Arguelaguer, así como los excursionistas de Banyoles y de otras ciudades de las comarcas vecinas. De la parte catalano-francesa, el grupo más nutrido lo forman los feligreses de la parroquia de Sant Llorenç de Cerdans, aunque también suelen venir gentes de otros pueblos como Coustouges, Villeroge, Lamanère, etc. Tradicionalmente, los de Sant Llorenç llegan en grupo compacto, siguiendo la cruz parroquial, con el párroco a la cabeza, como este año de 1980. Un grupo de catalanes-españoles, que han hecho noche en el refugio excursionista cercano a la ermita, sale a recibir a los franceses al Coll de Clarióles, llevando a hombros la imagen de Sant Aniol en andas de madera adornadas con flores del bosque. Los catalanes-españoles dan la bienvenida al grupo de los catalanes-franceses; todos se saludan afectuosamente, pues muchos de ellos se conocen bien de años anteriores. Entonces los españoles pasan la imagen del santo a los franceses, ellos son ahora los encargados de bajarla a hombros hasta la ermita; todos juntos bajan cantando los «goigs» del santo. Abajo les espera el resto de la gente congregada para el «aplec», llegados al lugar por diferentes caminos y medios. La imagen del santo es introducida en la ermita y comienza la misa, que este año es dirigida por el párroco de Sant Llorenç y el de una parroquia española vecina. La misa se reza en catalán, lengua común; en la homilía el sacerdote español se dirige a los fieles en catalán, el francés lo hace en este idioma. Ambos hacen referencia al espíritu de unidad y «germanor» que existe entre los catalanes de uno y otro lado de la frontera, realidad simbolizada en este «aplec» de Sant Aniol. Al final de la misa se cantan de nuevo los «goigs» del santo y la popular canción excursionista *La Vall del Riu Vermell*.

Frente a la ermita los asistentes al «aplec» bailan «en germanor» dos sardanas, reproducidas en un tocadiscos portátil. En lugar bien visible ondean cuatro banderas: en el mástil central, la catalana, junto con la «senyera» del Centre Excursionista de Banyoles, organizador del «aplec», y a cada uno de los lados la española y la francesa. Después de bailar las dos sardanas se pasa a la elección de la «pubilla» del «aplec», rol de honor que este año correspondió ejercer a una chica de las españolas, con dos damas de honor, una española y otra francesa. La «pubilla» y sus damas son investidas con una banda que lleva los colores de la bandera catalana.

Se organizan juegos y concursos al aire libre, una rifa para subvencionar los gastos, se bailan de nuevo unas sardanas. El «aplec» termina cantando todos unidos, en corro, con las manos enlazadas, el conocido *Cant dels Adéus* (64).

La fiesta-«aplec» predica un ideal de «germanor» (confraternización), de unión y solidaridad entre los catalanes de uno y otro lado de la frontera, con una misma lengua y tradición, una común ascendencia. Sin embargo, en algunos momentos del

(64) Canción muy popular entre los excursionistas catalanes, expresiva de un espíritu de «germanor». He ofrecido su letra en el apartado 1.3, pág. 50.

«aplec» el ideal que se predica a nivel ritual-simbólico contrasta con realidades prosaicas de mutua separación-extrañamiento entre los grupos españoles y franceses, que con dificultad llegan a establecer una comunicación fluida, entre otras razones por la imposibilidad de los más jóvenes entre los franceses para hablar y entender la lengua catalana.

El «aplec» de Sant Aniol es un ejemplo interesante de interacción de comunidades locales a través de sólidas fronteras estatales; muestra la relativa permeabilidad y arbitrariedad de límites y fronteras, incluso para el caso de modernas naciones-estados. Mitopoéticamente se predica y ritualiza el «agermanament» de los catalanes de la Catalunya Nord con los del Principat, poniendo de relieve aquello que aún los une: una historia común, la lengua de los antepasados, símbolos y folklore, y la común devoción al ermitaño Sant Aniol.

4.2) La relativa permeabilidad de la frontera estatal vuelve a ponerse de manifiesto, ahora en la dirección contraria, en ocasión del «aplec» anual del santuario de la Mare de Déu del Coral, en la comarca francesa del Vallespir. El lunes de Quincuagésima numerosas personas de la Vall de Camprodón: Beget, Rocabruna, Camprodón, Molló, Espinavell, etc., cruzan la frontera para participar, junto con gentes de pueblos franceses, en el «aplec» del común santuario del Coral.

Una misa solemne, sardanas, baile popular, parades de fiesta, comida campestre, convivencia y «agermanament», elementos comunes a la mayor parte de estos «aplec» popular-religiosos, como hemos visto ya en páginas anteriores. Nuevamente son gentes y comunidades locales que comparten una cultura, una lengua, e incluso intereses materiales (algunas «ramades» españolas cruzan tradicionalmente la frontera para aprovechar pastos de alta montaña en el Pirineo francés). En torno a la Mare de Déu del Coral ritualizan-simbolizan su unión y solidaridad más allá de la frontera.

5.1) En la jerarquía simbólico-ritual de los santuarios marianos regionales, el de Montserrat indudablemente ocupa el vértice de la pirámide, el lugar central del todo catalán. El santuario de Montserrat, sobre la impresionante montaña del mismo nombre, centro geográfico de la región, es uno de los símbolos dominantes que sustentan y dinamizan la identidad catalana. Por su relevancia histórica, religioso-política y simbólica, el santuario es lugar preferido para la dramatización de multitud de rituales cultural-catalanistas, reuniones de asociaciones y entidades de ámbito catalán, manifestaciones folklóricas, etc. Al describir algunos «aplec» y rituales de carácter cultural-catalanista en el siguiente apartado tendremos ocasión de observar cómo en la mayor parte de ellos Montserrat desempeña un papel central, focal.

Después de la *debbale* histórica de la guerra civil, y la represión sistemática de la lengua y cultura catalanas que siguió a la entrada de las tropas franquistas, Cataluña entró en un período de profunda crisis de identidad y desmoralización colectiva, de derrumbamiento de los ideales nacionalistas con tanto entusiasmo mantenidos y puestos en práctica en décadas anteriores. Montserrat vendría a desempeñar un papel clave en la inflexión o inversión de esta tendencia decadente. La ocasión ideal, casual o buscada por personas y grupos conscientes de la grave situación moral por la que estaba pasando el pueblo catalán, que podía servir para superar esa situación de generalizada desmoralización, se presentó con el acontecimiento de la entronización canónica de la Mare de Déu de Montserrat. Para dar mayor relevancia al evento se pensó en la organización de unas fiestas-homenaje de toda Cataluña

a su muy querida patrona, las cuales efectivamente tuvieron lugar el 27 de abril de 1947 (65).

La organización de las fiestas corrió a cargo de una comisión creada al efecto, la «Comissió Abat Oliba», en recuerdo del fundador de varios importantes monasterios benedictinos catalanes, entre ellos Montserrat. Con esta comisión, nombrada por el abad de Montserrat, colaboraron personajes y grupos catalanistas, con intención más o menos explícita de convertir la ocasión de la entronización en acto práctico-simbólico de afirmación del pueblo catalán, y de simbólica reconciliación de aquellos que lucharon en bandos opuestos durante la guerra civil. Un importante logro de la «Comissió Abat Oliba» fue la movilización de un buen número de las comarcas catalanas para la ocasión, a través de la creación de subcomisiones en cada una de ellas, con el objetivo de atraer a Montserrat el mayor número posible de personas el día señalado (66).

El éxito fue rotundo, unas 70.000 personas subieron ese día a la montaña de Montserrat para participar en las fiestas de la entronización de la Mare de Déu, desplazándose desde todos los rincones de Cataluña. Desde algunas comarcas y ciudades no muy alejadas de Montserrat los peregrinos hicieron el camino a pie, en grupos compactos, y ya el día anterior, para participar en la «Vetlla»: Cervera, Solsona, Igualada, Barcelona, etc. Por todos los medios de locomoción disponibles llegaron el resto de los peregrinos, muchos de los cuales hicieron a pie el último tramo del camino, del pie de la montaña hasta el santuario situado en la cumbre. Al acto asistieron también las máximas autoridades civiles, militares y religiosas de la región, así como un ministro en representación del Gobierno de la nación. En la «Vetlla» (vigilia de la fiesta) participaron representaciones de unas treinta comarcas, algunas de las cuales ese mismo día ofrecieron una «llàntia» (lámpara votiva) a la Virgen, como símbolo de reconocimiento de la comarca a la patrona de toda Cataluña (67).

En el santuario se vivieron momentos de gran euforia colectiva, que alcanza su punto culminante con el ritual canto del *Virolai* (himno de la Mare de Déu de Montserrat). Los altavoces daban instrucciones a los peregrinos en catalán, su lengua materna, con lo que de alguna manera volvía a salir a la luz después de tantos años de ser reprimido su uso en público. En cada lugar visible y prominente de la montaña, los «escoltes» y «excursionistas» encienden fuegos que simbolizan la llama viva de la fe religiosa y también catalanista. Las campanas repican incesantemente, y el *Virolai* es cantado una y otra vez por los entusiastas grupos de peregrinos que llegan al santuario.

El día de la entronización, al entrar las autoridades solemnemente en el templo, la multitud vibra de manera impresionante cantando-gritando el *Virolai*, instante de enorme carga emocional y simbólica. Y al acabar la misa, cuando autoridades y peregrinos salen a la plaza del santuario para continuar los actos religiosos de la entronización, una enorme «senyera» (bandera catalana) aparece sobre sus cabezas ondeando en el pico más inaccesible de los que rodean el santuario. Algo así como

(65) Los datos para la descripción de este acontecimiento los he tomado de Joan FRIGOLÉ, 1978, págs. 4-26 (rev. *Quaderns*, I.C.A., núm. 1).

(66) La elección de la comarca como ámbito territorial básico del todo catalán (en vez de la provincia, por ejemplo) es en sí significativa de la intencionalidad político-simbólica de los promotores de la iniciativa. Además de ser elección práctica y eficaz, no cabe duda, para la movilización de mayor número de gente de cada rincón de Cataluña.

(67) Con el tiempo, cada una de las 38 comarcas catalanas ha ofrecido su lámpara votiva a la Virgen de Montserrat. Junto a otras de entidades culturales, instituciones, etc., cuelgan de la bóveda en torno a la nave central de la basílica.

una descarga eléctrica hace estremecer a la multitud, todos se esfuerzan por contener profundas y turbadoras emociones despertadas a la vista de objeto de tanta potencia simbolizadora, a pesar y debido a ser negado y estar proscrito por el régimen franquista (68).

Todo aquello que permanecía latente, recóndito, apenas balbuceado o articulado en el desarrollo del multitudinario acto y ritual, se hizo repentinamente explícito, articulado, clamoroso para todos los presentes. Por supuesto, incluidas las autoridades civiles no catalanas y los miembros de las fuerzas del orden, que se apresuraron, con poco éxito, a retirar la bandera. Era el pueblo catalán el que manifestaba con emoción su voluntad de ser, sus recobradas identidad y moral colectiva como pueblo. De manera rotunda se muestra aquí la fuerza y la eficacia del ritual y de los símbolos en la articulación, desvelamiento y dinamización de una identidad, de un sentir colectivo que permanecía desarticulado, reprimido, aletargado. La lengua, el repique de las campanas, el fuego en las cimas de la montaña, el canto del *Virolai*, la bandera catalana, etc., son los símbolos y rituales que despiertan en la multitud (simple agregado de personas, aunque ya sea fundamental que se hayan congregado por el mismo propósito, en un mismo lugar) el sentimiento de pertenencia a un mismo pueblo, un ser colectivo, un ideal compartido de permanecer unidos y solidarios.

Año tras año se celebra en el santuario de Montserrat la fiesta en honor de la patrona de Cataluña, el 27 de abril, precedida por el ritual de la «Vetlla» de la imagen durante la vigilia. En estas fechas acuden a la montaña y santuario miles de peregrinos desde todos los rincones de Cataluña. Montserrat es la Montaña sagrada de los catalanes, su santuario-refugio en tiempos de adversidad. La imagen de la Virgen, símbolo queridísimo, el lugar espacio de encuentro y confraternización («agermanament») para todos los catalanes, inmersos en no importa qué empresas.

Comentario. Recapitulación

Con la llegada de la primavera, el despertar de la naturaleza, los hombres y los pueblos parecen también salir de un largo letargo invernal, comienza el ciclo de los «aplecs» en las comarcas de la «Catalunya Vella» oriental. La visita al santuario del valle o la comarca, la excursión por el entorno natural, los bosques y las montañas donde abundan las fuentes de agua cristalina, los apreciados «bolets» (setas), las hierbas medicinales y aromáticas; un relajado día de ocio en la montaña, la merienda campestre, etc. Todo un ecléctico conjunto de elementos encuentran en el «aplec» armoniosa integración y adecuado contexto. Los pueblos, las familias, los individuos, se desplazan y recorren el entorno comarcal, hoy quizá más que nunca debido al desarrollo de los medios de locomoción. En cualquier caso, hoy igual que en siglos pasados, con una continuidad sorprendente en el tiempo y en el espacio.

«Todas estas aldeas vienen en procesión el Miércoles de Letanías, el día antes de la Ascensión, y una gran feria tiene lugar en este lugar a la que vienen mercaderes de seda y ropas de lana, orfebres y plateros, vendedores de productos secos, y numerosos artesanos de todas clases debido

(68) Las autoridades civiles tomaron esto como grave afrenta y desacato; el asunto provocó duras protestas del Gobierno y un enfrentamiento y ruptura importante en las relaciones de éste con la comunidad de Montserrat, y en concreto con su abad Escarré.

a la multitud de gentes que vienen desde tantos lugares. Es muy placentero verlos comiendo en grupos familiares. Cada aldea separadamente extiende muy largos manteles sobre la pradera. El párroco, los clérigos, alcaldes y corregidor se sientan en la cabecera, y después el resto de la gente. El concejo generalmente da a cada comunidad pan y vino gratis, y cada persona trae su propia comida. Ver en una pradera treinta o cuarenta pueblos enteros, algunos de doscientos, otros de trescientos hombres, todos juntos alrededor de su comida, es muy placentero para la vista» (69).

Continuidad histórica y generalidad geográfica, haciendo salvedad de pequeños matices cambiantes. ¿Pero qué es más sustancioso, lo que cambia o lo que permanece? ¿Lo que es común o lo diverso? Los caminos del bosque, de la montaña, son transitados por los pastores, los excursionistas y también por los romeros y peregrinos que guían sus pasos a la ermita o santuario cercanos.

«APLECS» Y ROMERIAS. ESTRUCTURA FORMAL

ROMERIAS - PEREGRINACIONES

- TEMPLO PARROQUIAL O PLAZA: Congregación de peregrinos-romeros.
Solemne salida de la comitiva procesional o romera.
Paradas, descansos en el camino. Se marca ritualmente el traspaso de umbrales.
Subida al santuario/ermita.
Ritual de salutación/bienvenida a los peregrinos-romeros.
(Liminalidad)
- « A P L E C S »
 - SANTUARIO, ERMITA:
 - Saludo al Santo/Virgen (canto de La Salve, etc.).
 - Misa solemne, actos litúrgicos, sermón especial.
 - Específicos rituales en honor del patrón(a): canto de los *goigs*, *besamans* de la imagen.
 - Sardanas, baile popular.
 - Juegos «de cucanya», competiciones, actividades lúdicas.
 - Paseo por el bosque, alrededores: recogida de setas, hierbas, flores, etc.
 - Improvisada o formal FERIA-MERCADO. Tratos comerciales o de otro tipo: contratos de trabajo, matrimoniales, etc.
 - COMENSALIDAD: «Rancho» colectivo, viandas compartidas.
Grupos familiares, aldeanos, de edad, de *status*, etc.
 - Juegos y competiciones, actividades lúdicas.
Rifas/colectas para subvencionar gastos.
Paseo por el bosque o prados de los alrededores.
 - Despedida del Santo/Virgen: canto de La Salve, rezo del Rosario, canto de los «goigs».
 - Despedida a los peregrinos-romeros.
- (Liminalidad)
- Grupos de romeros y procesiones locales se ponen en marcha.
Bajada de la montaña o colina donde está situado el santuario o ermita.
Se marca ritualmente el traspaso de umbrales.
Emotiva bienvenida a los romeros en el pueblo de origen; en la PLAZA o TEMPLO PARROQUIAL: acción de gracias.

(69) William A. CHRISTIAN, Jr. (1981a), pág. 118. El autor cita, a su vez, un texto publicado en 1615: Basilio ARCE, *Historia del origen, fundación, progreso y milagros de la casa y monasterio de Nuestra Señora de Sopedrán*, Madrid, 1615. El comentario se refiere a una romería que tenía lugar en el santuario citado, en la provincia de Guadalajara. Es traducción del inglés.

En las romerías o peregrinaciones en las que es la comunidad local la que participa como tal, el ritual periplo suele comenzar y terminar en el templo parroquial. En la progresión ritual observamos dos intervalos liminales, uno que antecede y otro que precede al tiempo ritual pleno en el espacio sagrado hacia el que se peregrina. En lo que se refiere a los «aplecs», los individuos o grupos familiares se desplazan independientemente y por diversos medios a la ermita o santuario, de manera que esos intervalos liminales no aparecen tan nítidos ni estructurados.

El mapa que ofrezco en las primeras páginas de este apartado muestra gráficamente la notable densidad del tejido socioreligioso creado por la movilización de pueblos y romeros en torno a los «aplecs». Movimiento paralelo o complementario al provocado por mercados y ferias comarcales. Si es que unos y otros no van juntos, compartiendo el mismo espacio y tiempo, como sugiere la cita anterior y aparece en algunos de los casos aquí descritos (Vide, 3.7, 3.8).

En las fiestas locales, más adecuadas para la dramatización-superación de tensiones socioestructurales, el núcleo urbano es el máximo ámbito para la escenificación colectiva. La plaza, la calle mayor, el templo parroquial son espacios primordiales escenario del ritual colectivo en sus momentos culminantes. Sin embargo, ahora observamos que las comunidades locales como tales, o miembros de las mismas, se desplazan a la periferia de su término, o fuera de los límites del mismo al mundo exterior, a un *lugar neutral* (montaña, colina, etc.) donde se encuentran con otras comunidades locales o grupos de vecinos de otros pueblos. Los santuarios y ermitas están característicamente situados en la periferia, en las intersecciones de la geografía física y social, en lugares estratégicos desde los que se dominan términos locales, valles, comarcas, etc. Constituyen un *espacio sagrado liminal* donde se encuentran los comarcanos para manifestar dramáticamente su solidaridad en ese nivel estructural, mientras comparten las gracias de un santo o virgen común.

Topografía y geografía religiosa popular van así íntimamente unidas. Las ermitas y santuarios campestres sacralizan la geografía regional, «tienden a funcionar como eslabones que relacionan el grupo con su medio, con los recursos que ofrece, con los problemas de la subsistencia y de la salud» (Lisón Tolosana, 1983, pág. 59). Las leyendas y mitos de origen relacionados prácticamente con cada ermita o santuario, los nombres que reciben los divinos mediadores particularizados, cristalizan y proclaman esa misma relación apuntada; están permeados del paisaje y la naturaleza que los rodea.

«Los santos de estos santuarios eran considerados los patronos residentes de sus comunidades [respectivas]. Nuestra Señora de Este-Lugar (*Our Lady of This-Place*), localizada al lado de este particular manantial, árbol o castillo, con esa vista particular, era diferente de cualquier otra María. Al igual que hoy, en el siglo XVI los santuarios eran las instituciones quintaesenciadas de la religión local.»

(W. A. Christian, Jr., 1981, pág. 124.)

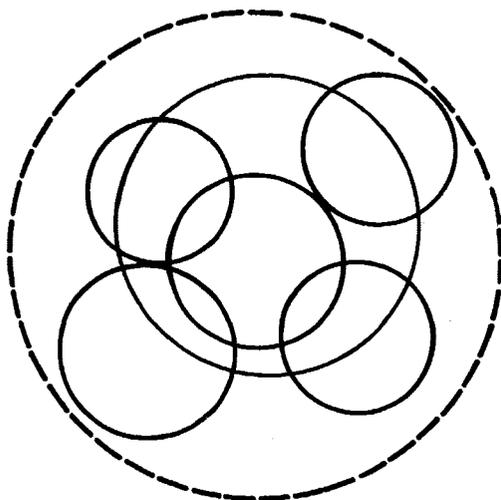
La imagen milagrosamente encontrada por el pastor o algún animal de su rebaño, o directamente el personaje divino en la aparición o portento milagroso, manifiestan inequívocamente su predilección por ese paraje y lugar donde está construido actualmente el santuario o ermita. El modelo paradigmático de las leyendas relacionadas con las «Mares de Déu trobades» de esta región de la «Catalunya Vella» (y en realidad de todo el mundo católico occidental) expresa el mismo mensaje

simbólico en cada lugar (Vide, págs. 82, 83, y apartado 3.2.1 de esta monografía). En realidad, como nos muestra Lisón Tolosana (1983, pág. 78), son los miembros de la comunidad quienes, partiendo de un presente bien real de experiencias colectivas e intensas vivencias grupales, crean y recrean poéticamente una leyenda que da explicación mítica de ese presente, mediante la cristalización simbólico-metafórica de supuestos hechos ocurridos en el pasado. En el presente se encuentra ahora la explicación del mítico pasado.

Los divinos mediadores, alojados en ermitas y santuarios, desempeñan un papel clave en relación a las necesidades más básicas y perentorias de las comunidades locales-comarcales que los sostienen. La mayor parte de las romerías del tipo 1 y 2 están relacionadas con un inmemorial-mítico «VOT de POBLE», hecho al santo/virgen en circunstancias críticas para la comunidad (2.1, 2.3): sequía, peste, guerra, calamidad pública. Por otra parte, en el desarrollo presente de las mismas suelen llevarse a cabo rituales de bendición del término, se solicita expresamente la lluvia o, en general, protección de la cosecha contra todo aquello que pueda ponerla en peligro (1.3, 2.1, 2.2, 3.1). En situaciones extremas de necesidad, las comunidades locales del valle o la comarca acuden unidas a pedir la intercesión divina que remedie aquélla. (Vide, apartado 2.4.2.) Estos mismos mediadores divinos, alojados en ermitas y santuarios, son solicitados en la atención de necesidades personales, familiares; cuidan de la salud de todos y cada uno de los miembros de la comunidad. Las gentes hacen solemnes «prometençes» en momentos críticos de sus vidas, y llevan al santuario «exvotos» como muestra palpable de su agradecimiento por la intercesión atendida y el específico favor recibido.

Los santuarios marianos (en esta región de la «Catalunya Vella») actúan como catalizadores del sentimiento comarcal, más explícitamente cuando en su recinto se celebra alguna fiesta o «aplec» en la que los pueblos y gentes de la comarca participan masivamente; cuando los diversos pueblos se «movilizan» (práctica y metafóricamente) espoleados por necesidades o aspiraciones comunes, trascienden sus límites y manifiestan su unidad a un nivel estructural superior. Los pueblos se «agermanan» (confraternizan) práctica y ritualmente: cruzando sus cruces parroquiales, cantando juntos los «goigs» del santo o virgen, bailando la sardana, compartiendo sus viandas. Se da un paso más en la construcción y afianzamiento del edificio regional. Al menos por un instante, en el contexto ritual-festivo, el «aplec» crea la ilusión y fomenta el ideal de formar parte de una «communitas» comarcal; abre nuevos cauces para la intensificación de la comunicación entre individuos de diferentes pueblos, para reducir las distancias y superar tensiones y antagonismos. Desvela y dinamiza la conciencia de formar parte de un todo. Y juegan ahora un papel importante símbolos más abstractos, como la bandera catalana con la que se adorna el espacio festivo del santuario, la sardana que se baila frente a sus puertas, la lengua que todos comparten, etc. La ausencia de una continuada, cotidiana convivencia, se suple en la poética vivencia o comunión en torno a símbolos compartidos.

Para finalizar quisiera volver sobre el hecho ya comentado de que la fiesta/«aplec» comarcal transmite mensajes más difusos que la fiesta local, es quizá menos estructurada ritual-simbólicamente. Por otra parte, sólo en ocasiones define nítidamente comarcas que coincidan exactamente con las delimitadas administrativamente. El sentimiento de comarca, sin embargo, puede ser el resultado acumulado de los diversos «aplec» supralocales que tienen lugar en la misma. El siguiente diagrama ilustrará mejor lo que quiero decir.



Se trascienden y anulan fronteras locales e incluso internacionales (4.1, 4.2), para definir tipos alternativos de comunidades supralocales. Las áreas de influencia-atracción de los diversos santuarios, ermitas y «aplec» se imbrican, se solapan, eventualmente dando lugar a una consciencia y vivencia de la comarca a través de un proceso complejo de ensamblaje de unidades supralocales. (Vide, mapas del apartado 2.4.2.)

Cada uno de esos círculos representa el área de atracción de un determinado «aplec», variable en amplitud según los casos. Uno de los «aplec» comarcales implica a pueblos-gentes de tres ámbitos que celebran el propio independientemente; el más importante de éstos implica al menos a algunos pueblos y gentes de todos los demás ámbitos anteriormente definidos.

Finalmente, observamos que el área de influencia-atracción del más importante santuario comarcal abarca, y sobrepasa incluso, a las gentes de todos los pueblos de la comarca, aunque sea a través de devociones personales-familiares y no exista un concreto «aplec»-fiesta que los reúna allí un día determinado del año (de ahí el círculo de trazo discontinuo). La comarca así *construida* gana en consistencia en contraste con comarcas vecinas con su propio santuario mariano. Por otra parte, como el mismo gráfico nos sugiere, no cabe duda que la vivencia comarcal será tanto más intensa cuanto más cercana esté la persona/comunidad local al centro, en este caso religioso-simbólico. En la periferia ese sentimiento se difumina, surgen agravios comparativos, se contesta la realidad y homogeneidad de la unidad comarcal. Los límites de unidades así definidas-construidas serán siempre flexibles, permeables, relativamente difusos.

3.4. "APLECS" Y CELEBRACIONES DE CARACTER CULTURAL-CATALANISTA

Desde el ámbito comarcal hemos de pasar al propiamente regional, pues no existe ninguna celebración relevante, fiesta o «aplec» popular que movilice específicamente a las gentes de una misma provincia como tales. La provincia es una unidad territorial que a pesar de su relativa importancia como referente autoidentificativo (Vide, apartado 2.5), para la localización inmediata del lugar de procedencia del individuo en ciertas circunstancias, no tiene muy relevantes y significativos contenidos más allá de los administrativos; quiero decir desde la perspectiva socioantropológica.

En las celebraciones relacionadas con el nivel estructural regional-nacional, símbolos tales como la «senyera» (bandera catalana), la lengua, los acontecimientos y personajes históricos con mayor carga simbolizante, los himnos y consignas de carácter político, la sardana (elemento clave del folklore regional), etc., desempeñan un papel prominente. A través de estos símbolos dominantes se trasciende la diversidad de intereses y circunstancias, la débil cohesión estrictamente sociológica de grupos tan extensos como los regionales, los miembros de los cuales difícilmente mantendrán contactos cotidianos («cara a cara») regulares o sistemáticos de ninguna clase. La unidad de estas categorías grupales-territoriales, su voluntad de formar una comunidad y ser solidarias, se manifiesta de esta manera en la *comunió*n con los mismos símbolos, ideales abstractos, aspiraciones comunes de carácter político, ideológico, *poético*.

En las páginas que siguen describiré algunas celebraciones y rituales que convocan a grupos de personas de toda la región, o en los que participan conjuntamente (en el mismo ámbito temporal, aunque diferentes espacios físicos) buena parte de los habitantes de la misma. Sigo un orden de menor a mayor capacidad de convocatoria, de menor a más amplio ámbito espacial reclamado para el ritual o celebración. Incluso describiré algunas acciones simbólicas que definen unidades más allá de la región, «els Països Catalans». Respecto a estas últimas, podría ponerse en cuestión su relevancia y eficacia, debido a la brecha enorme existente entre los objetivos explicitados en el desarrollo del ritual y la realidad prosaica alejada de aquéllos. Esta cuestión será discutida al final del apartado.

a.1) En la cumbre que corona la montaña del Montseny, el Matagalls (1.700 metros), al entorno de la cruz de hierro allí plantada a mediados del siglo pasado por Antoni M.^o Claret, siendo rector de la vecina parroquia de Viladrau, y posteriormente loada en sus versos por Mossén Jacint Verdaguer, se celebra cada 10 de julio, desde 1950, el Aplec de Matagalls. Un padre claretiano, ferviente admirador de Sant Antoni M.^o Claret, tuvo la idea original, a raíz de la canonización del santo, y ha sido impulsor de la misma desde entonces. En este «aplec» religioso-cultural-excursionista participan habitualmente grupos de alumnos de los claretianos de Barcelona, pero también se han ido uniendo al mismo numerosos excursionistas amantes de la montaña y personalidades relevantes de la vida cultural y política regional, lo que pronto dio al «aplec» un claro matiz de afirmación catalana, sobre una de las montañas más loadas y cantadas por los poetas y escritores de la *Renaixença*.

La vigilia del «aplec» se hace una acampada en la montaña, en el paraje denominado Coll Pregón, y se organiza una «vetlla del foc» por la noche; se hacen también concursos de ramos de flores silvestres, se otorgan premios a la constancia a quienes hayan asistido un determinado número de años al «aplec», y se cantan can-

ciones religiosas y excursionistas. El punto culminante del «aplec» es la misa que en la mañana del día siguiente se celebra sobre el pico del Matagalls, al lado de la cruz de hierro; en esa misa ha participado a veces como oficiante el obispo de Vic. El «aplec» concluye con el *Cant dels Adéus*, conocida canción excursionista, todos con sus manos enlazadas sobre la cima de la montaña. Este mismo día por la tarde se organizan «ballades» de sardanas en Coll Pregon, o bien en la plaza de la vecina parroquia de Viladrau.

Las personas más directamente vinculadas a este «aplec» participan también en el «Romiatge dels Cims», durante el mes de agosto. En compañía de gentes de la Catalunya Nord (francesa) recorren en peregrinación religioso-cultural-catalanista la sagrada montaña del Canigó y los monasterios románicos de los entornos, vinculados histórica y simbólicamente a los orígenes de la nación catalana durante la Baja Edad Media.

El Aplec de Matagalls, «trobada excursionista» en la cumbre del Montseny, fue durante los años del franquismo ocasión para la afirmación, callada pero intensa, de identidad catalana: misa y sermón en catalán, canciones excursionistas y patrióticas en catalán, los colores de la «senyera» que eventualmente hacían su aparición, la significación catalanista de los asistentes, así como la «catalanidad» de aquellos en cuyo honor se hace el «aplec». Paralelamente a la celebración del «aplec», los excursionistas trabajan en la restauración de oratorios y fuentes de la montaña, rebautizándolas con los nombres de personajes ilustres de la historia catalana; personalidades religiosas, de las letras y artes, así como nombres de vírgenes y santos en sus advocaciones locales-regionales. De nuevo constatamos la íntima trabazón de la religiosidad, la afirmación de identidad, de catalanidad, con la topografía, las montañas, la tierra y el paisaje.

a.2) «Els Amics de Tagamanent» organizan un «aplec» de características similares al anterior, en torno a la ermita de Tagamanent, situada en las estribaciones del Montseny. El «aplec», reinstaurado hace solamente unos cuatro años, se celebra en la primavera en memoria del Beat Miró de Tagamanent. En otoño se organiza otro, pero esta vez en honor de la Mare de Déu de Tagamanent, titular de la ermita.

La vigilia se hace una acampada en los entornos de la ermita, con fuego de campo, canciones patrióticas y excursionistas. Por la mañana del día señalado se oficia una misa en la ermita, al final de la cual una coral de la región interpreta canciones catalanas de su repertorio. Se organiza también un concurso de dibujo; y un conferenciante invitado para la ocasión dicta lección magistral sobre algún tema de la historia comarcal o regional. El «aplec» concluye con un «dinar de germanor» en un restaurante de los entornos, y la interpretación del *Cant dels Adéus*.

a.3) En las montañas de Berga, en el paraje denominado Plà de Campllong, aún se mantiene en pie el esqueleto desnudo del gigante «Pi de les Tres Branques»; bajo cuyas ramas, según dice la leyenda popularizada por el poema de Mossén Jacint Verdaguer, se cobijó y descansó el ejército de Jaume I antes de partir a la conquista de Mallorca y Valencia. Los escritores de la *Renaixença* convirtieron este mítico pino de tres ramas o troncos en símbolo de la Trinidad Catalana: Catalunya, País Valencià y Les Illes, o lo que hoy es más conocido con el nombre de Països Catalans (70). La Generalitat del 32 asumió este espécimen

(70) El concepto «Països Catalans» abarca en su máxima extensión todas las tierras donde,

vegetal como símbolo propio de la nación catalana, y a partir de aquí se multiplicaron las peregrinaciones político-culturales al Plà de Campllong. Muchas de las personas que iban allá querían llevarse un recuerdo palpable del legendario pino, por lo que la Generalitat tomó el acuerdo ejecutivo de construir una valla en su entorno, para proteger el preciado símbolo del expolio irresponsable de las gentes; pero esto no hizo sino provocar su muerte súbita.

Aunque seco y herido por el rayo, el «Pi de les Tres Branques» permanece en pie, alegoría de la perseverancia catalana, inmortalizado en miles de negativos fotográficos. En otros tiempos, los vecinos de Berga subían al Plà de Campllong para celebrar un «aplec» el día de Sant Jaume: sardanas, «costellada» campestre, excursión en busca de «bolets», tan abundantes y de buena calidad en estos entornos, etc. En la actualidad, desde 1980, el tercer domingo de julio se concentran aquí militantes nacionalistas de toda Catalunya y oradores invitados en representación del resto de los Països Catalans, en un acto de exaltación patriótica y de simbólica afirmación de la unión de todos los pueblos de habla catalana, separados hoy por fronteras regionales y estatales. El rey Jaume I y el pino bajo cuyas ramas se cobijó su victorioso ejército se convierten así en símbolos que predicán la unión y «germanor» de todas aquellas gentes y tierras que un día estuvieron bajo el cetro de tan poderoso monarca; y la voluntad independentista de los catalanes.

b.1) En la actualidad, dos fiestas han adquirido el rango de «diades» nacionales catalanas, y son celebradas a lo largo y ancho de la geografía regional: Sant Jordi y l'Onze de Setembre. Si la Mare de Déu de Montserrat es indiscutible patrona de Cataluña, el legendario y generoso caballero Sant Jordi es indiscutido y muy querido patrón (71). Su fiesta, «diada de la rosa i el llibre», que se celebra el día 23 de abril, en los últimos años ha adquirido un gran auge y se ha extendido a todas las villas y ciudades de la geografía catalana, más allá de Barcelona, que es donde se mantuvo siempre con más fuerza. La fiesta o Diada de Sant Jordi es hoy sin duda la más popular, original y característica fiesta de Cataluña (72).

El día de Sant Jordi es el día de los enamorados en Cataluña, y en general de cualquier pareja de amigos de diferente sexo; el enamorado regala una rosa a su enamorada, y ésta corresponde con un libro. Las ramblas, plazas, y calles mayores de las ciudades catalanas se convierten en animadas ferias; nadie en este día quedará sin su rosa, su libro o ambas cosas. La ciudad de Barcelona en especial celebra las fiestas con esplendidez, las Ramblas y el casco antiguo rebosan del gentío, paradas de libros y rosas, colectiva ebullición. El Palau de la Generalitat abre sus puertas de par en par para que la gente pueda visitar la capilla de Sant Jordi; se forman largas colas durante todo el día y el santo es agasajado con miles de rosas. El Gobierno de la Generalitat organiza solemnes recepciones, impone medallas a los más destacados hombres de las letras y las artes catalanas.

en menor o mayor medida, se habla el catalán: la Catalunya Nord (francesa), el Principat (Cataluña estricta), el País Valencià, les Illes (Islas Baleares), Andorra, algunas comarcas de la franja oriental de Aragón que linda con Cataluña, e incluso la ciudad italo-sarda de l'Alguer. Todos estos conceptos serán usados a lo largo de este apartado, tal como se definen aquí.

(71) El Consell de Cent de Barcelona adquirió en 1378 una reliquia de Sant Jordi, y por tal motivo declaró festivo su día. Más tarde, en 1459, las Cortes Catalanas, reunidas en la catedral de Barcelona, confirmaron el día como festividad principal de la ciudad y de toda Cataluña. (Vide, J. PRAT y J. CONTRERAS, 1979, pág. 99.)

(72) Quizá no sea necesario destacar la importante proporción de niños que en Cataluña son bautizados con el nombre de Jordi, sobre todo en las comarcas de Barcelona; proporción sólo comparable a la de las niñas que reciben el de Montserrat.

El día de Sant Jordi es esperado por las editoriales catalanas para publicar algo especial cada año, las cajas de ahorro regionales regalan libros a sus clientes, los diarios de Barcelona sacan a la calle ediciones especiales, se conceden importantes premios literarios, etc. Una fiesta nacional marcadamente cívica, ilustrada, bella en su sencillez. Sant Jordi (73), los libros y las rosas, «la senyera» (bandera catalana). símbolos en este día desplegados en cada rincón de la geografía catalana, predicán la unidad y comunidad de intereses e ideales de las gentes y tierras catalanas.

b.2) El Onze de Setembre, declarada por el Parlament y la Generalitat de Catalunya «Festa Nacional», tiene un carácter bastante diferente de la anterior. No se celebra en honor de ningún santo patrón, sino en recuerdo de una cruenta derrota histórica: la ocupación de la ciudad de Barcelona por las tropas felipistas el 11 de septiembre de 1714. En esa fecha, Catalunya perdió sus instituciones e independencia política; su lengua y cultura fueron proscritas de la vida pública. El progresivamente centralizado estado borbónico no toleraba la diversidad, menos aún en sus porfiados oponentes en la Guerra de Sucesión.

De manera que la jornada ha tenido, desde que comenzó a celebrarse públicamente a principios de siglo, un carácter de reivindicación política de los derechos e instituciones arrebatadas en 1714. Abierta o clandestinamente, según las circunstancias políticas del momento, en esta fecha se organizaban desde principios de siglo desfiles y manifestaciones políticas frente al monumento de Rafael Casanova, último «Conseller en Cap», herido en la defensa de Barcelona mientras levantaba la bandera de Santa Eulalia, estandarte de la ciudad. A partir de 1964, pequeños grupos de nacionalistas catalanes desafiaban a la policía en esta fecha intentando manifestarse, exhibiendo banderas catalanas, colocando ramos y coronas de flores al pie del monumento a Rafael Casanova, etc. La manifestación del 11 de septiembre fue legalmente permitida en 1976 por primera vez después de la guerra civil. Unas 100.000 personas, enarbolando miles de banderas catalanas y pancartas alusivas a la conmemoración, para reivindicar las libertades perdidas y la restauración de las instituciones autonómicas arrebatadas en 1939, se manifestaron en Sant Boi de Llobregat, en cuya iglesia parroquial está enterrado Rafael Casanova.

La manifestación del año siguiente reunió a más de un millón de personas en las calles de Barcelona, marcando un verdadero hito histórico. Los efectos políticos prácticos de esta magna manifestación de voluntad autonomista no se hicieron esperar: el 29 de septiembre el Gobierno aprueba un decreto-ley que restaura la Generalitat de Catalunya, y el 23 de octubre el President de la Generalitat, en el exilio hasta entonces, es recibido triunfalmente en Barcelona.

Los años siguientes han vuelto a celebrarse grandes manifestaciones políticas en Barcelona, actos conmemorativos y recepciones oficiales en numerosos ayuntamientos a lo largo y ancho de la región, etc. Al igual que el día de Sant Jordi, son numerosos los vecinos que en este día colocan la bandera catalana en el balcón o ventana de sus casas.

c.1) Con el lema «Poble català, posa't a caminar» como consigna, un grupo de jóvenes cercanos al movimiento no-violento, liderado entonces en Cataluña por el sacerdote Lluís M.^a Xirincacs, y cingulado a la organización cristiana Pax Christi

(73) La leyenda nos presenta al intrépido y galante caballero Sant Jordi lanceando a un monstruoso dragón, para librar así a una enamorada y dulce doncella del mortal peligro que la amenaza. Las connotaciones simbólicas que se derivan de la leyenda son muy adecuadas (y de hecho usadas) para la interpretación de momentos clave de la atribulada historia y presente de Cataluña.

International, organizó en el verano de 1976 la denominada «Marxa de la Llibertat». El objetivo era desvelar la consciencia de las gentes en torno a problemas entonces cruciales: la falta de libertades políticas, la existencia de numerosos presos políticos en las cárceles españolas, la situación de proscripción sufrida por la lengua y cultura catalanas, etc., mediante acciones no violentas, recorriendo a pie y de arriba abajo la geografía de los Països Catalans. Con este propósito, los «marxaires» se repartieron en ocho columnas de caminantes, cada una con el objetivo de recorrer un itinerario distinto a lo largo y ancho de las tierras catalanas, concluyendo al final todas las columnas en el monasterio de Poblet (Tarragona, donde está enterrado el rey Jaume I). Cinco columnas habían de recorrer las tierras del Principat (Cataluña estricta), las bautizadas: Macià, Companys, Tramuntana, Abat Escarré y Rafael Casanova (cuatro importantes personajes de la historia de Cataluña y el nombre del característico viento del Empordà, la tramuntana). Una las tierras del País Valencià, otra las de la Catalunya Nord (francesa), y la octava las de Les Illes (Baleares). La Marxa fue prohibida por el Gobierno, reprimida dura y sistemáticamente mediante un despliegue policial desproporcionado allá por donde pasaba o intentaba reorganizarse. A pesar de esto, contra viento y marea, poniendo en práctica en todo momento los métodos de la lucha no violenta (que desconcertaban a la policía y Guardia Civil), cumplieron mal que bien con los objetivos propuestos; e incluso un pequeño grupo de caminantes logró entrar en el sitiado monasterio de Poblet para organizar el acto que daba fin a la Marxa. La Marxa de la Llibertat encontró un importante y continuado eco en los medios de comunicación, y ciertamente supuso un aldabonazo en la conciencia de muchas gentes de las comarcas catalanas. Es de destacar de esta acción política-concienciadora su extensión (al menos en la intención de los organizadores), desde Cataluña a todas las demás regiones de habla catalana, a «els Països Catalans».

c.2) Una *aventura* de distinto signo, pero que también intentaba predicar y reivindicar el concepto de Països Catalans, fue organizada en el verano de 1978 por un grupo de jóvenes barceloneses, la «Volta en Carro als Països Catalans». Armados de paciencia, ilusión e ingenuo idealismo, este grupo de jóvenes alquiló unos cuantos carros de ruedas de hierro y otras tantas caballerías con la idea romántica de recorrer parsimoniosamente los caminos y pueblos de Cataluña y la región valenciana; y así llegar a conocer más de cerca a las gentes y las tierras de los Països Catalans. Con sus renqueantes carros tirados por tranquilas mulas, la bandera cuatribarrada en lugar bien visible, los jóvenes emprenden el romántico periplo. Todo se desarrolla con normalidad mientras recorren tierras del Principat; y al cruzar la línea divisoria de la provincia de Castellón son recibidos con simpatía por un grupo de gente que habla su misma lengua. Sin embargo, poco más adelante, en el pueblo de Traiguera, al atardecer, una caravana de coches les cierra el paso y sus ocupantes, haciendo uso de luces y bocinas, tratan de atemorizar a las caballerías, agreden e insultan a los jóvenes, haciéndoles señas de que han de volver para atrás, fuera de los límites de Castellón, hacia la provincia de Tarragona.

Al parecer, los agresores se desplazaron expresamente desde Castellón con la intención de repeler y expulsar de «su territorio» a los «invasores-imperialistas» catalanes; quienes con su acción inocente trataban de romper/negar las fronteras administrativas, reivindicar simbólicamente la unión de unas gentes y unas tierras que comparten el mismo idioma.

Frente a este incidente, que hace pedazos su ideal romántico, los jóvenes cata-

lanes deciden dar marcha atrás y renunciar a sus objetivos primeros. Suben ahora hacia el noroeste, con la intención de recorrer también las tierras aragonesas de habla catalana. En Fraga, aunque no se llega a ningún tipo de agresión física, grupos de jóvenes contestan el simbólico mensaje predicado por los originales carreteros; les exigen que retiren las banderas catalanas, afirmando que allá ellos son y se consideran «aragoneses de pura cepa».

A la simbólica «invasión» (ruptura/negación de fronteras provinciales y regionales), los «invadidos» responden esforzándose por repeler física/simbólicamente al «enemigo»; negando el concepto de Països Catalans como maniobra «imperialista-anexionista» de los catalanes y reafirmando las fronteras administrativas provinciales-regionales. Son acciones/reacciones políticas, simbólicas, lúdicas y emocionales, pero no por ello menos significativas, aunque ocurran en un contexto más bien anecdótico.

d) En 1955, F. Pujades, excursionista del Vallespir (Catalunya Nord), inspirado por el poema de J. Verdaguer *Canigó*, así como por su propio amor por esta montaña de resonancias míticas para los catalanes, tuvo la idea de encender una simbólica hoguera en la cima del Canigó la víspera de Sant Joan. Con esta sagrada «flama» del Canigó se encenderían después algunas de las hogueras que en los pueblos y ciudades de la región (Cataluña francesa) es tradición hacer la vigilia de Sant Joan. Un grupo de excursionistas de este lado de los Pirineos supo de la iniciativa, y se propusieron participar en ella y hacerla suya extendiéndola al sur de la frontera.

En 1966, la Flama del Canigó («flama de la germanor catalana») llega por primera vez al Coll d'Ares (frontera francoespañola). Allí, sobre la misma raya fronteriza, en el espacio libre entre las dos aduanas, catalanes de uno y otro lado de los Pirineos bailan una sardana en torno a la Flama. En 1967 es bajada hasta la ciudad de Vic, y a partir de este año poco a poco va extendiéndose por toda Cataluña, e incluso llega al País Valencià. Cada vez es mayor el número de barrios, pueblos, villas y ciudades catalanas que esperan la llegada de la Flama del Canigó para encender las hogueras de Sant Joan.

En el museo de la Casa Pairal del Castellet de Perpignan se mantiene viva la Flama del Canigó durante todo el año, desde aquel primero en que fue bajada de la montaña; de la misma manera que la Flama de la Llengua arde perenne en el atrio del monasterio de Montserrat (Vide, e). Cada año, el 22 de junio, un grupo escogido de excursionistas encienden una antorcha en ese fuego perenne y la suben hasta la cima del Canigó (2.754 m.), junto con varios haces de leña de árboles característicos de la región, ofrecidos por diversos municipios. Con ambos elementos hacen una pequeña hoguera sobre la cima y durante toda la noche velan el fuego. Por la mañana del día 23, a la salida del sol, inician el camino de descenso portando la Flama renovada, a pie hasta el refugio de Els Quartelets. En coche ahora es trasladada hasta el Castellet de Perpignan, desde donde se reparte por las tierras catalanas del sur de los Pirineos con vehículos diversos y siguiendo cuatro rutas principales:

- a) Coll d'Ares, Ripoll, Vic, Manresa, Montserrat.
- b) El Pertús, Girona, Barcelona.
- c) La Guingueta, Puigcerdà, La Seu d'Urgell, Tremp, Lleida.
- d) Reus, Castellón, Alicante (esta última ruta se hace en avioneta).

Quienes desean hacer llegar a su población la Flama del Canigó han de salir a buscarla a la más cercana encrucijada de caminos en una de las rutas principales descritas. De manera que por multitud de rutas secundarias la Flama se extiende por todos los rincones de la geografía catalana; con ella se encienden las hogueras ya preparadas y comienza la popular fiesta de Sant Joan. La Flama encendida en la cima del Canigó une así simbólicamente a las tierras y pueblos de habla catalana, por encima de fronteras estatales, regionales o provinciales.

Personalmente he participado en 1980 en este ritual periplo, acompañando a un grupo de excursionistas de Olot, siguiendo la ruta *a*), que paso a describir más detenidamente. Dentro del territorio francés (Catalunya Nord) son los excursionistas franceses los que se encargan de organizar el traslado de la Flama; de manera que después del ritual llevado a cabo en el Castellet de Perpignan ellos son quienes la llevan hasta el Coll d'Ares (frontera); allí la entregan a los españoles. El acto de entrega se acompaña de discursos patrióticos al lado de la misma aduana, ondear de banderas catalanas y canciones e himnos catalanistas. Sobre la misma raya fronteriza los catalanes del norte y del sur de los Pirineos bailan una sardana «de germanor». Desde el Pirineo, la Flama del Canigó se extenderá ahora por los valles y planas de esta parte de Cataluña. Los coches de la caravana que traslada la Flama son adornados con elementos de la flora montañesa, las banderas catalanas ondean al viento, por los altavoces suenan reiterados acordes patrióticos. La caravana de la Flama pasa por Molló, Camprodón, Sant Pau de Seguríes..., hasta Montserrat (74).

Desde Sant Pau parte la ruta secundaria que llevará la Flama del Canigó hasta Olot y los pueblos de su comarca. Los excursionistas de la ciudad han organizado para este último trayecto una carrera de relevos, de manera que la sagrada Flama es llevada por los atletas durante 19 Km. En los pueblos por los que pasa la expectación es notable, y en la ciudad de Olot el recibimiento es caluroso y multitudinario. Antes de entrar en la ciudad la caravana se rehace, un grupo de jóvenes despliega una enorme «senyera» y siguen con ella en su carrera al atleta que porta la Flama. Así entra triunfalmente en la ciudad, anunciada por las sirenas de los bomberos municipales, que se han prestado a acompañar a la caravana en el final del trayecto. En la Rambla se enciende con la Flama un gran pebetero, y en torno al mismo se lee el mensaje común de la fiesta; algunos oradores se dirigen al público allí congregado destacando la significación de la fiesta de Sant Joan y del ritual de la Flama del Canigó; a continuación se bailan unas sardanas.

La Flama, repartida por todos los barrios de la ciudad, enciende multitud de hogueras en torno a las cuales se celebrarán las populares «revetllas» de Sant Joan. Al lado de la iglesia de Sant Francesc, sobre el cráter de uno de los volcanes inactivos tan numerosos en los entornos de la ciudad, los excursionistas de Olot organizan una animada verbena, al calor de una enorme hoguera. Desde la colina puede observarse que un gran número de hogueras han sido encendidas en los pueblos del valle y sobre las colinas del entorno.

Noche de Sant Joan, noche de fuego y magia; el símbolo renaciente de la hoguera sanjuanera encendida con la Flama del Canigó predica un romántico ideal de unión de los pueblos y las tierras de los Països Catalans. Desde la montaña sagrada del Canigó, una de las más bellas cumbres de la región de habla catalana, el fuego se extiende por planas y valles, a través de la muralla pirenaica, convirtién-

(74) Desde Reus, la Flama del Canigó es llevada hasta el monasterio de Poblet, frente a la tumba del rey Jaume I, bajo cuyo cetro estuvieron un día todas las tierras de habla catalana.

dose en símbolo que «agermana» pueblos y gentes por encima de *artificiales* fronteras.

e) Para conmemorar el centenario del nacimiento del gran ordenador de la gramática catalana, Pompeu Fabra, un grupo de excursionistas organizó en 1968 un acto pleno de simbolismo; en su honor y como afirmación de la indestructible voluntad del pueblo catalán en su empeño de conservar la lengua de los antepasados: la ignición de la FLAMA DE LA LLENGUA para que arda perennemente en el santuario de Montserrat.

El 12 de octubre de 1968, unos 400 excursionistas catalanes acampan en Prada (Catalunya Nord, Francia), cerca del cementerio donde está enterrado Pompeu Fabra. Los miembros de la comisión organizadora de los actos son recibidos en la mañana del día siguiente por el alcalde de la ciudad. A continuación se reúnen todos frente a la casa donde el ilustre hombre de letras pasó sus últimos días de exilio y de vida, depositando frente a la misma ramos de flores. Desde la casa se trasladan al cementerio, y al pie de la tumba de Pompeu Fabra se procede ritualmente a encender la Flama de la Lengua Catalana; después será trasladada a pie, a través de valles y montañas, hasta el santuario de Montserrat.

Los peregrinos-excursionistas hacen una primera parada en el monasterio de Sant Miquel de Cuixà, administrado por una comunidad de benedictinos dependientes de Montserrat. Allí cuatro sacerdotes, en representación de los cuatro Països Catalans, concelebran una misa; al lado del altar arde la antorcha con la Flama de la Lengua. A partir de aquí será un grupo reducido de excursionistas quienes se encargarán de llevar la Flama a través del Pirineo, en trayectoria rectilínea hacia Montserrat: Costabona, Camprodón, Ripoll, santuario de Els Munts, santuario de la Gleva (donde se hace un acto en recuerdo de Mossén Jacint Verdaguer), Moià (villa natal de Rafael Casanova), Castellterçol (frente a la casa pairal del ilustre catalanista Enric Prat de la Riba), ermita de Sant Sadurní, Manresa y, después de una semana de peregrinaje, Montserrat.

Miles de personas esperan en la plaza del monasterio, las puertas de la basílica se abren de par en par para dar paso a la Flama, que es colocada al lado del altar mientras dura la solemne misa concelebrada. Al acabar la misa, el presidente de la comisión organizadora de estos actos ofrece la Flama a la Virgen de Montserrat. El abad, en nombre de toda la comunidad, se compromete a velarla y custodiarla, mientras ritualmente hace pasar el fuego de la antorcha a la lámpara votiva en la que habrá de arder perennemente: «La Flama de la Lengua Catalana. La encendió la fe. La trajo el esfuerzo. La mantiene la voluntad de un pueblo», reza el lema inscrito en la «llàntia». Un grupo de «cantaires» de las corales excursionistas entona canciones de montaña. En la plaza del monasterio, un conjunto de unos 500 cantores de corales y orfeones de toda Cataluña cierran el acto con una selección de canciones populares catalanas; entre ellas *El Cant de la Senyera*, coreada por todos los asistentes. En la «llàntia» que cuelga en el atrio de la basílica de Montserrat arde perenne la Flama de la Lengua Catalana.

A partir de 1970, aunque ahora en el mes de febrero, aniversario de la muerte de Pompeu Fabra, se llevan a cabo actos y rituales semejantes de «Renovació de la Flama». Cada año es una entidad excursionista diferente la que se encarga de organizarlos, bien sea volviendo a llevar la Flama a Montserrat desde la tumba de Pompeu Fabra, o cambiando el sentido del ritual para añadir algún nuevo matiz. Así en 1976, en ocasión del centenario del movimiento excursionista catalán, numerosas entidades de toda Cataluña llevaron a pie desde su respectiva sede una

llama simbólica, uniendo todas ellas en una sola en la iglesia románica de Santa Cecilia, al pie de la montaña de Montserrat. Esa única Flama fue entonces acompañada por cientos de excursionistas hasta el monasterio de Montserrat, en la cumbre de la montaña. Con ella se renovó el fuego sagrado de la lámpara votiva situada en el atrio de la basílica. Decenas de banderas catalanas ondean al viento, se cantan canciones patrióticas: *L'Empordà*, el *Cant de la Senyera*; y al final el ritual «de germanor» del *Cant dels Adéus*, con las manos enlazadas en un gran círculo.

En 1977 («VIII Renovació de la Flama»), la antorcha encendida en Prada sigue un largo itinerario por las comarcas occidentales de Cataluña: Cerdanya, Alt Urgell, Andorra, Pallars, Noguera, Segrià, Solsonès, Segarra y Anoia. Para el acto de Montserrat se invita a grupos y personas de los diferentes Països Catalans: País Valencià, Catalunya Nord, Andorra, Les Illes, además del propio Principat. En la misa concelebrada participan el arzobispo de Tarragona, el obispo de Lérida y unos 30 sacerdotes, además del abad de Montserrat. Cinco oradores, en representación de cada uno de los Països Catalans, se dirigen al público congregado en la plaza, haciendo todos hincapié en la lengua y los demás lazos que unen fraternalmente a las gentes de sus respectivos países. Unidos bailan unas sardanas en la plaza del monasterio, canta el Orfeó Lleidatà, y al final, por primera vez en este acto, se entona el himno nacional catalán, *Els Segadors*. Como ya es costumbre, tiene lugar un «acto académico» en las dependencias del santuario, para el que se invita a un ilustre orador que hable sobre un tema relacionado con la lengua catalana.

En 1978, los portadores de la Flama entran en la plaza del santuario de Montserrat enarbolando multitud de banderas catalanas y cantando *Els Segadors*; la traían de nuevo desde el pie de la tumba de Pompeu Fabra, en Prada, a través del Pirineo, usando esquís, y después de recorrer numerosos pueblos y villas de la comarca de Osona. Se invita de nuevo a representantes de todos los Països Catalans, entre los que este año acude también uno de la ciudad italiana de L'Alguer. En 1981 («XII Renovació de la Flama») se encendieron cuatro antorchas diferentes: una frente a la tumba de Pompeu Fabra, otra frente a la tumba de Ausias Marc en la catedral de Valencia, la tercera frente a la de Ramon Llull en la iglesia de Sant Francesc de la ciudad de Mallorca y la cuarta delante de la tumba de Jaume I en el monasterio de Poblet. Las cuatro simbólicas «flamas» se unieron en una sola («torxà dels Països Catalans») en la iglesia de Santa Cecilia, al pie de la montaña de Montserrat. En 1983 se invierte el sentido del ritual. Haciendo uso de una astilla recogida en el Plà de Campllong a la sombra del Pi de les Tres Branques (Vide, a.3), y llevada solemnemente a pie hasta el monasterio de Montserrat, se encendieron diversas antorchas tomando el fuego de la lámpara donde arde perenne. La intención era repartir el fuego sagrado de Montserrat a todos los Països Catalans, llevándolo con antorchas a la sede de cada una de las entidades que lo solicitasen. El Casal Català de Madrid fue una de las primeras y pocas entidades que lo solicitaron y fueron a buscarlo esta vez.

Es interesante observar cómo paralelamente al proceso de liberalización política el mensaje de estos rituales-fiestas va ampliándose y radicalizándose: banderas catalanas, banderas independentistas; *Cant de la Senyera*, *Els Segadors*; Catalunya, Països Catalans, etc. El ritual en conjunto, así como los diversos matices que se añaden cada año, propagan el mismo y reiterado mensaje simbólico: la unión y confraternización de todas las gentes y pueblos del área de habla catalana en torno a su común lengua perseguida y marginada por las administraciones centralistas;

superando y negando fronteras y distancias (75). La historia ofrece numerosos personajes y hechos que son convertidos en mitos, símbolos en y a través de los cuales se condensan y transmiten eficazmente mensajes abstractos.

* * *

Como el lector habrá podido constatar, la mayor parte de las celebraciones descritas en este apartado, al nivel regional, están permeadas de historicismo. Se bucea en la Historia en busca de hechos y acontecimientos relevantes para la construcción de discursos que demuestran la existencia de un pasado propio y diferenciado (fundamentalmente en la historia medieval); se resucitan-mitifican personajes históricos que predicán el mismo mensaje. Los escritores e intelectuales de la *Renaixença catalana* (1870-1920) son el vínculo y la fuente principal donde se busca guía e inspiración en esta tarea de reinterpretación del pasado. Se acentúa aquello que muestra a los catalanes aparte del resto de los españoles. Desde otra perspectiva, es una tarea de reconstrucción de un Olimpo y un Parnaso específicamente catalanes, un universo simbólico propio, diferenciado netamente del españolista (76).

De esta manera se pretende implícita o explícitamente desvelar la consciencia de las gentes de Cataluña sobre cuáles son sus raíces en un pasado en gran manera mitificado; su historia y su identidad diferenciada. En la recreación poética del pasado se busca dar fundamento y explicación de nuestras empresas del presente, contexto y significado a la consciencia cotidiana de nuestra especificidad. A la vez, solamente nuestras inquietudes presentes pueden dar vida y sentido a un amorfo y opaco registro histórico.

Movimientos políticos catalanistas, entidades culturales privadas y públicas, instituciones autonómicas de gobierno, etc., están así empeñadas en una labor de pe-

(75) En la descripción de este ritual de la Flama de la Llengua he seguido fundamentalmente las reseñas de la revista excursionista *VERTEX*, publicada por la Federació d'Entitats Excursionistes de Catalunya. Agradezco al señor Jaume Ramon i Morros, redactor-jefe de la revista, la gentileza de enviarme fotocopia de todas esas reseñas.

(76) Así, por ejemplo, se recupera-dignifica la memoria del Comte Guifré el Pelós, fundador de la dinastía condal catalana, uno de los más cualificados Padres de la Patria. Después de diversos abatares históricos e intentos fallidos o frustrados, en 1982 diversas individualidades catalanistas e instituciones regionales por fin llevan a cabo el ya antiguo proyecto de dar a los restos mortales de Guifré un lugar de reposo definitivo y digno de su estirpe. De acuerdo a su voluntad testamentaria, ese lugar había de ser el monasterio de Ripoll, «bressol de Catalunya».

La inauguración *académica* de la nueva tumba de piedra tiene lugar en el aniversario de la muerte de Guifré el Pelós (11 de agosto). Los restos mortales, conservados en una urna, son devueltos al monasterio de Ripoll después de su peregrinaje al de Sant Joan de les Abadesses. Al solemne reenterramiento asisten el obispo de Vic, los miembros de la Corporación Municipal de Ripoll y los de la Comisión Promotora de la Tumba, presidida por un conseller de la Generalitat. A continuación se explica, en un acto académico público, la significación del personaje en la historia de Cataluña. A la inauguración *popular* (el 11 de septiembre, Diada Nacional de Catalunya) asiste el Gobierno de la Generalitat en pleno, el president del Parlament; los arzobispos y obispos de todas las diócesis catalanas; los abades de los monasterios de Montserrat, Poblet y Solius; el prior de Cuixà (Cataluña francesa) y el presidente de la Unió de Religiosos de Catalunya. Para conmemorar el hecho se editan medallas y matasellos especiales. En la plaza del monasterio, después del solemne acto cívico-religioso, se bailan las muy antiguas «dances» de Campdevàrol, Sant Joan de les Abadesses, Gombren y Ridaura (Vide, apartado 3.2.1), y unas sardanas en las que participa todo el público. La prensa comarcal y regional proporciona una amplia cobertura informativa de todos estos actos, explicando al público común cómo ha de entender tantos hechos, personajes y rituales para él aún incomprensibles. La sobria tumba de piedra en el presbiterio del monasterio de Ripoll queda como perenne memoria y punto de referencia para los miles de turistas que lo visiten cada año.

dagogía de masas, de recatalanización de la sociedad regional a todos los niveles, recuperación del pasado en la consciencia de las gentes. Al final, hechos históricos y legendarios se mezclan sutilmente dando lugar a un peculiar mito de origen o conjunto de ellos: Guifré de Pelós y el origen de la «senyera», Jaime I y el Pi de les Tres Branques en relación al concepto Països Catalans, montañas y lugares sagrados del Canigó, etc.; mitos que condensan simbólicamente el sentimiento de formar parte de una comunidad diferenciada ya desde épocas ignotas de la Historia.

Las celebraciones recientemente recuperadas y recreadas (*a.3, b.2, d, e*), toda la nueva-inmemorial simbología desplegada, inédita para el gran público, permeada de historicismo y romanticismo literario, lógicamente pretenden desvelar y afianzar en los catalanes la consciencia de pertenecer a un todo diferenciado al margen del ámbito español, dinamizar y dar contenido a una identidad nacional.

¿Pero cuál es realmente la relevancia y eficacia de estos rituales y simbología? Para que exista y se mantenga activa una realidad grupal es necesario que se den tres condiciones principales:

- a) Unos intereses y/o necesidades comunes.
- b) Compartir unos mismos ideales y aspiraciones políticas.
- c) Que las gentes tengan una conciencia clara y viva de lo anterior.

La condición *b)* hace de alguna manera de puente entre las otras dos, en una y otra dirección. En relación a la tercera, es donde el ritual y la simbología pueden jugar un papel importante. Pero un ritual, para ser eficaz, necesita de una audiencia, de un público, no tiene sentido predicar un mensaje en el vacío. De manera que previamente es importante la existencia de mecanismos efectivos para convocar a esa audiencia. La relevancia de los símbolos desplegados, que éstos signifiquen realmente algo para la gente común, es factor de importancia crucial. Montserrat, Sant Jordi, la lengua, la «senyera», la sardana, son ejemplos que indudablemente cumplen el requisito. En lo que se refiere a otros como el Pi de les Tres Branques, Jaume I, Guifré de Pelós, etc., es más dudoso; en todo caso, habría de pasar un tiempo, esperar a que el proceso pedagógico surta efecto.

Es por estas razones que los rituales dirigidos a todo el ámbito de los Països Catalans (*a.3, d, e*) difícilmente cumplen el objetivo propuesto idealmente. La brecha existente entre la intencionalidad de las personas más directamente implicadas en su organización (el ideal) y la teórica audiencia a la que se dirigen (la prosaica realidad) es casi insalvable de momento, pues no se cumple ninguna de las dos primeras condiciones arriba descritas. De una manera un tanto artificial se intenta salvar la brecha invitando a participar en los rituales a individualidades de los diversos Països, en representación de los mismos. Sin embargo, los significados e ideales predicados me temo no son compartidos por una mayoría de gentes en la periferia de los Països Catalans; más aún, la excesiva amplitud de los escenarios escogidos (*d, e*) hace perder fuerza y dramatismo al ritual. En realidad, el concepto Països Catalans tiene una resonancia muy limitada entre la gente común, incluso en la propia Cataluña. Ahora bien, la perseverancia de las minorías, la extensión y afianzamiento de las celebraciones descritas, los «mass-media» regionales, etc., pueden poco a poco ir remontando la situación actual, al menos de cara a la población de la Cataluña estricta.

En cualquier caso, se observa cómo es desde el centro sobre todo desde donde se propugna la articulación de las diversas regiones de habla catalana en un todo original: «els Països Catalans». Desde la periferia se oyen voces discordantes, reticentes, francamente contrarias; empezando por negar el calificativo de catalán

al habla regional. El romántico ideal cultural-político Països Catalans o Gran Cataluña no parece encontrar terreno abonado fuera de la capital Barcelona; los catalanes son acusados de «imperialistas» por valencianos y aragoneses. (Vide, c.2.) No obstante, la predicación del ideal cumple ya en sí misma una función en relación a la Cataluña estricta, indirectamente. Cataluña en este contexto aparece no solamente como un todo diferenciado, lo que compromete la integridad del concepto España, sino que también demuestra poseer una área de influencia histórica y cultural propia, más allá de las estrictas fronteras administrativas impuestas por el centralismo estatal. En lo que se refiere a Cataluña, el concepto Països Catalans afianza y da contenidos y perspectivas más amplias a la consciencia de sus gentes como pueblo diferenciado.

En cuanto a las celebraciones de carácter específicamente regional (b.1, b.2), la relevancia y eficacia de sus predicaciones simbólicas parece que es irrefutable. El patrón Sant Jordi, la rosa y el libro, son símbolos que las gentes comunes asumen con mayor facilidad. La Diada de Sant Jordi se ha extendido rápidamente desde Barcelona al resto de la geografía catalana; e incluso la población castellano-hablante no encuentra dificultad en participar e integrarse en la celebración, lo que no ocurre de igual manera en celebraciones explícitamente catalanistas (a.3, d, e). La historia reciente ha convertido la fecha Onze de Setembre en un caso especial; me refiero al hecho de que en los primeros años del posfranquismo la ocasión era aprovechada para reivindicar indistintamente las libertades políticas generales y aquellas específicamente relacionadas con Cataluña, catalanes y *castellanos* caminaban codo con codo sin ningún equívoco. Pero la extraordinaria unanimidad alcanzada en 1977 respecto a la significación de la celebración del Onze de Setembre, entre nativos e inmigrantes, no ha vuelto a repetirse en los siguientes. En la medida en que esta fecha se convierta en celebración estrictamente catalanista, resultará más difícil integrar en la misma a la población castellano-hablante; e incluso a parte de la propia población nativa, por motivos políticos puntuales.

3.5. LA SARDANA: EL FOLKLORE COMO DINAMIZADOR DE LA IDENTIDAD CATALANA

No cabe duda que en el largo período de la posguerra la sardana ha desempeñado una función muy importante como símbolo y ritual de afirmación catalana. Significativamente ha sido durante esta etapa histórica y en los años de la Dictadura de Primo de Rivera cuando la sardana ha experimentado sus dos épocas doradas, extendiéndose cual mancha de aceite de las comarcas del litoral gerundense, donde nació y se afianzó como tal, al resto de Cataluña. Y es que como bien dijo P. Casaldàliga, obispo catalán en el Mato Grosso brasileño, «cuando no se puede desplegar la senyera, se desplega la sardana» (*Missatge al món sardanista*, Solsona, 1983). Debido a las circunstancias políticas vividas en Cataluña y en España en estas últimas décadas, el movimiento sardanista resultó permeado de adicionales significados de catalanidad, e incluso explícito catalanismo. La voluntad de resistencia de los catalanes a su desintegración como pueblo encontró en la sardana uno de los más importantes puntales y refugio. Desde ese refugio, y gracias a la admirable tenacidad de un reducido grupo de personas con inquebrantables convicciones catalanistas, con el tiempo se pasó a desarrollar una cierta estrategia

ofensiva apoyándose en el fomento de la sardana: desvelar, reconstruir y dinamizar en las gentes la consciencia de pertenecer a un pueblo y una cultura diferentes.

A continuación ofrezco una cronología que da idea del proceso de expansión del movimiento sardanista en la posguerra, así como de la definitiva consolidación de la sardana como símbolo dominante de catalanidad, «Dansa Nacional de Catalunya», tal como es adjetivada insistentemente por sus más incondicionales cultivadores y defensores (77).

- 1947. En ocasión de las fiestas de la entronización de la Mare de Déu de Montserrat se celebra un primer «Aplec de Germanor Sardanista» y se ofrece a la Virgen la «Llàntia del Sardanisme» (lámpara votiva). Se funda la Obra del Ballet Popular.
- 1952. Se instaura el «Aplec de la Sardana de Catalunya» en Montserrat con carácter anual. Cada año se encarga a un músico la composición de una sardana, la cual en este día se estrena y baila frente a la Virgen como ofrenda simbólica de los sardanistas a la patrona de Cataluña.
- 1956. Se establece el «Aplec d'Esbarts Sardanistes» en Montserrat con carácter anual también.
En esta época se multiplica el número de «aplecs» y actividades sardanistas a lo largo y ancho de la geografía catalana. Se crean numerosas agrupaciones sardanistas.
- 1960. Se celebra el primer Día Universal de la Sardana, en ocasión del cual cada año una ciudad catalana diferente recibe el honorífico título de «Ciutat Pubilla de la Sardana».
- 1966. Por primera vez se organiza la «Caravana de la Flama de la Sardana», para trasladar la simbólica Flama del sardanismo de una a otra «Ciutat Pubilla». La ciudad que recibe este nombramiento vela y custodia la Flama durante su año de «reinado» sardanista.
- 1979. En la explosión de júbilo colectivo que sigue a la restauración de la Generalitat los sardanistas organizan en Barcelona un Homenaje Nacional de Catalunya a la Sardana, para destacar explícitamente el papel desempeñado por la misma como soporte de la identidad catalana en las décadas de la posguerra.

La importancia adquirida por la sardana, a lo largo y ancho de la geografía regional, queda reflejada de manera rotunda en las siguientes cifras. En 1982 se cuentan unas 87 agrupaciones sardanistas afiliadas a la O.B.P. (Vide, mapa 3.6.1; la cifra incluye cinco asociaciones de la Catalunya Nord, francesa, y una de Andorra.) Durante el mismo año se celebraron aproximadamente 130 «aplecs» (Vide, mapa 3.5.2), atendidos por un censo de unas 50 «cobles» (orquesta sardanista). Ha de llamarse la atención sobre el hecho de que toda esta actividad sardanista no recibía ninguna clase de apoyo público oficial, era promovida tan sólo por la iniciativa y el bolsillo privados.

(77) Los folletos, programas y calendarios publicados por la Obra del Ballet Popular, entidad que agrupa a las asociaciones sardanistas catalanas, son la principal fuente de datos consultada para la redacción de este apartado. Agradezco sinceramente al señor R. Jové i Hortonedá, secretario de la entidad, su generosidad al proporcionarme parte de ese material.

Cualquier celebración, fiesta o acontecimiento es adecuado en Cataluña para organizar una «ballada» de sardanas, para ritualizar el ideal de «germanor» sardanista-catalanista. No obstante, de una manera habitual y regular la sardana está presente (lógicamente con diversos grados de intensidad, según de qué comarca o pueblo se trate; vide, mapas 3.5.1, 3.5.2) en las siguientes celebraciones:

- a) Fiestas mayores de pueblos y ciudades, como complemento del programa de festejos. (Vide, apartado 3.2.2.)
- b) «Aplecs» religioso-festivos en ermitas y santuarios marianos. (Vide, apartado 3.3.2.) Oficio religioso, comida campestre y «ballada» de sardanas son los tres elementos principales de los «aplec» populares. Ciertamente esto es así en los de las comarcas «gironines» (Regió II), y también en el Ripollès y Osona. (Vide, mapa 3.5.4, y apartado 3.3.2.)
- c) «Ballades» públicas dominicales, periódicas o esporádicas, en la plaza o rambla de la ciudad.
- d) En los «aplec» de la sardana propiamente dichos, organizados con el fin primordial de bailar sardanas.

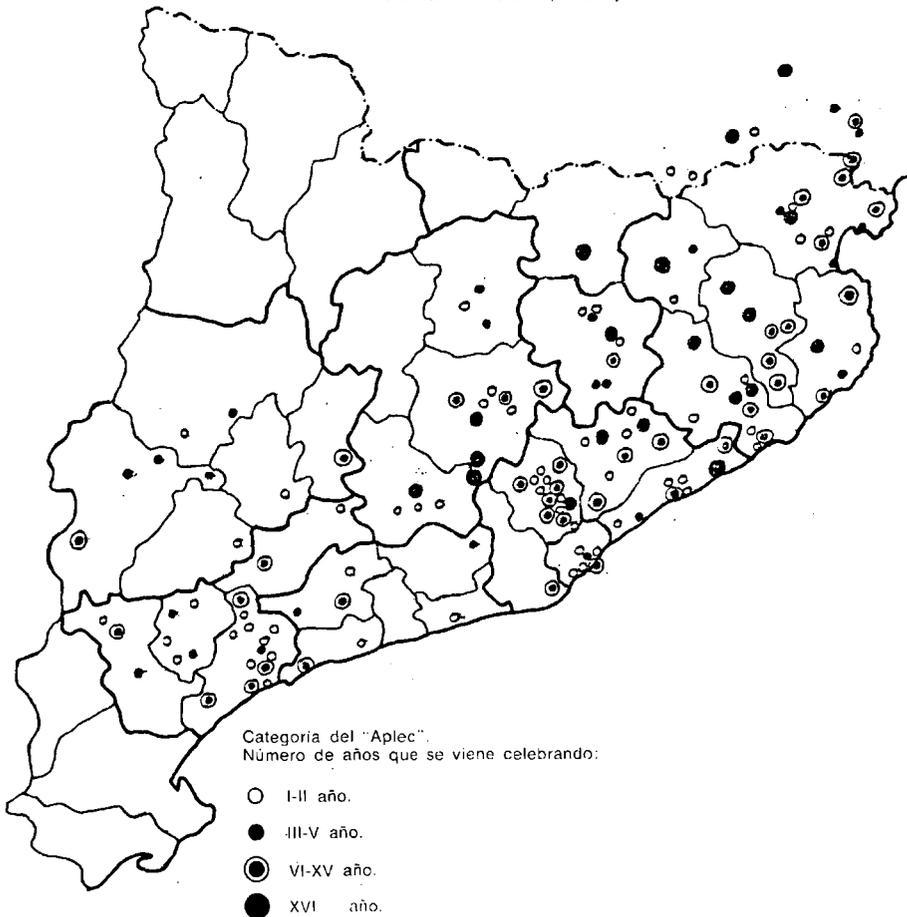
El genuino «aplec» de la sardana tiene lugar al aire libre, en algún bosque o arboleda cercano a la villa que lo celebra, o en el entorno de una ermita o santuario; mientras que las «ballades» eventuales o en ocasión de fiesta mayor característicamente se hacen en una plaza o rambla. No obstante, toda una serie de condicionamientos prácticos relacionados con la organización de los «aplec» han obligado a menudo a escoger lugares tales como paseos públicos, estadios, parques municipales, o plazas y ramblas cuando las circunstancias lo permiten (78).

El «aplec» de sardana atrae aficionados y gentes comunes de todo el entorno comarcal, más cuanto mayor sea la importancia del mismo; una minoría de incondicionales seguidores, miembros de agrupaciones o «esbarts», incluso organizarán excursiones para asistir a «aplec» a lo largo y ancho de la región. «Aplecs» de prestigio y solera, como los de Calella, Banyoles, Olot, Montserrat, etc., atraen a aficionados de toda la región. Según cual sea la categoría del «aplec» se hará solamente una sesión de tarde, o de mañana y tarde, e incluso una sesión o concierto por la noche a veces. Si tiene lugar al aire libre, son numerosas las personas, grupos familiares o de amigos, que aprovechan para disfrutar de una comida campestre, al igual que en los «aplec» religioso-festivos de ermita. En puestos ambulantes de feria se venden bebidas, comida y toda clase de chucherías. Bailando sardanas incansablemente, como espectadores en torno a las «rotllanes», compartiendo comida y conversación, los participantes en el «aplec» confraternizan, «s'agermanen» en comunión con rituales y símbolos de catalanidad. Los colores de la «senyera» proliferan y ocupan un lugar prominente en todos los «aplec» de sardana, sobre todo en los últimos años de democracia. A través de la música de la «cobla», el baile y ritual sardanista colectivo, los signos y símbolos de catalanidad, unas horas de convivencia contenida y mesurada, los «aplec» extienden y afianzan entre las gentes el sentimiento de pertenencia a un mismo pueblo, Cataluña.

(78) Los «aplec» de sardana son habitualmente organizados por la agrupación sardanista local o bien por una comisión de vecinos creada *ad-hoc*, de manera que los gastos (pago de «cobles», adecuación del lugar, etc.) han de financiarse cobrando entradas a los asistentes, lo cual obliga a cerrar el recinto o controlar el acceso al mismo de alguna manera.

MAPA 3.5.1

«Aplecs» de la sardana (1978)



FUENTE: Programas de «L'Obra del Ballet Popular». (Mapa de elaboración propia.)

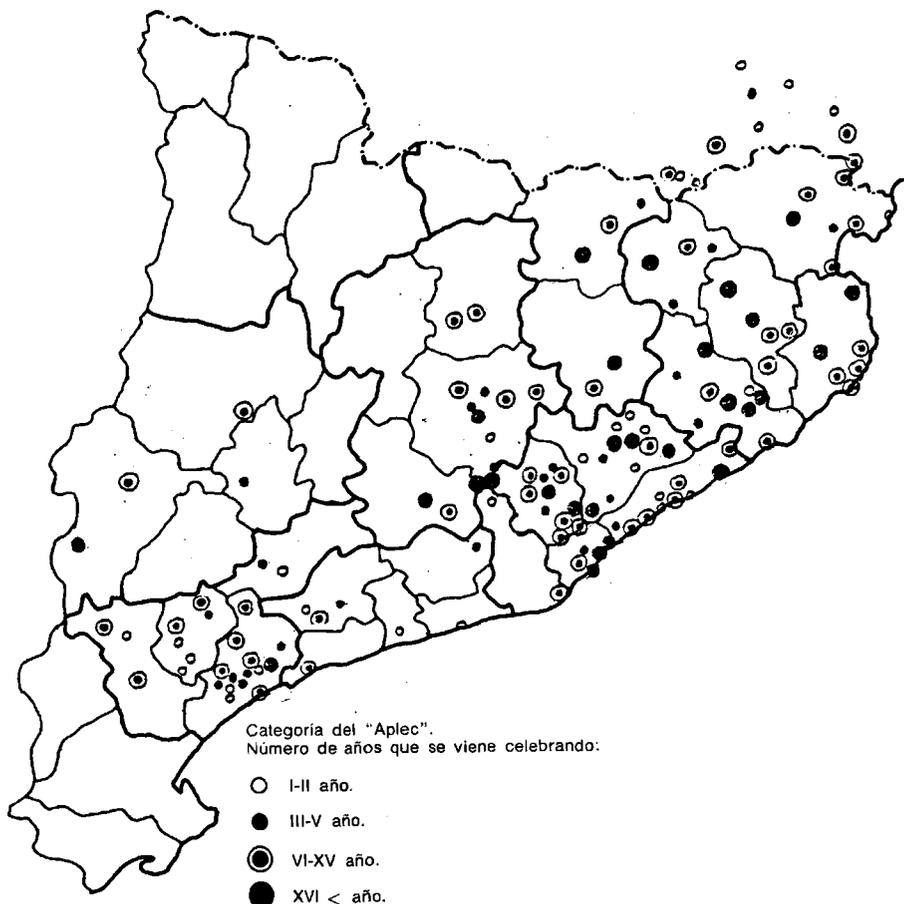
*Es la dansa sencera d'un poble,
que estima i avança donant-se les mans.*

(J. MARAGALL.)

De marzo a octubre, los sones de la tenora se escuchan por toda la geografía catalana; siguiendo el calendario de «aplec», las gentes recorren la región de uno a otro confín. Una somera observación de los mapas 3.5.1 y 3.5.2 da idea de la importancia de estas manifestaciones populares y sus pautas de distribución regional. Superando la barrera pirenaica vemos que en la Catalunya Nord se celebran también un buen número de «aplec». Si se analizan los datos con más detenimiento, podrá comprobarse que es en las comarcas gerundenses (Regió II y Ripollès) y

MAPA 3.5.2

«Aplecs» de la sardana (1982)



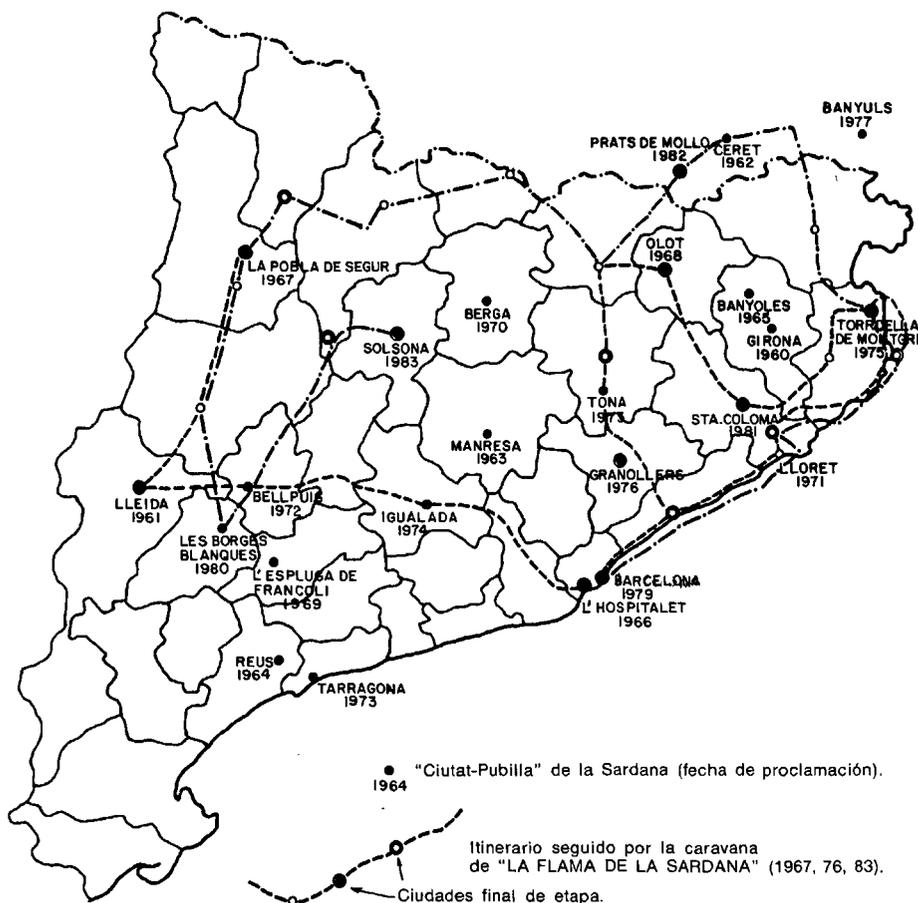
FUENTE: Programas de «L'Obra del Ballet Popular». (Mapa de elaboración propia.)

en las comarcas barcelonesas del Maresme, Vallès Oriental y Occidental, Barcelonès y Bages donde tiene lugar el mayor número de «aplec», con una continuidad y trayectoria histórica remarcable, y por lo demás aquellos de más categoría (midiendo ésta por el número y la calidad de las «cobles» contratadas, así como por la duración de los mismos) (79). En un segundo término quedan comarcas como el Berguedà, Osona, Anoia, Baix Llobregat y las tarragoninas de la Regió IV, con «aplec» de menor «categoría» y más corta trayectoria histórica. En la periferia regional (extremos sur y noroeste), el arraigo de la sardana parece ser más débil,

(79) Este último aspecto no queda reflejado en los mapas presentados; sin embargo, la afirmación está avalada por los datos ofrecidos por J. NONELL I JUNCOSA, en una comunicación al Congrés de Cultura Tradicional i Popular, Barcelona, 1981.

MAPA 3.5.3

Ciudades proclamadas «ciutat-pubilla» de la sardana (1960-1983)

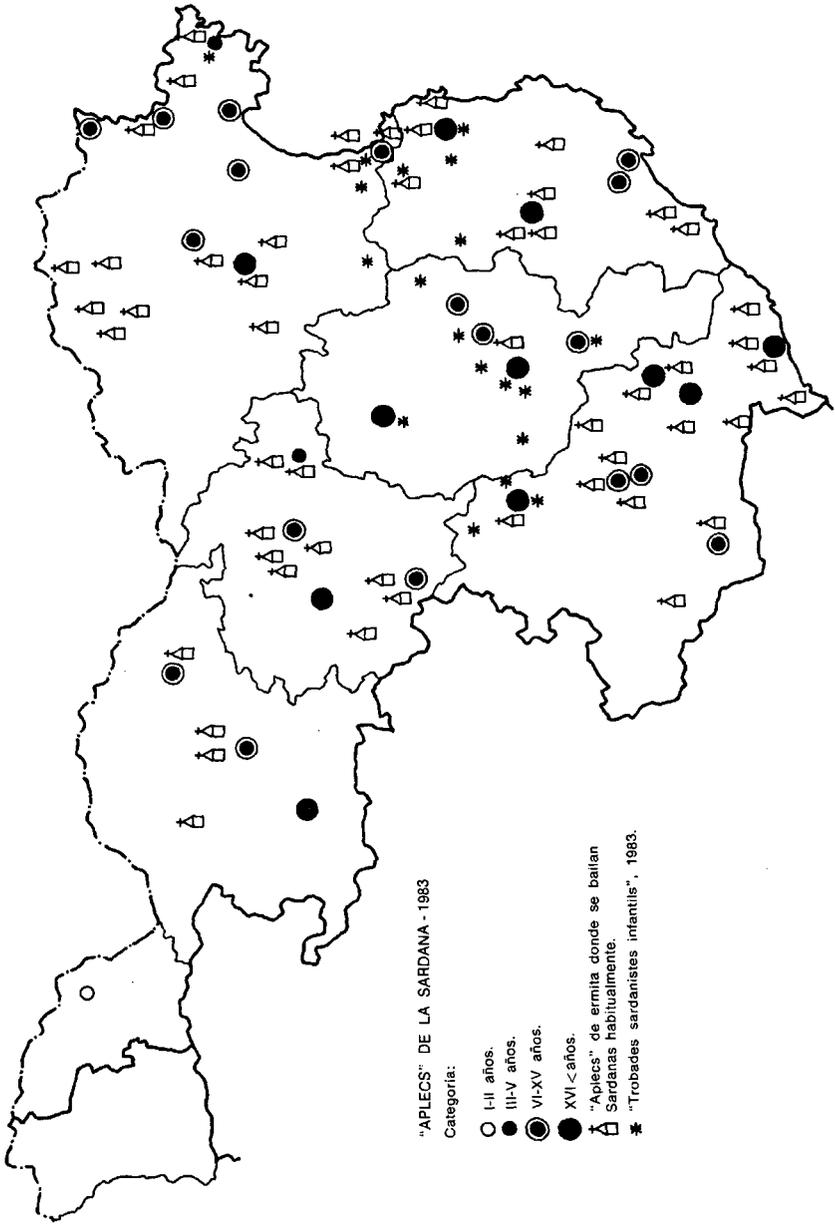


FUENTE: Programas de «L'Obra del Ballet Popular». (Mapa de elaboración propia.)

si tenemos en cuenta que no se celebra ningún «aplec», aunque esto no quiere decir que la sardana esté ausente en otro tipo de celebraciones populares (por ejemplo, vide mapa 3.6.1). En el área que he venido denominando «Catalunya Vella» oriental, referencia específica de este estudio, el arraigo de la sardana es muy grande, sobre todo en las comarcas «gironines». (Regió II, vide mapa 3.5.4.) La sardana está presente en esta área de forma generalizada en fiestas mayores, «aplec» de ermita, así como en numerosos e importantes «aplec» sardanistas; se enseña y promociona entre las nuevas generaciones, etc. Es en las comarcas de Girona donde la sardana nació y arraigó profundamente; desde allí se extendió a toda Catalunya.

Los sardanistas de la Obra del Ballet Popular tratan de extender la sardana a

MAPA 3.5.4
Area de la sardana en las comarcas de Girona (1983)



FUENTE: «Agrupació d'Aplecs Sardanistes de les comarques gironines», programa de 1983. (Mapa de elaboració propia.)

cada rincón de la geografía catalana (incluyendo otros Països Catalans, como la Catalunya Nord), consolidarla como ritual y símbolo de catalanidad, hacer más verdad el calificativo que recibe de «dansa nacional». Así, en 1960 se pone en práctica la feliz idea de nombrar cada año a una diferente ciudad catalana como «Ciutat Pubilla», corte y reinado simbólico anual de la sardana. Lo que se completa y rubrica con otra brillante iniciativa, concebida al calor del gran auge experimentado por la sardana, la organización de la caravana de la FLAMA DE LA SARDANA. Para conmemorar el nombramiento de la villa como «Ciutat Pubilla» 1965, diversas entidades locales de Banyoles unieron sus esfuerzos en el propósito de construir un monumento a la sardana; frente al mismo se encendió por primera vez la Flama de la Sardana, y en el pebetero fue conservada viva durante todo el año de reinado sardanista de Banyoles. Al año siguiente, la O.B.P. se comprometió a organizar una caravana de vehículos para trasladar la Flama de la Sardana desde Banyoles a la que había de ser nueva «Ciutat Pubilla», L'Hospitalet de Llobregat. Y así en años sucesivos. La caravana que transporta la Flama pasa por pueblos, villas y ciudades propagando el mensaje sardanista y desplegando profusamente los colores de la bandera catalana. En algunos de estos pueblos se hace parada para organizar una «ballada» de sardanas (en la caravana va siempre una «cobla»), y a la vez repartir el mensaje sardanista escrito por alguna personalidad en ocasión del Día Universal de la Sardana. Llega la caravana a la nueva «Ciutat Pubilla», y ésta toma el relevo del «pubillatge» siguiendo un cuidado protocolo en el que desempeñan importante papel las «pubillas» de la sardana entrante y saliente (una joven sardanista de la ciudad encarna el «pubillatge» anual). Algunas de las ciudades favorecidas, siguiendo el precedente sentado por Banyoles, inauguran un monumento a la sardana en ocasión de ser proclamadas «Ciutat Pubilla». Unos días antes y después de la proclamación se organizan en la ciudad actos culturales, folklóricos, de afirmación sardanista-catalanista. Hasta la fecha, 24 ciudades (tres de ellas en la Catalunya Nord) han recibido el honorífico nombramiento; y la Caravana de la Flama ha recorrido en 18 ocasiones la geografía catalana propagando mensajes de fidelidad a la sardana y a Cataluña. (Vide, mapa 3.5.3.)

Durante el largo período franquista, cuando no era posible manifestar los sentimientos y voluntad política por otros cauces más llanos, la sardana se convirtió en uno de los rituales-símbolos clave de resistencia y afirmación catalanista, a la vez extendiéndose por toda la geografía regional. Como se ha notado ya páginas atrás, Montserrat desempeñó un papel muy importante en la puesta en marcha de este proceso de expansión de la sardana; las primeras y más importantes manifestaciones sardanistas tuvieron lugar allí. La sardana se convirtió en símbolo y bandera de afirmación catalana; a través de ella se expresaba la voluntad y el ideal de permanecer como pueblo y ser solidarios.

Estos hechos son explícitamente destacados, con insistencia, en la literatura que crece en torno a las manifestaciones sardanistas. La sardana es loada como ritual y símbolo que cristaliza y condensa todos aquellos valores ideales que se consideran propios de los catalanes, en su música y en la estética del baile: «germanor», serena armonía, espíritu tolerante, ponderación, mesura, «seny». Son numerosas las personas que destacan la capacidad de la «rotllana» sardanista para admitir en el desarrollo del baile a todo tipo de gentes sin exclusión, metáfora/realidad que análogamente es tomada como muestra de la tolerancia y la capacidad de la sociedad catalana para acoger e integrar en su seno a todas aquellas personas, no importa su procedencia o raza, que se acercan con buena voluntad; por ejemplo, la inmigra-

ción castellano-hablante que se ha establecido en la región. Es, desde otra perspectiva, un ideal de confraternización catalana y universal.

3.6. ENTIDADES DE CARACTER CULTURAL-RECREATIVO VINCULADAS AL DESARROLLO DE LA IDENTIDAD CATALANA

En los tiempos difíciles del período franquista, cuando cualquier manifestación cultural o política de catalanismo o simple catalanidad era reprimida y perseguida, no sólo la sardana, sino también cualquier tipo de entidad mínimamente arraigada en el país y sus gentes: orfeones y agrupaciones corales, centros excursionistas, e incluso clubes y asociaciones deportivas, resultaban permeadas de implícitos significados de afirmación catalanista. Se convertían en refugio último, no importa su precariedad, donde cultivar el amor y la fidelidad a la tierra, a sus costumbres y tradiciones. Cantar canciones catalanas, recorrer la geografía regional, cultivar la lengua catalana, etc., eran maneras de mantener viva la llama de la identidad colectiva; una estrategia de supervivencia frente a la radical adversidad.

Las entidades cultural-catalanistas son herederas y continuadoras de una tradición iniciada en el período de la *Renaixença*, fértil período de renacimiento de las letras catalanas, de la conciencia y el orgullo de ser catalán. Así, el movimiento excursionista se inspira en los precedentes del excursionismo cultural-científico iniciado con la fundación en 1876 del Centre Excursionista de Catalunya. Y en lo que se refiere al movimiento coral y orfeonista, en los fundamentos sentados por la ingente labor de Clavé entre las masas populares durante la segunda mitad del XIX, así como en la labor más elitista de Lluís Millet, fundador del famoso Orfeó Català en 1891 y animador de la «Germanor dels Orfeons de Catalunya». Se busca recuperar las esencias de la catalanidad en el pasado, mirando con nostalgia a épocas históricas en las que la cultura y nación catalanas tuvieron su «edad de oro» (Edad Media, *Renaixença*). En ese pasado mitificado se descubren sólidas razones que fundamentan los firmes y sentidos ideales del presente. Se conocía la tierra palmo a palmo, se desvelaba en las nuevas generaciones la conciencia de pertenecer a un país con una lengua y cultura propias, poco a poco, se mantenía viva la llama del catalanismo.

El movimiento de corales y orfeones, que muy a menudo encontró cobijo y apoyo en los hombres e instituciones de la Iglesia Católica, comienza a renacer y coordinarse a nivel regional en la década de los 50; hito importante de este período fue la Romería dels Orfeons de Catalunya a Montserrat en 1956. Los esfuerzos por recuperar la antigua «Germanor dels Orfeons» cristalizan, aunque precariamente, en 1960 con la creación del «Secretariat dels Orfeons de Catalunya», integrado en 1968 al *Omnium Cultural*, asociación creada para la defensa y promoción de la lengua y cultura catalanas.

Cuando las circunstancias lo permiten, el S.O.C. comienza a organizar «trobadets» y «aplects» regionales; así, por ejemplo, el «Aplec dels Orfeons de Catalunya», celebrado en 1967 en conmemoración del centenario de Lluís Millet; el «aplec» de corales y orfeones organizado en el estadio del C. F. Barcelona en 1974 para conmemorar el 75 aniversario del club; el «Aplec Homenatge» a Pau Casals en Vilafranca del Penedès en 1976; o la participación de corales y orfeones de toda Cataluña en la recepción popular tributada a Josep Tarradellas a su vuelta como presidente de la Generalitat restaurada en 1977 en el estadio de Montjuic.

MAPA 3.6.1

Agrupaciones sardanistas afiliadas a la O.B.P. (1982)

FUENTE: Lista mecanoscrita de la Secretaría de «L'Obra del Ballet Popular», Barcelona. (Mapa de elaboración propia.)

Los centros excursionistas, oficialmente agrupados en la Federación Catalana de Montañismo, delegación de la Española, dan cabida a toda una serie de actividades que desbordan ampliamente el campo estricto del montañismo: catalogación-restauración de iglesias románicas, organización de «aplecs» populares, representaciones de teatro tradicional, cursillos de sardanas, clases de catalán, etc. En el excursionismo encuentran refugio y se cultivan las tradiciones catalanas, la estimación y arraigo a la tierra. Las montañas proporcionan un refugio material y simbólico, un santuario, para aquellas personas que en sus vidas cotidianas sienten la presión de la falta de libertad, sensibles frente a la opresión que sufren su lengua y su cultura. Las entidades excursionistas han sido durante décadas escuelas de catalanidad y en ocasiones explícitamente de catalanismo; son excursionistas los organi-

MAPA 3.6.2

Corales y orfeones afiliados al S.O.C. (1976-1978)



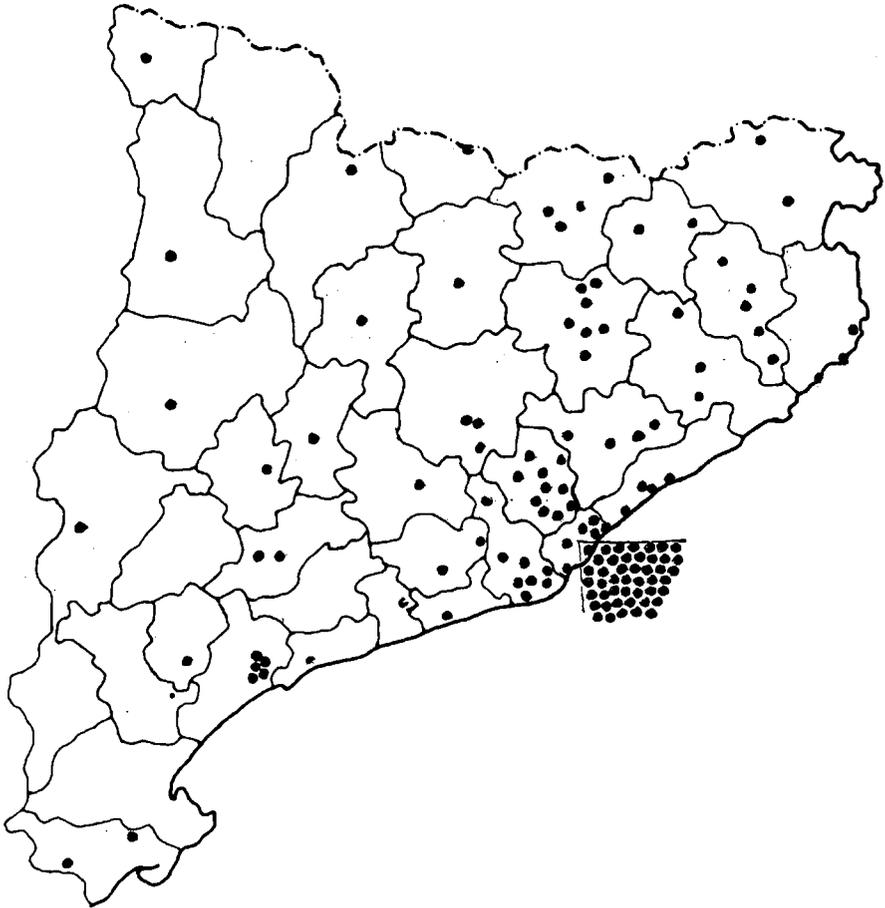
FUENTE: Lista manuscrita de la Secretaría del S.O.C. (Mapa de elaboración propia.)

zadores, por ejemplo, de los actos de la Flama del Canigó y de la Llengua. (Vide, apartado 3.4, *d, e.*)

En la literatura esporádicamente producida en torno a estos movimientos y entidades (escrita en catalán siempre que era posible) se hace un continuado énfasis en conceptos tales como «germanor», «arrel a la terra», estimación de la tierra y el país, sus tradiciones, etc. Cuando comienzan a soplar vientos más favorables, lo que permanecía latente e implícito se hace rotundamente explícito. Así, desde la secretaría del S.O.C. se pone de manifiesto «nuestra profunda y firme catalanidad», se alienta a los miembros de orfeones y corales a permanecer «fieles al servicio de este pueblo, de nuestro pueblo..., pues la Patria nos necesita...; el canto coral es el instrumento que un día escogimos para colaborar en

MAPA 3.6.3

«Centres/agrupacions excursionistes» afiliados a la Federació Catalana de Montañismo (1976)



FUENTE: Almanaque de la Federación Española de Montañismo, 1976. (Mapa de elaboración propia.)

la reconquista paciente pero infatigable de la consciencia de nuestra identidad nacional» (Salou, 1977; Lleida, 1978). Al tiempo se anima a los responsables de orfeones y corales a cultivar preferentemente repertorios catalanes, en catalán o de autores catalanes.

Una somera observación de los mapas que ofrezco en las páginas anteriores proporciona idea cabal de la importancia de la red de entidades sardanistas, excursionistas y corales, pues llega prácticamente a cada rincón de la geografía catalana.

CAPITULO CUARTO

CUATRO APROXIMACIONES AL TEMA DE LA IDENTIDAD CATALANA

- 4.1. Nosotros los catalanes.
 - 4.1.1. Autoidentificación espontánea.
 - 4.1.2. Quién es catalán. Principios de negociación.
 - 4.1.3. La lengua, factor clave de identificación.
 - 4.1.4. Otras expresiones y manifestaciones del nosotros catalán.

- 4.2. Cataluña y España. Dialéctica del nosotros-ellos; la parte y el todo.
 - 4.2.1. Cataluña y España vistas por los catalanes, y por los «castellanos».
 - 4.2.2. Ser catalán *versus* ser español.
 - 4.2.3. Conclusión.

- 4.3. Estereotipos: nosotros y los otros. Los habitantes de las regiones españolas vistos por los catalanes.
 - 4.3.1. Jerarquización de los *outgroups* regionales.
 - 4.3.2. Estereotipos. Disparidad de sistemas de valores.
 - 4.3.3. Conclusión.

- 4.4. Catalanes y «castellanos» en Cataluña.
 - 4.4.1. Quién es «castellano». De «castellano» a catalán.
 - 4.4.2. Lo catalán y lo «castellano». Percepción de las diferencias.

4.1. NOSOTROS LOS CATALANES

4.1.1. Autoidentificación espontánea

Avanzando en el análisis de la estructura social-territorial catalana llegamos al ámbito o nivel estructural específicamente regional, Cataluña (1). Analizaré aquí cómo, con qué intensidad se manifiesta el sentimiento de pertenencia a esa realidad e ideal que se llama Cataluña. Cómo racionalizan los ciudadanos comunes el hecho de su pertenencia-inclusión (o, al contrario, su no pertenencia) al todo catalán.

Una manera simple y sencilla de comenzar a investigar esta cuestión consiste en preguntar directamente al encuestado cómo respondería en diferentes circunstancias a la pregunta «¿de dónde es usted?». Esperando que las respuestas pondrán de relieve cuáles son los ámbitos de referencia más relevantes para los individuos, y en qué grado. Los datos así obtenidos son de un valor restringido, e incluso muy discutible; sin embargo, pueden servirnos como una primera aproximación a la cuestión. Consciente de estas limitaciones, los presento y analizo aquí. Veamos.

PREGUNTA 55

Supongamos que se encontrase en Zaragoza, Madrid... (fuera de Cataluña), y le preguntan «¿de dónde es usted?», ¿cómo contestaría la pregunta? (catalanes)

	<i>En primer lugar</i>		<i>En segundo lugar</i>	
	<i>N.º</i>	<i>%</i>	<i>N.º</i>	<i>%</i>
Nombra la villa o ciudad	71	24,1	26	16,6
Nombra la provincia	106	36,1	80	51,0
«Cerca de Barcelona»	4	1,4	3	1,9
Area indefinida administrativamente	6	2,0	11	7,0
De Cataluña, catalán	105	35,7	30	19,1
Otros	2	0,7	7	4,5
No sabe, no pertinente	—	—	137	—
	(294)		(294)	

(1) Las palabras *región* y *regional* son usadas en su significado más aséptico, sin juzgar en absoluto la más adecuada definición político-jurídica que merezca darse al hecho catalán.

PREGUNTA 56

Supongamos que se encontrase en Francia, Suiza, etc. (fuera de España), y le preguntan «¿de dónde es usted?», ¿cómo contestaría la pregunta?

	Catalanes		Castellanos	
	N.º	%	N.º	%
De Cataluña, catalán	87	30,2	8	7,9
De Cataluña, España (ambos)	101	35,0	9	8,9
De «cerca de Barcelona»	15	5,2	—	—
De España, español	77	26,7	71	70,3
Región de procedencia (castellanos)	—	—	1	1,0
Idem, España (castellanos)	—	—	11	10,9
Otros	8	2,8	1	1,0
	(288)		(101)	

Ambas preguntas 55 y 56 fueron hechas a los entrevistados *castellanos* y *catalanes* (2); sin embargo, en la primera de las tablas no me ha parecido necesario y relevante presentar los datos referidos a los entrevistados *castellanos*. En lo que se refiere a la pregunta 55, se tomaron en cuenta hasta dos ámbitos o unidades nombradas por el entrevistado en su respuesta; en la pregunta 56 solamente se computó una referencia, la primera y más destacada por el propio entrevistado.

La misma pregunta fue hecha tres veces, pidiendo al entrevistado que se situase en tres perspectivas espaciales diferentes: dentro de Cataluña, fuera de Cataluña y fuera de España. Dentro de Cataluña ya comenté que los entrevistados *catalanes* dicen responder a la pregunta «¿de dónde es usted?» dando el nombre de su villa-ciudad, de su provincia o ambos a la vez. (Vide, apartado 2.4.)

En la segunda circunstancia, los mismos entrevistados «catalanes» dicen hacer referencia inmediata a la provincia (36,1 por 100), la región (35,7 por 100) y la villa-ciudad (24,1 por 100). Para ampliar o matizar la reseña dada en primer lugar, aseguran que nombrarían la provincia (51,0 por 100), la región (19,1 por 100) y la villa-ciudad (16,6 por 100); en el mismo orden, aunque en porcentajes diferentes, vuelve a destacar como más nombrado el ámbito provincial. Sería lógico esperar que la realidad de una afianzada conciencia de pertenencia a la región quedara reflejada en un alto porcentaje de referencias a la misma en esta segunda circunstancia (dentro de España); sin embargo, no es así: la provincia supera a la región en este contexto. El porcentaje de referencias a la región coincide con la media hallada por otros investigadores para el conjunto de las regiones españolas. (Del Campo y otros, 1976.)

Significativamente, la importancia de la región como marco de referencia/identificación sobrepasa en otro contexto, en la tercera de las hipotéticas circunstancias, al

(2) A lo largo de este capítulo utilizaré los términos *castellanos* y *catalanes* (o castellano y catalán) tal como son usados de manera habitual en Cataluña. Es decir, *catalanes* son los nativos de la región; los nacidos allí y en el seno de familias asentadas en la región por generaciones, cuya lengua materna es casi con seguridad el catalán. *Castellanos* son aquellos individuos o familias que se han establecido en la región recientemente, o sus descendientes de primera y segunda generación, según los casos. Ambos conceptos son, no cabe duda, ambiguos, como se discutirá más adelante. No obstante, vamos a tomar las definiciones dadas como punto de partida orientativo.

situarse el entrevistado en el extranjero. Es decir, la consciencia de ser catalán se perfila con más fuerza y nitidez al ser puesta la unidad regional en contraste con el ámbito que la engloba, España, que en oposición dialéctica a las otras unidades en el mismo nivel estructural. Frente al ámbito superior que de alguna manera limita/niega el afianzamiento de la región como unidad de neto perfil propio, la posibilidad abierta de convertirse en un todo independiente, los catalanes enfatizan con más fuerza su estancia particular. Dicen hacer referencia exclusiva o primordial a la región-nacionalidad (en realidad *manifiestan el deseo de poder hacerlo así*) en un 30,2 por 100; a ambas, Cataluña y España, un 35,0 por 100 (eran mayoría los entrevistados que en este caso indicaban su voluntad de hacer énfasis especial en el hecho de pertenecer a una región española llamada Cataluña, con sus circunstancias y realidades específicas y originales), y a España, sin precisar más, un 26,7 por 100 de los entrevistados «catalanes». Me parece relevante comparar este último porcentaje con el obtenido de los «castellanos»; una absoluta mayoría de ellos (70,3 por 100) afirma que daría el nombre de España (español) como referencia exclusiva o primordial, estando en el extranjero.

Si bien es cierto que estos datos no nos permiten ir muy lejos en la interpretación (el instrumento, una pregunta planteada en circunstancias hipotéticas, es imperfecto y ambiguo), pueden ser útiles para un primer acercamiento a la cuestión de la identidad al nivel regional. Las respuestas de los entrevistados a estas preguntas ponen de relieve la existencia de una notable tensión/conflicto entre la «parte» regional y el «todo» estatal-nacional que la engloba, y por lo tanto limita/niega sus posibilidades de desarrollo como entidad independiente. Los entrevistados hacen hincapié en su pertenencia a esa realidad diferenciada dentro del todo español oficialmente reconocido como tal. Algunos incluso niegan explícitamente su inclusión en este último todo, afirmando su identificación radical y excluyente con Cataluña como realidad aparte.

Veamos cómo los informantes racionalizan estos hechos que en los porcentajes estadísticos quedan simplemente esbozados. Comenzaré seleccionando citas que hacen simples y sencillas constataciones.

«Decimos que somos catalanes porque de hecho sí que lo somos, hablamos catalán y somos catalanes. Y, además, veo que hay mucha diferencia entre Cataluña y los otros sitios... [regiones].»

(Verges, Baix Empordà, 45, Vc, A.)

«Yo siempre he dicho [al preguntarle]: “soy catalana”, espontáneamente, sin pararte a pensar si eras española también o no... No lo piensas, no es aquello de decir catalanes con orgullo; no, somos catalanes como algo normal...»

(Verges, Baix Empordà, 30, Mc, P.)

De manera espontánea, estos dos informantes manifiestan su lealtad primordial hacia un todo de nítidos perfiles: Cataluña. Sin embargo, es lógico esperar que el individuo pertenezca y demuestre lealtad a los diversos ámbitos socioterritoriales de manera simultánea. La cuestión es discutida por un grupo de gente de Berga.

«Eso va junto, es lo mismo, ser “berguedà” es una consecuencia de ser catalán, o al revés. Nos sentimos las dos cosas, “berguedans” porque hemos nacido en Berga, y catalanes por lo mismo, porque somos hijos de Cataluña.»

P.—De la misma manera, también se sentirán españoles, ¿no? —pregunto.

R.—Por lógica, sí; pero no nos sentimos demasiado españoles, nos sentimos más catalanes que españoles. A nosotros la bandera española allá al coche no nos gusta, *llevamos la catalana, la nuestra*.

—Yo creo que no te sientes español por todo lo que ha pasado, por la represión... [en la posguerra].

—Yo español ni poco ni mucho, ¡yo soy catalán y basta!»

(Berga, Berguedà, grupo varones media-avanzada edad, D-G.)

En la lógica de inclusión progresiva en los diversos ámbitos socioterritoriales se produce una *ruptura* significativa, al ser negada la inclusión en el ámbito estatal-nacional. Los vecinos de un pueblo de montaña afirman su catalanidad de una manera menos radical, sin negar su simultánea españolidad.

«Nosotros estamos orgullosos de ser catalanes. Nosotros nos sentimos, hemos vivido y somos catalanes. Estando en Cataluña hemos de saber el catalán, y si estamos en España hemos de saber el castellano también. Catalanes nos hemos de considerar siempre todos, pero los catalanes también somos españoles, ¿eh? Nosotros tenemos el orgullo de ser catalanes como un aragonés ser de Aragón. Todo el mundo estimará su tierra; nosotros hemos de estimar Cataluña porque hemos nacido aquí...»

(Tuixén, Alt Urgell, grupo de vecinos jóvenes-media edad, A.)

La catalanidad se expresa con matices diversos, según de qué personas se trata y en qué circunstancias, con mayor o menor intensidad. La realidad del sentimiento de pertenencia se manifiesta en formas cambiantes, transfiguradas en diferentes períodos históricos. A raíz de la instauración de un régimen democrático en España han tenido lugar movimientos de revitalización de las identidades regionales, una irrefrenable explosión fragmentaria. Al socaire de circunstancias históricas favorables, muchos ven desvelada su identidad como catalanes; otros refuerzan un sentimiento ya activo y consciente, reprimido durante los años de la dictadura.

«En otro tiempo habría dicho: “soy española”, pero actualmente diría: “soy catalana” ¿Por qué? Sí, porque mis pensamientos no eran los mismos diez años antes que ahora. Es que no sabía casi lo que era, lo he ido descubriendo al paso de los años.»

(Viladamat, Alt Empordà, 36, Mc, O.)

«Es que *hace pocos días que somos catalanes*; sabemos poco de Cataluña y, además, *hace pocos días que lo sabemos*. ¡Si Cataluña hubiese sido independiente ya desde que nacimos nosotros! [sería diferente].»

(Cervera, Segarra, matrimonio joven, E-G.)

Cataluña es un sentimiento, una voluntad manifiesta, un ideal romántico convertido en realidad. Era una idea abstracta que se encontraba relativamente vacía de significado para buena parte de los ciudadanos, las gentes comunes de la calle. La ausencia de libertades de expresión, la represión de cualquier manifestación de catalanismo, impedían que ese marco de referencia se llenase de contenidos. Cataluña es un sentir que anida, o no, en el corazón de las gentes.

«Unos años atrás diríamos que españolas, pero ahora decimos catalanas... Pues por el cambio que ha habido, porque nosotras vivimos los años peores después de la Guerra, que incluso no te dejaban hablar el catalán. Entonces *Cataluña casi ni existía*; teníamos siete u ocho años y no hacíamos otra cosa que cantar el *Cara al Sol*. Pero hay personas que eran catalanas desde cuando nacieron [eran conscientes de su identidad de tales]. Un señor que conocí en Barcelona, cuando tuve enfermo a un hijo, aquel hombre lo sentía mucho. Yo me admiraba, y aquel señor hablaba un catalán perfecto. Este hombre ya [entonces, bajo la dictadura] *lo sentía mucho eso y era muy catalán*, cantaba en el Orfeo Català.../... ¡Si cuando fuimos a la escuela nos hubiesen enseñado las cosas buenas que tenemos en Cataluña!...»

(Tarroja, Segarra, grupo de mujeres de media edad, B-O.)

Las metáforas referidas a la tierra, el arraigo («arrel») al suelo que se pisa, la lengua como fundamental delimitador étnico, la casa como paradigma de la regionalidad, hacen su aparición en las conversaciones de los informantes en numerosas ocasiones.

«Estimamos mucho nuestra tierra de Cataluña, puede que seamos un poco egoístas, pero estimamos mucho nuestra tierra... Y me parece que estoy orgullosa de poder decir que soy catalana.»

(Besalú, Garrotxa, 19, Ms, N.)

El siguiente informante al que cito expresa su sentir con una máxima rotunda, definitiva: «Una persona que no estima la tierra donde ha nacido es un bastardo [“bord”].» (Peratallada, Baix Empordà, 82, Vv, A.)

«Nos sentimos arraigados [“arrelats”] a la tierra. *Nosotros, como esta tierra es la nuestra*, estimamos ésta. Y estamos orgullosos de sentirnos de esta manera, y de ser catalanes.../... Es que te encuentras que *estás en tu casa*.../... Estamos orgullosos de ser catalanes, los catalanes somos muy duros y queremos *lo nuestro*...»

(Gironella, Berguedà, grupo de jóvenes, N.)

«Lo más importante de todo es la lengua. Cuando vas allá a Tarragona, hacia el Sur, y sales de Cataluña ,entras en una casa, en un restaurante, y ya te hablan en castellano [entonces te das cuenta de que estás fuera de tu país]. Después, a la vuelta, cuando entras en el primer sitio que te hablan en catalán, ¡sientes una cosa aquí dentro!... ¡ya *estamos en casa!* Es una cosa que te sale de dentro, espontánea.»

(Verges, Baix Empordà, 34, Vc, I.)

Al entrar en Cataluña [viniendo de Aragón], en el primer bar que pides “*pà amb pernil*”, o “*pà amb tomàquet*”, por ejemplo, ¡y aquella persona te entiende! [no solamente lo que dices, sino el tipo de manjar que pides], ¡te sientes contento!.../... *Estimas la tierra*, las costumbres. Y Cataluña, ya lo sabes, *es tu casa*. Y te encuentras forastero desde el momento que no te encuentras en tu casa, fuera de tus costumbres normales; fuera de tu gente, de tu forma de expresarte.»

(Verges, Baix Empordà, grupo de varones de mediana edad, I-G.)

La lengua marca y realza los límites del grupo, étnicos y territoriales. Quienes la comparten ven rebustecida su conciencia de pertenencia a un *nosotros*; es una realidad/símbolo clave en la dinamización de la identidad nacional.

El contacto con modos de vida diferentes al propio (por ejemplo, el representado por las gentes inmigrantes, «castellanas»), con la estética y folklore de otras regiones, el sentimiento espontáneo de no compartir los símbolos y señas de identidad de otros pueblos, refuerza la consciencia de pertenecer a una comunidad regional singular. Las citas seleccionadas muestran esto, al tiempo que reiteran la importancia del factor lengua, su ubicuidad. En cierta ocasión, durante la realización del trabajo de campo, mientras colaboraba con un grupo de gente en el traslado de un lote de libros desde las escuelas al edificio del Ayuntamiento, en un pueblo donde se han establecido buen número de inmigrantes, tuvo lugar la siguiente anécdota. Me dirijo a uno de los niños del grupo en castellano, precisamente por parecerme que debía ser hijo de familia inmigrante:

- «—Oye, tú, dame esos libros, que los pondremos aquí.
 —¡No sé hablar en castellano yo! —me responde secamente en catalán.
 —¿Qué quieres decir, que no lo sabes hablar o que no quieres hablarlo?
 —le pregunto, en catalán ahora.
 —No, es que no quiero; *no quiero ser andaluz, quiero ser catalán*.
 —Pero tus padres son castellanos, ¿no?
 —¡Uy!, ¡qué dice, castellano yo!»

(Alt Empordà.)

Evidentemente, el niño se sintió ofendido al ser implícitamente identificado como «castellano» (en concreto andaluz, región de la que proceden la mayor parte de los inmigrantes establecidos en el pueblo). La lengua aparece aquí como argumento clave en el proceso de negociación de la adscripción étnica del individuo.

«Ibas a un sitio oficial, ¡a hablar en castellano!, y eso creaba una cosa [resentimiento], una barrera. Y como aquella gente, además, te trataba con un desprecio.../... Después, la otra clase de gente que ha venido son emigrantes que no tenían ni cinco, venían a buscar el trabajo que les salía, se llevaban los trabajos más bajos. Y eran gente baja, gente que no se casaba, se arrejuntaban, ¿me entiendes? Y eso ha hecho que los catalanes se hayan sentido más que los otros, ¡porque éstos eran más pelaos que una rata!»
 (Baix Empordà, grupo de varones de media edad, I-G.)

En los primeros momentos de la posguerra, la victoria de las derechas, que a la vez significó la reversión del régimen revolucionario que se había implantado al principio de la guerra civil en Cataluña, dio pie a ciertos entusiasmos «españolistas» en sectores importantes de la burguesía barcelonesa. Fueron numerosas las familias que, como manifestación de lealtad al régimen que les devolvía bienes y seguridad, progresivamente fueron abandonando el uso del catalán en favor del castellano, incluso dentro de la familia. La represión indiscriminada, la persecución y proscripción de todo aquello que de lejos o de cerca pudiera aparecer como «catalanista», pronto engendró amargos frutos y resentimientos, incluso en esos mismos sectores de la burguesía barcelonesa cercanos a los intereses del régimen. La represión se ejercía, nitidamente, *en castellano y contra lo catalán*.

Después comenzaron a llegar oleadas de inmigrantes del Sur, en su mayor parte jornaleros con muy poca o nula alfabetización, desposeídos en su tierra de origen.

Hablar en español (en «castellano»), en el mismo idioma que usaban mal que bien los «charnegos», era de alguna manera aparecer como ellos. Si hablar catalán se había considerado vulgar, poco fino, «de pagès», hablar en castellano podía ser tachado de «charnego» ahora. El curso de las cosas fue invirtiéndose lentamente; hablar en catalán permitía separarse/diferenciarse nítidamente de las gentes en los más bajos escalafones de la sociedad catalana, las clases desposeídas, los obreros de sus fábricas. La lengua se transforma en símbolo condensador del prestigio o descrédito del grupo que la habla. Y ahora se hacía evidente, cotidianamente, que el castellano no era solamente la lengua de los vencedores/represores, sino también de las gentes más desposeídas e incultas en la sociedad regional.

4.1.2. Quién es catalán. Principios de negociación

Contrasta el sistema de valores, el modo de vida, y los signos y símbolos que los expresan. La oposición dialéctica de esos símbolos y valores robustece la conciencia de un *nosotros* específico.

«Es que cuando oímos canciones como el ¡*Viva España!*, ¡huimos! Aquella sensación de quedarse desnudo frente a los demás, de perder la intimidad.../... Porque somos nosotros [en el extranjero los identifican como españoles] nos tocan, por ejemplo, un pasodoble o una cosa así..., ¡escucha!, ¡la “pancha” se nos revuelve, no lo podemos aguantar!.../... Si fuese la España que tenía que ser, posiblemente nos sentiríamos españoles; pero mientras España sea Castilla [o Andalucía], yo no puedo ser español...»
(Osona, grupo de jóvenes, I-K.)

«Cataluña es nuestro país, nos sentimos catalanes... Al ver que nos quitaban ciertas cosas, eso nos hace sentir aún más catalanes. Nos consideramos diferentes, queremos nuestras cosas también, que nos respeten nuestras cosas.../... [Españoles, España] eso suena un poco a Madrid. Suena a ruido de papeles y nada más. Nosotros *hemos de ser españoles*, porque pertenecemos a España, pero quiero decir que *nos sentimos* de aquí, de esta parte de aquí [Cataluña].»

(Solsonès, grupo de jóvenes, E-N.)

Una parte importante de los habitantes de Cataluña se identifican primordial o exclusivamente como catalanes, algunos de una manera más explícita y políticamente racionalizada, negando radicalmente su españolidad simultánea. Pero ¿quién es catalán?; ¿en qué consiste ser catalán?; ¿cuáles son los factores que se manipulan en el proceso de asignación de catalanidad? En busca de una respuesta al interrogante comenzaré presentando algunos datos estadísticos derivados de la encuesta sociológica aplicada en las comarcas de referencia.

* * *

Al preguntar a los entrevistados «catalanes» por aquellos requisitos que juzgan más importantes o imprescindibles para poder considerar catalana a una persona (pregunta 71), una mayoría del 29,4 por 100 hace referencia en primer lugar al hecho de «haber nacido en la región». Ahora bien, si sumamos los porcentajes de las respuestas dadas en primero y en segundo lugar destaca la relativamente ambigua

consideración volitiva «sentirse, querer serlo» (42,1 por 100, sumados ambos porcentajes). «Estimar a Cataluña y sus cosas» y «hablar catalán» son los otros dos hechos a los que los entrevistados «catalanes» hacen referencia en mayor número de ocasiones.

PREGUNTA 71

Dos requisitos muy importantes/imprescindibles para poder considerar catalana a una persona (pregunta abierta)

	<i>En primer lugar</i> %	<i>En segundo lugar</i> %
Tiene que haber nacido aquí	29,4 51,4	2,8 4,9
Ha de sentirse (voluntad)	20,4 12,4	21,7 20,7
Ha de hablar el catalán	14,9 6,7	13,4 9,8
Haber nacido y hablar el catalán	1,7 0,0	0,4 0,0
Estimar a Cataluña y sus cosas	10,7 6,7	18,1 14,6
Basta con vivir y trabajar aquí	8,6 13,3	7,9 7,3
Adaptarse a las costumbres	7,3 1,9	11,4 8,5
Basta con no hablar mal de Cataluña	3,1 3,8	4,3 3,7
Otros	3,8 3,8	20,1 30,5
Número de casos	(289) (105)	(254) (82)

NOTA: En esta pregunta número 71 no se presentó al entrevistado ninguna opción determinada de antemano, la pregunta era abierta. Como entrevistador computé una o dos de las respuestas previstas (que no se enseñaban al entrevistado) de acuerdo a la respuesta libre de éste. Los de arriba son los porcentajes referidos a los «catalanes», los de abajo a los «castellanos».

Los entrevistados «castellanos» destacan mayoritariamente la circunstancia «haber nacido» como requisito imprescindible para considerar catalana a una persona (51,4 por 100; 4,9 por 100). A continuación hacen referencia al hecho de «sentirse, querer serlo» (12,4 por 100; 20,7 por 100), «basta con vivir y trabajar en Cataluña» (13,3 por 100; 7,3 por 100) y «estimar a Cataluña y sus cosas» (6,7 por 100; 14,6 por 100). Un número relativamente bajo de «castellanos» hacen en este caso referencia al requisito de «hablar el catalán» (6,7 por 100; 9,8 por 100). En una comparación global de las respuestas de «castellanos» y «catalanes» se observa que mientras los primeros realzan la circunstancia de haber nacido como más importante, los segundos hacen hincapié en la voluntad y el sentimiento de la persona, junto al hecho

anterior también. Los «catalanes» consideran importante el hecho de que esa persona hable la lengua regional, mientras que los «castellanos» hacen más hincapié en una circunstancia relacionada directamente con su propia situación, «vivir y trabajar en Cataluña».

* * *

A continuación, y con la intención de profundizar en el mismo tema, «¿quién es catalán?», propuse a los entrevistados diez hechos/circunstancias que de antemano conocía son esgrimidos en el proceso dialéctico de negociación en torno a la catalanidad de una determinada persona, habitante de Cataluña (pregunta 72). Daba así a los entrevistados la posibilidad de matizar sus respuestas a la pregunta anterior.

Ahora, en una aproximación menos espontánea, más «racionalizada», los «catalanes» relegan a un discreto sexto lugar (entre diez) la cuestión de si la persona ha nacido o no en la región, y la mayoría reconoce (racionalmente) que esperar los padres y abuelos sean también nacidos en Cataluña es ya demasiado pedir, en las presentes circunstancias (estructura demográfica de la población catalana). Por otra parte, conceden mucha importancia a dos requisitos relacionados con la voluntad expresa y la acción manifiesta del individuo: que quiera ser un catalán más, que lo demuestre integrándose al modo de vida catalán y estimando las cosas genuinamente catalanas (3). Dan también mucha importancia al hecho de que hable el catalán y que defienda activamente las cosas de Cataluña; una actitud explícitamente catalanista es muy estimada a la hora de reivindicar la propia-ajena catalanidad. También es destacada la circunstancia, relativamente más pasiva, de adaptarse a las costumbres.

«Catalanes» y «castellanos» coinciden en dar muy poca importancia (explícita) al hecho de tener una ascendencia netamente catalana, así como a si se vota o no partidos «catalanes», nacionalistas. Ahora bien, en lo que se refiere al último punto, los «castellanos» lo juzgan aún menos importante en comparación con los «catalanes».

En las respuestas de los «castellanos» no se observan pautas de perfil tan nítido. Estos dan una importancia semejante, moderada, a los siguientes hechos-circunstancias: estimar las cosas de Cataluña, tener la voluntad de ser catalán, defender las cosas de Cataluña, haber nacido en la región y adaptarse a las costumbres de la misma. «Vivir y trabajar en Cataluña» es para los «castellanos» tanto o más importante que hablar el catalán (considerando, no obstante, que globalmente no destacan mucho ambos hechos). En el último punto, hablar el catalán, la opinión de los «castellanos» contrasta de manera notable con la de los «catalanes». Tanto «catalanes» como «castellanos» parecen mostrar en sus respuestas que si bien las circunstancias «vivir y trabajar en Cataluña», así como «conocer su historia y costumbres», tienen cierta importancia en la atribución de catalanidad a una persona, no son en sí mismas una garantía definitiva.

(3) ¡Ahí es nada lo que esto implica! En la condición aparentemente simple y benévola «querer serlo» («eso depende de ellos», suelen apostillar los informantes catalanes, referencia tácita a los inmigrantes castellanos establecidos en Cataluña), van implícitas una serie de expectativas que de hecho supondrían la sustitución del modo de vida, la idiosincrasia y el sistema de valores propio por aquél de la comunidad catalana que les acoge, cosa nada fácil. La completa e incondicional asimilación a la sociedad y cultura catalanas. La solución del problema «castellano».

PREGUNTA 72

Valoración de la catalanidad. Elementos de negociación

	Valores (%)					«Missing cases»
	(1)	(2)	(5)	(9)	(\bar{X})	
Nacer en Cataluña	6,7	15,9	21,6	55,8	6,5	(11)
	10,5	12,6	23,2	53,7	6,4	(11)
Hablar el catalán	2,1	5,7	27,2	65,0	7,4	(11)
	8,4	15,8	38,9	36,8	5,7	(11)
Querer serlo, integrarse	0,4	2,1	16,7	80,8	8,2	(13)
	6,6	8,8	30,8	53,8	6,6	(15)
Conocer historia/costumbres	3,2	16,3	42,2	38,3	5,9	(12)
	10,5	20,0	43,2	26,3	5,0	(11)
Padres/abuelos catalanes	21,6	27,9	17,7	32,9	4,6	(11)
	30,9	18,1	18,1	33,0	4,5	(12)
Defender cosas de Cataluña	0,4	4,6	29,3	65,7	7,5	(14)
	5,3	7,4	37,2	50,0	6,6	(12)
Adaptarse a las costumbres	0,4	6,4	33,6	59,7	7,2	(11)
	3,3	10,9	47,8	38,0	6,1	(14)
Vivir, trabajar en Cataluña	13,3	15,8	29,0	41,9	5,7	(15)
	11,8	12,9	31,2	44,1	5,9	(13)
Estimar cosas de Cataluña	0,7	0,7	18,4	80,2	8,2	(11)
	2,2	4,3	46,2	47,3	6,7	(13)
Votar partidos catalanes	18,4	15,1	28,3	38,2	5,3	(22)
	35,2	20,5	26,1	18,2	3,7	(18)
\bar{X} TOTALES					6,7	
					5,7	

Valores: (1) Nada importante.
 (2) Poco importante.
 (5) Bastante importante.
 (9) Muy importante.
 (X) Media aritmética.

NOTA: Se preguntó a los entrevistados por el grado de importancia que daban a cada uno de los hechos propuestos. Arriba doy los resultados para los entrevistados «catalanes», abajo para los «castellanos».

Mediante un análisis estadístico exhaustivo he investigado la influencia de cuatro importantes variables: edad, nivel de instrucción, voto e identidad nacional sobre la cuestión de la estimación de los contenidos de la catalanidad. Los resultados de ese análisis aparecen en las dos páginas posteriores; ahí presento las medias aritméticas halladas para cada uno de los cruces de los valores de la variable independiente con los valores de la variable dependiente (4).

(4) Los casos hallados para cada valor de la variable dependiente se multiplicaron por el número correspondiente al mismo (1, 2, 5 ó 9), y se dividió el resultado por el número total de casos. Cada una de las medias que aparece en esas cuatro tablas representa una operación como la descrita.

Valoración de la catalanidad (catalanes)

	<i>Variable independiente: EDAD</i>				
	18-25	26-35	36-45	46-55	56-más
Nacer en Cataluña	5,5	5,5	7,0	7,9	8,3
Hablar el catalán	6,9	7,4	7,4	7,3	8,1
Querer serlo, integrarse	8,0	8,4	8,6	7,9	7,9
Conocer historia/costumbres	5,2	5,4	6,6	6,6	7,0
Padres/abuelos catalanes	3,3	3,9	5,4	6,1	6,0
Defender cosas de Cataluña	6,6	7,6	7,5	8,2	8,2
Adaptarse a las costumbres	6,6	7,3	7,5	7,3	7,6
Vivir y trabajar en Cataluña	4,7	5,5	6,0	6,1	7,2
Estimar cosas de Cataluña	7,7	8,3	8,4	8,5	8,0
Votar partidos catalanes	4,7	5,4	5,9	5,2	6,2
\bar{X} TOTALES	5,9	6,5	7,0	7,1	7,5

	<i>Variable independiente: NIVEL DE INSTRUCCION</i>					
	(0)	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
Nacer en Cataluña	7,7	7,3	6,5	5,8	5,5	4,9
Hablar el catalán	7,2	7,4	7,2	7,4	7,4	7,8
Querer serlo, integrarse	7,0	7,9	8,1	8,2	8,7	9,0
Conocer historia/costumbres	7,5	6,3	5,9	5,2	5,8	5,4
Padres/abuelos catalanes	6,3	5,7	4,5	3,6	3,8	2,6
Defender cosas de Cataluña	8,1	8,0	7,4	6,8	7,4	6,8
Adaptarse a las costumbres	6,4	7,3	7,0	7,0	7,6	7,5
Vivir y trabajar en Cataluña	7,6	6,2	5,6	5,1	4,7	5,7
Estimar cosas de Cataluña	8,6	8,3	8,2	7,9	8,2	8,3
Votar partidos catalanes	5,0	5,4	5,9	5,0	5,1	4,8
\bar{X} TOTALES	7,1	7,0	6,6	6,2	6,4	6,3

- Nivel de instrucción:* (0) Sin estudios.
 (1) Primarios.
 (2) Formación profesional.
 (3) Bachiller.
 (4) Diplomado.
 (5) Superiores.

La variable EDAD influye de manera directa en la elevación del nivel de exigencia para poder considerar catalana a una persona. Es decir, a más edad, mayor importancia dada por los entrevistados al cumplimiento de los requisitos propuestos para reconocer como catalán a un individuo aspirante hipotético a la ciudadanía regional. Ahora bien, no debe aquí menospreciarse el sesgo que en las respuestas de los de mayor edad introduce la vaga comprensión de la cuestión planteada, ciertamente abstracta, según pude comprobar durante la realización del trabajo de campo. Los más jóvenes, en general, comprenden mejor la pregunta (y ciertamente algo de las segundas intenciones del entrevistador!), y demuestran una mayor capacidad de discriminación «inteligente», ensayando una gradación significativa de sus respuestas (lo cual se refleja al final en unas medias totales notablemente más bajas).

Valoración de la catalanidad (catalanes)

	<i>Variable independiente: VOTO</i>		
	(A)	(B)	(C)
Nacer en Cataluña	7,7	6,6	6,4
Hablar el catalán	7,0	7,4	7,7
Querer serlo, integrarse	7,5	8,1	8,4
Conocer historia/costumbres	5,5	6,2	5,9
Padres/abuelos catalanes	5,7	4,8	4,5
Defender cosas de Cataluña	6,9	7,9	7,6
Adaptarse costumbres	6,5	7,1	7,4
Vivir y trabajar en Cataluña	5,8	6,7	5,3
Estimar cosas de Cataluña	7,9	8,1	8,3
Votar partidos catalanes	4,0	5,0	6,2
\bar{X} TOTALES	6,5	6,8	6,8

	<i>Variable independiente: IDENTIFICACION NACIONAL</i>		
	(1)	(2)	(3)
Nacer en Cataluña	7,3	6,7	6,0
Hablar el catalán	7,1	7,3	7,6
Querer serlo, integrarse	8,0	8,1	8,4
Conocer historia/costumbres	5,4	5,9	6,1
Padres/abuelos catalanes	5,1	4,7	4,3
Defender cosas de Cataluña	7,2	7,6	7,4
Adaptarse costumbres	6,8	7,1	7,5
Vivir y trabajar en Cataluña	6,0	5,8	5,3
Estimar cosas de Cataluña	7,8	8,1	8,3
Votar partidos catalanes	4,9	5,1	5,9
\bar{X} TOTALES	6,6	6,6	6,7

Voto octubre 82: (A) A.P., U.C.D.
 (B) P.S.C./P.S.O.E., P.S.U.C.
 (C) E.R.C., C. i U.

Identificación nacional: (1) Catalán y español.
 (2) Más catalán que español.
 (3) Catalán, sin más.

Los entrevistados de edad avanzada (56 <) destacan la importancia de haber nacido y tener una ascendencia netamente catalana. Los de media edad (26-55) realzan la importancia de las siguientes circunstancias, por este orden: querer serlo-integrarse, estimar las cosas de Cataluña y defender las cosas de Cataluña. Los más jóvenes, como ya he apuntado atrás, en sus respuestas a esta pregunta manifiestan menor nivel de exigencia para reconocer la «catalanidad» de un individuo, en comparación con los restantes grupos de edad. En la estructura de las respuestas de este grupo de edad destaca el énfasis que se hace en dos circunstancias que tienen que ver, en principio, con la voluntad/sentimientos personales del individuo: «querer

serlo-integrarse» y «estimar las cosas de Cataluña». Ser catalán, para los más jóvenes, tal como muestran sus respuestas a esta pregunta, es más una cuestión de voluntad, de sentimientos y conducta consecuente con éstos que cualquier otra cosa. Sin embargo, para los entrevistados de más edad, si bien creen que eso es también importante, exigen al hipotético individuo previamente cumplir requisitos que son ajenos a su voluntad: haber nacido en Cataluña, de ascendencia catalana, tener el catalán como lengua materna.

A medida que aumenta el NIVEL DE INSTRUCCION disminuye, aunque ligeramente, el nivel de exigencia para aceptar como catalana a una persona. A mayor nivel de educación, menor nivel de exigencia global. Analizando uno por uno los hechos/circunstancias propuestos a los entrevistados, se observa que mientras los de mayor nivel educativo dan la máxima importancia al «querer serlo-integrarse» y la mínima a la circunstancia de tener «padres y abuelos catalanes», aquellos con menor nivel educativo hacen máximo énfasis en el hecho de «estimar las cosas de Cataluña» (aunque es una media no mucho más alta que la alcanzada por los entrevistados de más alto nivel educativo) y mínimo en el hecho de votar o no partidos catalanes (si bien la media es semejante a la del resto de los encuestados). Independientemente del nivel educativo, todos parecen dar importancia al hecho de hablar el catalán. Al aumentar el nivel de estudios disminuye drásticamente la relevancia concedida a dos hechos objetivos pero *involuntarios*: «nacer en Cataluña» y «tener padres/abuelos catalanes»; también, curiosamente, disminuye notablemente la importancia dada al hecho *ilustrado* de «conocer la historia y las costumbres de Cataluña».

Nuevamente quiero hacer notar que, de la misma manera que los más jóvenes en comparación a los de más edad, aquellos encuestados con mayor nivel educativo muestran, lógicamente, una mejor comprensión de tan abstracta pregunta, así como capacidad discriminatoria para producir una gradación significativa de las respuestas en relación a cada hecho/circunstancia propuesta.

Globalmente, el VOTO no parece influir de manera significativa el nivel de exigencia. Analizando uno por uno los diez hechos propuestos, se observa que a medida que aumenta el catalanismo de los encuestados (medido por su voto; ¡es de esperar que el lector esté de acuerdo con la clasificación que he hecho de los partidos de acuerdo a la variable «catalanismo»!) sube ligeramente el nivel de exigencia en relación a los siguientes hechos: «hablar el catalán», «querer serlo-integrarse», «adaptarse a las costumbres», «estimar las cosas de Catalunya»; y existe una fuerte asociación, esperada, con «votar partidos catalanes». Es decir, que los entrevistados que votan partidos más netamente catalanistas dan mayor importancia al hecho en relación a la asignación de catalanidad. Los encuestados votantes de partidos menos catalanistas («españolistas») dan relativamente más importancia a dos hechos ajenos a la voluntad del individuo: «nacer en Cataluña» y tener «padres y abuelos catalanes».

El análisis de la influencia de la variable IDENTIFICACION NACIONAL nos descubre pautas muy semejantes a las de la variable VOTO de acuerdo a la mayor/menor «catalanismo» de los partidos. Lógicamente, ambas variables están íntimamente asociadas entre sí.

* * *

Teniendo en cuenta las limitaciones del cuestionario sociológico y el valor necesariamente aproximativo de las estadísticas al abordar una cuestión tan compleja y escurridiza, abstracta y excesivamente escolástica tal como es planteada frente al

encuestado, creo que los datos presentados son un reflejo significativo, en su generalidad y ambigüedad, de la opinión de la población a la que se refiere la muestra.

Las citas tomadas de las grabaciones de discusiones abiertas proporcionarán la atmósfera necesaria para una más rica y matizada interpretación de las estadísticas (5). Comenzaré transcribiendo una muestra de los argumentos esgrimidos-manipulados por las gentes de estas comarcas para delimitar quién puede y quién no considerarse catalán.

«Son catalanes todos los que quieren serlo...; no lo serán de nacimiento, pero si hablan catalán, viven aquí, trabajan aquí y estiman Cataluña, ¡ya lo creo que son catalanes!»

(Cerdanya, grupo de jóvenes-media edad.)

«Catalán es uno que se siente catalán; porque aquellos compañeros que te decía, habían nacido en Barcelona y habían vivido allí toda la vida, y querías hablarles el catalán y no lo sabían. Para mí esta gente no era catalana, porque si negaban la cultura catalana, la lengua, ¡pues para mí no son catalanes!»

(La Bisbal, Baix Empordà, grupo de jóvenes, N.)

«El que es nacido aquí sí que es catalán, pero el que viene no es catalán; ahora que sus hijos sí...»

(Verges, Baix Empordà, familia, A.)

El argumento de haber nacido en la región es enfatizado por los descendientes de emigrantes, aunque sean de la primera generación, cuando desean identificarse como catalanes, frente a quienes persisten en denominarlos «castellanos». El hecho es presentado como irrefutable, definitivo; uno es de la tierra donde ha nacido. Si uno de sus progenitores fuese de ascendencia catalana por generaciones, el interesado destacará el hecho como argumento adicional en el proceso de negociación/afirmación de su catalanidad.

«La gente mayor mira más que es “catalán-catalán” el que lleva los apellidos catalanes, pero a mí me parece que catalán es aquel que se siente y nada más. La gente mayor tiene muy claro eso; nosotros somos los catalanes y éstos [señalando a dos jóvenes del grupo que son hijos de una familia de inmigrantes], por ejemplo, que hace muchos años que están aquí, pero no han nacido aquí, pues a éstos les llamamos “castellanos”.

—¡Yo he nacido aquí!, ¿eh? —interviene vivamente uno de los aludidos.

—¿Entonces vosotros os consideraréis catalanes? —les pregunto.

—¡Hombre, sí!, estamos aquí en Cataluña, pues...

—Yo soy catalán, porque he nacido aquí y hablo la misma lengua que ellos.»

(Tarroja, Segarra, grupo de jóvenes, D-F.)

Un grupo de jóvenes comenta en una conversación casual un hecho que es interesante notar en relación al tema que nos ocupa. Juan, compañero de trabajo en la

(5) Como el lector podrá observar, he escogido citas de conversaciones con personas «catalanas» casi exclusivamente, pues esta cuestión me interesa sobre todo analizarla desde la perspectiva de los catalanes nativos.

fábrica, es hijo de padre «castellano» y madre «catalana»; sus apellidos reflejan esta circunstancia: Sánchez-Corominas. Sus compañeros le identifican como «castellano» y le llaman Sánchez, frente a lo cual éste protesta subrayando su catalanidad, pues se llama Corominas, ha nacido aquí y por lo tanto es catalán... «Claro, *él quiere ser catalán*; por eso pide que le llamemos Corominas, no Sánchez; porque sabe que Sánchez es [un apellido] castellano...»

De manera que tanto el hecho objetivo de haber nacido o no en la región como el hablar la lengua nativa, la posesión de unos determinados apellidos, se convierten en medios alternativos, manipulados en un complejo proceso de negociación, para reivindicar una particular adscripción étnica, en este caso la catalana. Por otra parte, la cuestión admite gradaciones; ciertas personas se consideran o son consideradas «más catalanas» que otras; su carta genealógica o su trayectoria vital ofrecen argumentos y garantías adicionales.

«El descendiente de padres catalanes, y que ha vivido siempre en Cataluña [es catalán]. [En cambio, quien cumpliendo el requisito anterior no vive habitualmente en la región...] sí, es catalán, pero no tan catalán como yo, que he vivido aquí toda la vida.»

(Cerdanya, grupo de jóvenes-media edad.)

«P.—¿Quién es catalán, a quién consideran catalán? —les pregunto.

R.—Pues yo, que mi padre y mi madre son catalanes, y porque he nacido aquí, y mis abuelos y toda mi familia han sido catalanes... [Una persona nacida aquí, pero de padres castellanos...] no es “catalán-catalán” como otro que lo sean también el padre y la madre...

—[Es catalán] una persona pues que está en Cataluña, que sus padres eran catalanes y sus abuelos también...

—Una persona que haya venido de fuera, aunque viva aquí y eso, no es verdaderamente catalán...»

(Ultramort, Baix Empordà, 42-45, matrimonio, A.)

«Ha de hablar el catalán, y no sólo haber nacido, sino también los apellidos. Para mí, una persona, una familia catalana, el sentido tradicional que nos han dado, es que tenga los apellidos catalanes. Si una persona ha nacido aquí, va a la escuela aquí, habla el catalán, pero se llama Pérez o García, nunca se le considerará igual [de catalán] que aquella familia que lleva todos sus cuatro apellidos catalanes. Si te dicen, familia tal y tal... “¡mira qué apellidos más catalanes!”»

(Verges, Baix Empordà, grupo mixto media edad, I-G.)

Las citas escogidas a continuación profundizan en el tema, matizan la cuestión de pertenencia/no pertenencia esgrimiendo ahora argumentos relacionados más con la voluntad demostrada por los individuos, con acciones y conducta afirmativas de su catalanidad y compromiso en favor de Cataluña.

«[“Català de soca i arrel”...] es una persona que es muy y muy catalanista, los catalanes que en tiempos de Franco eran perseguidos, y que por hablar en catalán o hacer unos escritos en catalán, o por hacer política catalana, los encerraron en la cárcel.../... Un catalán que lo primero de todo,

por encima de todo: Cataluña. Una persona que es capaz de poner los intereses de Cataluña por delante de sus intereses particulares...»

(Besalú, Garrotxa, grupo de jóvenes, E-G-H.)

«[“Català de soca i arrel”...] que ya tiene aquí los abuelos y los bisabuelos y todo, y además de todo eso se siente catalán, ¡fanático catalán! [“de la seva”, como en ocasiones son motejados popularmente, con tono un tanto irónico].»

(Viladamat, Alt Empordà, 60, Mc, A.)

El punto culminante de la catalanidad, el ideal de la persona catalana y catalanista, cristaliza en otra frase hecha bien conocida, «català com cal».

«[“Català com cal”...] sin falsa modestia, nosotros, que hemos aguantado todas las granizadas de aquellos años, y todas las vejaciones y arrestos por hablar en catalán... [en la “mili”]. Hasta llegar a este momento [de libertades para Cataluña], que parecía que no volvería nunca más, y que ni lo soñábamos, ¡parecía que no lo podríamos ver nunca más! [el informante se emociona visiblemente].»

(Cervera, Segarra, 62, Vc, I.)

«Català com cal» es pues el catalán que es consecuente consigo mismo, fiel a sus raíces en los tiempos buenos y malos, en cualquier circunstancia. La expresión también es empleada en un sentido complementario: la persona ideal desde la perspectiva del sistema de valores regional.

«[“Català com cal”...] por ejemplo, el “avi” Estrada, un catalán con todo el “seny” del mundo; quiero decir un hombre que medía mucho las palabras, muy callado, muy discreto, que ayudaba a la gente [sus vecinos, orientando y dando buenos consejos]. Su palabra era ley; un catalán con todo el “seny” del mundo [ponderación, sensatez], un catalán por los cuatro costados...; un hombre honrado, esa honradez en los tratos... [negocios convenidos de palabra].»

(Baix Empordà, grupo de media edad, I-G.)

En la siguiente cita aparecen unidos los dos sentidos de la popular expresión.

«[“Català com cal”...] un tío trabajador, ahorrador, con un criterio recto; una persona con dos apellidos bien catalanes, que hable el catalán...»

(Verges, Baix Empordà, grupo media edad, I-G.)

* * *

El *nosotros* catalán resulta afianzado en el dialéctico contraste con dos circunstancias diferentes. La primera, debido a la represión de la lengua y cultura autóctonas, frente al aparato funcional «castellano» impuesto por el Gobierno de Madrid. La segunda es aquella que ha hecho de Cataluña una comunidad bilingüe y bicultural; las oleadas masivas de inmigrantes sureños y de la meseta castellana, los que llegaron como «charnegos», los desposeídos de su tierra de origen, hablando un lenguaje relativamente ajeno, con una idiosincrasia, un modo de vida y un sistema de

valores en agudo contraste con el de los nativos. La procedencia, la lengua, la sustentación de una determinada idiosincrasia, modo de vida, sistema de valores, se convierten en elementos a tener en cuenta en el complejo proceso de negociación de una determinada identificación étnica o asignación de catalanidad en diversos grados a individuos y grupos.

Racionalmente, frente a la pregunta formal del investigador, se destacan los aspectos volitivos, se traslada la disyuntiva a la voluntad de los interesados... (de aquellos en una situación liminal, ambigua, los inmigrantes): «eso depende de ellos, si quieren serlo o no». Y a continuación salen ejemplos de fulano y mengano y tantos otros que llevan aquí muchos años y no hablan una palabra de catalán, dicen mal de los catalanes, fanfarronean asegurando que tenían esto y lo otro en su tierra, lo bonita que es Andalucía, etc. De manera que son ellos los que no se sienten catalanes, concluyen los interlocutores nativos. La condición benévola en apariencia, «querer serlo-integrarse», lleva pues implícito el actuar consecuentemente, con lo que se cumplirán o acabarán cumpliéndose la mayor parte de los otros requisitos exigidos. Supone la asimilación completa a los valores y modo de vida autóctonos.

Sin embargo la gente común y menos *ilustrada* pone sobre la mesa una condición inapelable, haber nacido en la región, y no sólo eso, sino de familia catalana de generaciones. Los demás son «sobrevinguts», que en el mejor de los casos merecerán el calificativo aséptico de «castellanos», y no «charnegos».

4.1.3. La lengua, factor clave de identificación

La lengua es criterio clave para delinear y fijar las fronteras del grupo, quién pertenece y quién no al mismo. En los últimos años, la cuestión de la lengua ha ocupado un lugar central en la política de la Generalitat autónoma y en las conversaciones y preocupaciones de una mayoría de los ciudadanos. En torno a la lengua se han desarrollado importantes batallas políticas, y polémicas permeadas de pasiones enfrentadas. La recuperación plena del catalán como lengua de comunicación, enseñanza y cultura en toda la región es una de las prioridades definidas por la nueva Generalitat. Por lo demás, son numerosos los intelectuales catalanistas que consideran la cuestión de la plena *normalización* lingüística como de vida o muerte, para el catalán como lengua viva y para la misma Cataluña como pueblo con una identidad diferenciada. La opinión pública, influenciada por este estado de cosas, y por la presión *concienciadora* ejercida por entidades, partidos y administración autónoma, se ha radicalizado en este asunto. Lo cual queda reflejado en los resultados de la encuesta que comento más adelante.

El análisis de los datos del censo lingüístico de Barcelona (padrón municipal de la provincia, 1975) y de otras fuentes estadísticas confirma la existencia de un total aproximado de 2.647.000 catalano-hablantes, lo que representa un 47,9 por 100 sobre la población total de Cataluña. Si se estimase sobre las personas que dicen saber hablar el catalán (3.250.000), el porcentaje ascendería al 58,8 por 100. (Strubell i Trueta, 1981, págs. 91-92.) Desglosando estos datos por provincias, comprobaríamos que la situación en la provincia de Barcelona es muy diferente a la de las otras provincias catalanas; pero no me extenderé sobre el tema.

La inmigración se concentra mayoritariamente en el área de Barcelona, por lo que el castellano es lengua dominante allí. Sin embargo, el catalán predomina netamente como lengua de interacción personal en las áreas rurales e interiores de Cataluña. De manera que ahí la asimilación lingüística de los no nativos será más probable; de

hecho, ya se está produciendo en porcentajes importantes, como muestran los datos que presento a continuación.

PREGUNTA 15

Dominio del idioma catalán (%) ()*

		<i>Entender</i>	<i>Hablar</i>	<i>Leer</i>	<i>Escribir</i>
Nada, muy mal.	Catalanes-castellanos	—	5,2	5,2	19,5
	Catalanes	—	—	0,3	3,1
	Castellanos	—	19,8	18,9	65,1
Un poco solamente.	Catalanes-castellanos	1,2	6,3	6,0	19,2
	Catalanes	—	—	1,7	22,4
	Castellanos	4,7	23,6	17,9	10,4
Regular, con dificultad.	Catalanes-castellanos	1,7	3,0	23,0	35,0
	Catalanes	—	—	22,4	42,2
	Castellanos	6,6	11,3	24,5	15,1
Bastante bien.	Catalanes-castellanos	8,0	4,5	35,5	22,5
	Catalanes	—	0,3	37,8	27,9
	Castellanos	30,2	16,0	29,2	7,5
Muy bien.	Catalanes-castellanos	89,0	81,0	30,0	3,5
	Catalanes	100,0	99,7	37,8	4,4
	Castellanos	58,5	29,2	8,5	0,9

(*) Recuerdo al lector que estos datos estadísticos corresponden a la encuesta sociológica aplicada en las comarcas de la provincia de Gerona y alguna otra de Lérida. (Vide, apéndice 6, tabla 1.)

PREGUNTA 38

Frecuencia de uso de la lengua catalana (%)

		<i>Siempre o casi</i>	<i>50 % veces</i>	<i>Sólo a veces</i>	<i>Nunca</i>
En casa, familia.	Catalanes-castellanos	75,7	3,2	3,2	17,7
	Catalanes	96,3	1,7	1,4	0,7
	Castellanos	18,9	7,5	8,5	65,1
Con los vecinos.	Catalanes-castellanos	71,7	10,0	5,2	12,7
	Catalanes	89,8	8,8	0,3	0,7
	Castellanos	21,7	13,2	18,9	46,2
En el trabajo.	Catalanes-castellanos	60,1	26,9	4,6	9,3
	Catalanes	71,0	27,2	2,5	0,4
	Castellanos	26,2	26,2	11,3	36,3
En la calle.	Catalanes-castellanos	77,0	7,7	5,2	10,0
	Catalanes	94,9	4,8	0,3	—
	Castellanos	27,4	16,0	18,9	37,7

PREGUNTA 39

Opinión sobre el uso público de las lenguas (%)

		<i>Caste- llano</i>	<i>Ambos</i>	<i>Catalán</i>	<i>No opina</i>
Anuncios-publicidad.	Catalanes-castellanos	7,5	40,0	50,2	2,0
	Catalanes	4,1	36,1	58,5	1,4
	Castellanos	17,0	50,9	27,4	3,8
Documentos oficiales.	Catalanes-castellanos	16,7	45,0	35,5	2,0
	Catalanes	11,9	43,2	42,9	1,4
	Castellanos	30,2	50,0	15,1	3,8
Nombres de calles.	Catalanes-castellanos	4,0	11,7	79,5	3,5
	Catalanes	1,4	8,5	87,8	2,4
	Castellanos	11,3	20,8	56,6	6,6
Lugares públicos —uso oral.	Catalanes-castellanos	3,0	43,0	52,2	1,5
	Catalanes	—	33,7	65,6	0,7
	Castellanos	11,3	68,9	15,1	3,8

PREGUNTA 37

Uso de la lengua (catalanes) (%)

		<i>Caste- llano</i>	<i>Ambos</i>	<i>Catalán</i>	<i>No sabe ninguna</i>
A) <i>Para HABLAR</i>					
Primer idioma aprendido		2,7	1,0	96,3	—
Utilizado en la escuela		58,8	25,2	14,3	1,7
Utiliza ahora con más frecuencia		—	3,7	96,3	—
Preferiría usar ahora		—	4,4	95,6	—
B) <i>Para LEER</i>					
Primer idioma aprendido		90,8	5,8	3,4	—
Utilizado en la escuela		90,8	5,8	1,7	1,7
Utiliza ahora con más frecuencia		39,8	45,9	13,9	0,3
Preferiría usar ahora		27,2	26,2	45,9	0,7
C) <i>Para ESCRIBIR</i>					
Primer idioma aprendido		90,5	5,4	3,1	1,0
Utilizado en la escuela		90,8	5,4	1,7	2,0
Utiliza ahora con más frecuencia		45,9	17,7	34,4	2,0
Preferiría usar ahora		43,5	10,2	44,2	2,0

Una evaluación global de los datos de la tabla 15 (dominio del idioma catalán) muestra que la integración lingüística de los inmigrantes es notable en el área estudiada. Las circunstancias son favorables por dos motivos principales: *a)* Se trata de comarcas interiores, con proporciones de inmigración moderadas (en torno al 20 por 100; Vide, apéndice 1, pág. 454), y una población asentada en áreas rurales en buena parte (48 por 100 en lo que se refiere a la muestra; Vide, apéndice 6, pág. 487). *b)* Como «castellanos» he clasificado también a aquellos que, aun siendo nacidos en Cataluña, ambos padres eran inmigrantes o, en algunos casos, uno de ellos al menos. Ambas circunstancias favorecen, indudablemente, la integración lingüística, que por lo demás, en lo que se refiere a esta tabla estadística, se mide por el conocimiento/dominio de la lengua catalana, y no por el uso real de la misma de hecho, circunstancia que es evaluada en la tabla siguiente, pregunta 38.

En lo que se refiere a los encuestados clasificados como «catalanes», observamos que todos, lógicamente, entienden y se expresan oralmente en catalán sin ninguna dificultad, aunque no todos son capaces de leer en esta lengua con la misma facilidad (75,6 por 100), y solamente un 32,3 por 100 lo escriben sin dificultad alguna (6). Los datos referidos a los encuestados «castellanos» contrastan mucho con los anteriores, a pesar de que la integración lingüística de los inmigrantes es un hecho de relativa importancia en esta área. Un 88,7 por 100 de los «castellanos» dicen entender bien el catalán hablado; un 45,2 por 100 aseguran ser, además, capaces de expresarse en esta lengua con fluidez; un 37,7 por 100 leen literatura escrita en catalán con facilidad, y finalmente un 8,4 por 100 manifiestan que incluso escriben en esta lengua relativamente bien.

Si tomamos la muestra globalmente, sin diferenciar nativos de inmigrantes, de alguna manera podremos medir la «catalanidad» de esta área geográfica. Prácticamente todos entienden el catalán hablado, una gran mayoría (85,5 por 100) dicen también expresarse con facilidad en esa lengua (7). Sin embargo, son notablemente menos los capaces de leer con facilidad literatura escrita en catalán (65,5 por 100), y solamente un 26 por 100 lo escriben con relativa soltura. Es evidente que en las circunstancias del sistema escolar en estas últimas décadas ha de buscarse la explicación de esta anomalía. La situación podrá superarse, e incluso revertirse, en el proceso de «normalización» escolar que ya está en marcha.

Pero una cosa es el conocimiento de la lengua y otra distinta el uso real que se hace de ella en la vida cotidiana. La tabla 38 nos ayudará a evaluar esta cuestión, en lo que se refiere exclusivamente a la lengua hablada. El catalán es usado como medio de expresión y comunicación oral primordial por más del 70 por 100 de los habitantes del área, en todas o casi todas las circunstancias de la vida cotidiana (porcentajes entre el 60 y el 77 por 100, según las circunstancias); significativamente, es en el puesto de trabajo donde el catalán se usa menos. En cualquier caso, las proporciones quedan por debajo de aquel 85,5 por 100 que en potencia podrían usar el catalán.

¿Dónde y en qué circunstancias se produce la relativa integración lingüística de los inmigrantes castellano-hablantes? Una mirada atenta a la tabla 38 nos pondrá de relieve que la integración encuentra circunstancias más favorables en los ámbitos

(6) Durante la realización de la encuesta observé que las estimaciones de los encuestados respecto a su dominio de la lengua catalana tendían a ser «optimistas»; es por eso que tomo solamente los porcentajes referidos a los valores «bien, bastante bien», y «muy bien» como demostrativos de un dominio aceptable del catalán.

(7) Este porcentaje resulta más alto que el dado por STRUBELL I TRUETA (1982, pág. 92), quien estima para la provincia de Gerona que un 76 por 100 de personas saben hablar el catalán.

más inclusivos: en la comunidad local (calle-trabajo) más que en el barrio (los vecinos en muchos casos serán igualmente inmigrantes «castellanos»), y en el barrio más que en la casa familiar. Si quisiéramos investigar sobre la *calidad* de esa integración lingüística tendríamos que profundizar un poco más en las realidades del ámbito familiar: ¿qué es lo que ocurre en el caso de los matrimonios étnicamente mixtos? Pero tratar de responder este interrogante nos llevaría lejos de nuestras posibilidades e intereses en esta monografía. (Vide, Strubell i Trueta, 1982.)

El análisis de los datos de la tabla 37 pone al descubierto graves incongruencias o anomalías en el uso de la lengua, en lo que se refiere a la población autóctona. La lengua materna de más del 96 por 100 de los «catalanes» de la muestra es el catalán, y es primordialmente usado por ellos en la comunicación oral. Sin embargo, solamente un 14,3 por 100 de los encuestados tuvieron el *privilegio* (lo fue teniendo en cuenta las circunstancias históricas) de asistir a una escuela primaria donde el catalán era usado como lengua principal de comunicación oral. Sólo una minoría ínfima asistió a escuelas primarias completamente catalanizadas, donde se impartía la enseñanza íntegramente en catalán (años de la República, escuelas de la Generalitat) (1,7 por 100).

Las circunstancias históricas de la posguerra han afectado de forma drástica, sobre todo, el uso literario (leer, escribir) de la lengua. No obstante la situación radicalmente adversa, un número importante de individuos ha resuelto esa anomalía subsanando de alguna manera el vacío creado por el sistema escolar. Un 13,9 por 100 de los encuestados «catalanes» dice usar en estos momentos el catalán con más frecuencia que el castellano para sus lecturas, sean o no importantes; un 45,9 por 100 asegura usar ambos idiomas indistintamente, y un 39,8 por 100 primordialmente el castellano. En cuanto a un uso más voluntarioso, un 34,4 por 100 manifiesta usarlo para escribir más que el castellano (cartas familiares, anotaciones personales, etc.); un 17,7 por 100 dice usar ambos idiomas indistintamente, y un 45,9 por 100 el castellano primordial o exclusivamente.

Con esfuerzo y tenacidad se ha superado en cierta manera el vacío creado por un sistema escolar irracional y absurdo; y la voluntad manifestada por los encuestados apunta a una completa reversión de esa realidad anormal en el futuro (respuestas abrumadoramente mayoritarias a favor de una escuela catalana y en catalán, pregunta 40). Por encima de sus propias posibilidades presentes, los nativos manifiestan preferir el catalán como medio de expresión literario en más del 40 por 100 de los casos (45,9 por 100 para leer, 44,2 por 100 para escribir). Datos que son una manifestación rotunda de voluntarismo personal y empeño político.

En cuanto a la opinión de los entrevistados sobre el uso público de las dos lenguas presentes en Cataluña, observamos que una mayoría abrumadora está por la «recatalanización» de la vida pública o, en todo caso, por el uso del catalán en pie de igualdad con el castellano. (Vide, tabla-pregunta 39.) Los «catalanes» se manifiestan por amplia mayoría partidarios del uso primordial o exclusivo del catalán en las circunstancias de la vida pública propuestas; una proporción importante opina que deberían usarse ambas lenguas indistintamente, sobre todo en lo que se refiere a documentos oficiales (43,2 por 100) y anuncios-publicidad en general (36,1 por 100). Los «castellanos», en cambio, mayoritariamente opinan que deberían usarse ambas lenguas indistintamente en todas las circunstancias propuestas, excepto en lo que se refiere a los nombres de las calles, que al parecer les resulta lógico y comprensible se pongan en catalán (¡es tema poco conflictivo!). Tratándose de documentos oficiales, un 30,2 por 100 de los «castellanos» opinan que deberían ser en castellano,

frente a un 15,1 por 100 que los aceptarían en catalán, y la mayoría en ambos idiomas (50,0 por 100).

Por la experiencia adquirida durante el trabajo de campo, y al aplicar la encuesta, creo que en la realidad cotidiana la gente mantiene actitudes mucho más acomodaticias respecto al proceso de «recatalanización» de la vida pública de lo que en realidad pudiera concluirse de sus respuestas a las preguntas del cuestionario. Algunos encuestados creo que daban su opinión sobre estos temas de una manera un tanto frívola, radicalizando sus opiniones, ya que no costaba nada maximalizar las expectativas. Actitud de otra parte estimulada por la presión política y propagandística en pro de la recatalanización de la vida regional, que en la época en que se pasó la encuesta (enero a mayo de 1983) era muy fuerte.

* * *

Los intelectuales catalanes conceden mucha importancia a la integración lingüística de los inmigrantes castellano-hablantes. En ello ven empeñado no solamente el futuro de la lengua y cultura catalanas, sino de la propia Cataluña como comunidad nacional. Por lo general, no son tenidas en cuenta otras posibles alternativas que no sea la completa asimilación de los inmigrantes a la lengua y cultura autóctonas, a corto o largo plazo. El bilingüismo tiene muy mala prensa entre los hombres de letras catalanes, así como entre los militantes nacionalistas. La posibilidad de que en Cataluña acabe afianzándose la situación actual de bilingüismo, dos comunidades étnico-lingüísticamente diferenciadas en el mismo territorio, es voluntariamente ignorada o no abordada como hipótesis de trabajo, aunque sea secretamente temida. De manera que la única alternativa parece ser: o bien la completa asimilación de la población castellano-hablante o, por el contrario, la lenta muerte de la lengua y cultura catalanas autóctonas. Para evitar que esto último ocurra se pone como meta irrenunciable la asimilación de la población castellano-hablante. Y, consecuentemente, se afirma que sólo con una completa autonomía, y mediante una acción política decidida, podrá revertirse la situación actual y alcanzarse la meta propuesta.

En este contexto es de importancia clave el «principio de territorialidad»; es decir, si la catalana ha sido la lengua propia y única de Cataluña desde hace más de diez siglos, así debe continuar siendo en el futuro. De manera que mediante un proceso de «normalización» se ha de conseguir reconducir la realidad desbordada a su cauce legítimo, haciendo del catalán la única lengua oficial de todas aquellas personas que habitan el territorio de Cataluña. (Vide, Strubell i Trueta, 1981, págs. 15 y 73.) Este mismo autor, titulado de Oxford y actualmente funcionario de la Generalitat, sienta en su libro las bases técnicas y teóricas de la denominada política de «normalización».

«La tesis de este libro es que la cultura catalana está muriendo, que el proceso de normalización puede lograr que muera más lentamente, o en el mejor de los casos que cese la degradación; pero que solamente con la plena normalidad y dignificación del catalán, una vez concluida la normalización lingüística institucional, podrá la cultura catalana recuperarse de las heridas recibidas durante estos años. En definitiva, son precisas medidas fuertes y energicas para salvar nuestra lengua.»

(*Op. cit.*, págs. 21-22.)

La cuestión es planteada drásticamente: o todo o nada, o la plena «normalización» o la muerte lenta pero segura de la lengua y cultura catalanas. Y más adelante en el mismo libro, una afirmación aún más radical y fatalista.

«Tomo como punto clave para la existencia futura del pueblo catalán la recuperación de la lengua catalana.»

(*Op. cit.*, pág. 27.)

En la siguiente cita aparece llanamente definida la meta irrenunciable a la que aludí anteriormente, así como el principio político-ideológico en el que la necesaria intervención administrativa encuentra su justificación.

«La tesis de este artículo es que, si no se consigue la asimilación lingüística de prácticamente todos los hijos de los emigrantes antes de que lleguen al final de su educación escolar, la supervivencia de la lengua catalana estará cada vez más amenazada en el corazón mismo del Principat [Cataluña estricta] —el cinturón industrial de Barcelona—.../... La asimilación no se está produciendo en el Principat ni en la medida ni en la forma necesarias para salvar la lengua territorial.../... Adopto y parto de una premisa basada en la integridad territorial de la lengua, es decir, que por encima de consideraciones personales, la lengua del territorio ha de ser la lengua única en el plano oficial, sin prejuzgar la defensa de los derechos lingüísticos del inmigrante que acaba de llegar o el de carácter temporal.»

(Strubell i Trueta, 1981, págs. 72-73.)

En general, y basándose en argumentos más o menos sólidos, el voluntarismo se impone sobre consideraciones moderadas que podrían estar más cercanas a la situación real y a las posibles salidas practicables del problema. Priman los maximalismos y las posiciones políticas e ideológicas prejuiciadas.

En el libro *Inmigració i reconstrucció nacional a Catalunya* (Fundació Jaume Bofill, editor, 1980), un grupo de intelectuales catalanes mantienen lo siguiente en relación al discutido proceso de «normalización lingüística».

«La enseñanza y los medios de comunicación son los instrumentos clave que se han de aplicar para una recatalanización del país desde una concepción hegemónica de la cultura catalana.../... Sería preciso considerar la hegemonía de la cultura catalana dentro del territorio histórico de Cataluña y el restablecimiento de una "koiné", comunidad, cultural entre todos los países catalanes [de habla catalana].../... La resistencia y el problema [con la población inmigrante] se plantea casi exclusivamente en el terreno de la asimilación lingüística, [siendo la lengua] la más primaria de las señas de identidad.»

(*Op. cit.*, págs. 21, 22, 23.)

En este mismo libro, M. Badia i Margarit considera que «la integración idiomática es el tributo que ha de pagar todo inmigrante a la tierra que le acoge». A este propósito ayuda, en el caso que nos ocupa, «la poca o nula instrucción con la que llegan [los inmigrantes] a nuestra casa [Cataluña]» (*op. cit.*, pág. 67).

Es opinión extendida que el tiempo y las proyecciones demográficas, junto con la situación actual de castellanización mayoritaria de los medios de comunicación, juegan en contra del futuro de la lengua catalana. Es por eso que los hombres de

letras cifran todas sus esperanzas en una enérgica intervención de las instituciones catalanas recuperadas para frenar y, más adelante, poder revertir el proceso de degradación del catalán. No hace falta llamar la atención sobre los peligros que pueden derivarse de una política radical en este sentido, que muy probablemente provocaría la resistencia o reacción en contra de la población castellano-hablante, dando al traste con el clima de actitudes favorables frente a Cataluña y lo catalán que hoy predominan entre ellos. Strubell i Trueta, 1981, reconoce la existencia de ese peligro, pero piensa que se controlaría si previamente se lleva a cabo un exhaustivo estudio sobre las actitudes, psicología, imágenes mentales y estereotipos que los emigrantes sostienen en relación a los catalanes y lo catalán. Ese estudio serviría de orientación para después fomentar entre ellos actitudes e imágenes favorables a lo catalán, y así bloquear la posibilidad de una reacción en contra. Objetivo a alcanzar, según el autor, mediante una sistemática y planificada acción a través de los medios de comunicación de masas controlados por las instituciones autonómicas catalanas.

Cierta reacción en contra de la política llevada a cabo desde la Generalitat por el Gobierno Pujol no ha tardado en manifestarse, e incluso sorprende la premura con la que se ha producido. A raíz de la publicación del «Manifiesto por la igualdad de los derechos lingüísticos en Cataluña» (*Diario 16*, Madrid, 12 de marzo de 1981), firmado por «2.300 intelectuales y profesiones que viven y trabajan en Cataluña» (castellano-hablantes), una apasionada polémica saltó a los medios de comunicación y, en Cataluña, también a la calle. La desatada guerra dialéctica no tardó en derivar en insultos, agresiones e incluso amenazas de muerte, al parecer. Puntos álgidos de la reacción contra el «Manifiesto de los 2.300» en Cataluña (y frente a torpes acciones del Gobierno de Madrid que se consideraban lesivas para los intereses catalanes) fueron la asamblea multitudinaria celebrada en el Paraninfo de la Universidad de Barcelona el 18 de marzo, que aprueba un contramanifiesto «En defensa de la lengua, la cultura i la nació catalanes», y la masiva concentración popular que tuvo lugar en el Camp Nou el 24 de junio de 1981, fiesta de San Juan, bajo el lema «Som una Nació».

Los firmantes «castellanos» del «Manifiesto» critican la política de la Generalitat en el campo lingüístico, manifestando que «es un atropello y fruto de malévolos ignorancia considerar que los inmigrantes no tienen cultura» y que, por lo tanto, «ganan mucho sus hijos pudiendo acceder a alguna». Y continúan.

«Proyectos de ley como el de “normalización del uso del catalán” no tienen en cuenta la realidad social y lingüística de Cataluña.../... No hay ninguna razón democrática que justifique el propósito de convertir el catalán en la única lengua oficial de Cataluña.../... [Estamos en contra de] la pretensión de sustituir, por principio y mayoritariamente, la lengua de los castellano-hablantes [en Cataluña] por el catalán... sustitución que ha de realizarse de grado o por fuerza, mediante la persuasión, la coacción o la imposición según los casos...»

Y más adelante:

«Que una desgraciada situación económica, creada por el franquismo, haya obligado a miles de familias a dejar su tierra es ya lo bastante penoso como para que, además, se acentúe su despojo con la pérdida de su identidad lingüística.../... No es menos criticable el acoso propagandístico creado en torno a la necesidad de hablar el catalán si se quiere ser catalán o simplemente vivir en Cataluña.../... Es preciso defender una concepción pluralis-

ta y democrática, no totalitaria, de la sociedad catalana, sobre la base de la libertad y el respeto mutuo, y en la que se pueda ser catalán, vivir enraizado y amar Cataluña hablando tanto el catalán como el castellano.»

(Vide, *El País*, 5 de julio de 1981, págs. 13-14.)

Pero ¿qué quedaría de Cataluña sin su lengua y cultura propias implantadas como hegemónicas en su territorio?, interrogarían los hombres de letras catalanes.

Las posiciones se muestran irreductibles, precisamente por plantearse la polémica casi exclusivamente en el campo de los principios político-ideológicos, y esgrimirse en lo fundamental juicios de intenciones e ideales más que realidades sociológicas. En cualquier caso, la guerra dialéctica desatada entre las facciones de intelectuales «castellanos» y catalanes confirma la trascendencia que se da a la cuestión lingüística en Cataluña, así como las enormes cargas de emocionalidad que van unidas a la defensa de una u otra posición.

* * *

De manera que la lengua es considerada criterio clave en la delimitación de las fronteras del grupo, componente primordial y esencia de la catalanidad. Un eminente y excepcional ideólogo del catalanismo lo había pensado y expresado ya a principios de siglo con sorprendente clarividencia y precisa articulación intelectual. Haciéndose eco de los ideales del Romanticismo prevalecientes en Europa.

«Toda sociedad tiende a constituir por ella misma una lengua, o al menos una forma determinada de hablar, que una más íntimamente sus miembros componentes y al unirlos entre sí los separe de los otros.../... Por la misma razón, los pueblos que reaccionan contra la absorción por otros pueblos, tan pronto como sienten la necesidad de afirmar su individualidad, de proclamar su personalidad, se agarran a su unidad de lengua como principio salvador y fundamento de su derecho. *La lengua es la misma nacionalidad*, decían los patriotas húngaros a mediados del siglo pasado, reproduciendo la afirmación de los primeros patriotas alemanes. La lengua es la nacionalidad, han repetido todos los pueblos renacientes.»

(Prat de la Riba, 1978, págs. 137, 139.)

La lengua propia y no compartida es una bandera para el grupo que lucha por afirmar su particularidad y especificidad, *su derecho*; es el alma misma del grupo. De manera que ser desleal para con la lengua es traicionar la propia identidad, desertar de la comunidad que nos da cobijo y calor, convertirse en un *renegado*. Veamos cómo racionalizan todo esto nuestros informantes.

«Ibamos a la escuela y teníamos que hablar en castellano, ibas a una oficina y tenías que hablar en castellano. Antes no nos dejaban hablar el catalán, y por eso no nos podíamos sentir catalanes, porque nos tenían arrinconados si éramos catalanes [lengua=identidad]. Bueno, sí que nos sentíamos [catalanes, a pesar de todo], pero... Eramos catalanes y lo demostrábamos porque, aunque no nos dejaran hablarlo en las escuelas, nosotros a la que salíamos de la escuela hablábamos en catalán todos; a la que salíamos de un lugar donde era obligado, de un sitio oficial, *nos volvíamos catalanes y hablábamos en catalán*, ¡y el que no nos hablaba [en catalán] lo considerábamos un “charnego”!»

(Verges, Baix Empordà, 45, Vc, A.)

«Entonces el castellano era una lengua impuesta, ¡toda la historia de hecho! [lo ha sido]. Una lengua a la que hemos tenido poca simpatía por eso, porque nos la impusieron y nos impidieron incluso hablar nuestra [propia] lengua. Nos toleraron hacer "Pastorets", "Passions" y "Patums" en catalán, eso sí; y claro, todo se concentró ahí [las manifestaciones de catalanidad resistente], que si lo hubieran cortado todo, todo, puede que ahora ya no... *¡ahora ya no seríamos catalanes!*»

(Berga, Berguedà, grupo jóvenes-media edad, E-G.)

Conservar y usar la propia lengua es algo que se considera indisolublemente unido a la continuidad del grupo; el mantenimiento vivo de aquélla es condición indispensable para que el grupo persista como tal. Frente a la proscripción, prohibiciones y represión de todo lo considerado «peligrosamente catalán», la reacción grupal es reafirmar la voluntad de supervivencia, hacer mayor énfasis en la conservación de aquellas especificidades y símbolos que hacen de los catalanes un sólido *nosotros* aparte.

Me cuentan esta anécdota. Un grupo de peregrinos de Cervera se encuentran con unas monjas vallisoletanas en la plaza de San Pedro del Vaticano; se saludan efusivamente al saberse todos españoles y comienzan una animada conversación, en castellano, claro. En un momento determinado, dos de los «cerverins» usan el catalán para hablar entre sí, lo que provoca la reconvencción de una de las monjas: «¡pero bueno, hombre, hablemos en cristiano!». Los catalanes se sienten muy ofendidos por esta apostilla, e interpelan a las monjas: «¿quiere eso decir que los catalanes no somos cristianos?... ¿que sólo son cristianos los que hablan en castellano?... ¡entonces a ver si el Papa será o no cristiano por no hablar en castellano!». La efusión mostrada en un principio al encontrarse con otros españoles se esfuma completamente al ponerse de manifiesto que, en realidad, se trata de un grupo de «castellanos» frente a otro de «catalanes». La discusión se agria un tanto y, al final, cada grupo ha de marchar por su lado.

Los peregrinos asistentes a la beatificación del Pare Coll (un fraile catalán, nacido en Vic, Barcelona) se sintieron muy defraudados porque durante la ceremonia en el Vaticano no pudieron escuchar del Papa ni una sola palabra o frase en catalán, como esperaban ilusionadamente, pues se expresó en castellano. En la audiencia pública de los miércoles que siguió a la ceremonia de la beatificación, el Papa *rectificó* su omisión anterior y dirigió unas palabras en catalán a los peregrinos que ondeaban decenas de «senyeres» en la plaza de San Pedro. No es necesario destacar la satisfacción con la que fue recibido este gesto de reconocimiento hacia Cataluña y los catalanes por quienes se desplazaron a Roma para asistir de cerca al magno acontecimiento de la beatificación de uno de los *suyos*, un insigne catalán. La lengua es realidad objetiva y símbolo primordial en la construcción de un *nosotros*. La lengua es la bandera del grupo, su más querido estandarte; de ahí las reacciones cargadas de emocionalidad y romanticismo que describo arriba.

Mostré al principio del apartado que frente a la pregunta «quién es catalán» la respuesta suele girar de manera prominente en torno al factor lengua, entre otros. Veamos cómo los informantes explican y entienden esto, en algunas citas adicionales.

«Un catalán que no hable su lengua es un mal catalán, porque si ya renuncia a su lengua, ¡mal asunto!; ¿qué hará con lo demás?»

(Solsonès, grupo mixto media edad, B.)

«Se puede decir catalán pues de quien se siente; la lengua y todo lo demás, la cultura. Estos que no aceptan la lengua [inmigrantes], automáticamente no aceptarán nada de Cataluña. Es muy mala señal, mira, que te rechacen así la lengua.»

(Solsonès, matrimonio joven, B.)

«Hay castellanos que han venido aquí y se han integrado aquí y tú les consideras como un catalán más, aceptan las cosas, respetan la lengua... Es que si hablan la lengua de tu casa ya parece que te respetan tus cosas...»

(Berga, Berguedà, grupo de jóvenes, N.)

Y ahora la misma cuestión pero vista desde la perspectiva de las personas aludidas en la última cita, los «castellanos», en una situación liminal respecto a su pertenencia a la comunidad regional.

«Aquí no te consideran catalán, te consideran catalán si hablas el catalán dentro y fuera de casa; ahora que si te ven hablando el castellano, como ahora nosotros, *que somos catalanes y hablamos el castellano en casa...* [el marido es nacido en Cataluña, de padres inmigrantes; la mujer vino con los suyos siendo una niña] ¡ya eres catalán a medias!, ¿sabes?; ¡ya no te consideran "catalán-catalán"!»

—Yo entre amigos prefiero hablar el catalán; cuando estás entre amigos [catalanes] te gusta más hablar en catalán. Es que si me pongo a hablar en castellano me parece a mí que hago el ridículo —razona el marido, continuando con el argumento.

—Y yo es una cosa, que si viene un catalán y me habla en castellano, ¡me da rabia! Sí, porque ¿no estamos aquí en Cataluña y sabemos hablar el catalán? —interviene la mujer—. Parece que me consideran castellana, y yo me considero catalana... Te tocan el amor propio —concluye la mujer.

—Te sientes más satisfecho si te hablan en catalán; es una satisfacción. Sientes esa satisfacción porque ves una *prueba de confianza*.

—O *de que le consideran catalán*; al hablarle en catalán es porque le consideran también catalán a él —opina un vecino participante en la conversación.

—O sea, me gusta mezclarme entre ellos... Como estamos en Cataluña y el idioma es el catalán, por decir, *¡yo también quiero ser catalán!...*»

(Berga, Berguedà, matrimonio media edad, D.)

Los informantes «castellanos» reivindican su catalanidad apoyándose en el hecho de haber nacido en la región o vivido desde la niñez, y en su dominio del idioma catalán. Sin embargo, reciben señales contradictorias de los nativos en cuanto a su admisión como miembros de pleno derecho del grupo. La dialéctica de negociación de inclusión de los informantes en el grupo catalán primordialmente gira en torno a la lengua. El interesado se apoya y busca superar su situación de liminalidad haciendo énfasis en su dominio y uso habitual del idioma, al menos fuera de su hogar y barrio.

Si la lengua cumple función tan decisiva en la definición de las fronteras del grupo, en la determinación de pertenencia/no pertenencia, no resultará extraño observar cómo aquellas personas que cumpliendo sobradamente todos los demás requisitos abandonan el uso de la lengua propia de Cataluña son tachados de traidores a sus raíces e identidad.

«[El que habiendo nacido en Cataluña no habla el catalán...] ése para mí es un renegado. El “xava” de Barcelona, las típicas familias de Barcelona que durante los años del franquismo han hablado el castellano, para mí esta gente son los típicos renegados...»

(Berguedà, matrimonio joven, B.)

«Los peores son aquellos que han nacido aquí, y de padres catalanes, pero no quieren hablar en catalán, porque es más fino hablar en castellano. Estos yo los considero catalanes “bords” [bastardos], que no son hijos de la tierra.»

(Alt Urgell, jóvenes-media edad, A.)

Ahora que esto no necesariamente ha sido así siempre; en otras circunstancias históricas, y según de qué personas se tratase, se juzgaba el hecho de manera diferente.

«Esos que eran catalanes y hablaban en castellano, ¡nosotros nos lo mirábamos como una categoría!.../... [Ha de hacerse notar que el informante vivía en un pequeño pueblo campesino en su niñez, y habla de gentes venidas al mismo desde Barcelona, a pasar el fin de semana o a veranear.] El castellano había sido impuesto por la fuerza, te ponías de parte del más fuerte, el que había ganado [la guerra]; más que nada era eso... [racionaliza el informante].»

(Cervera, Segarra, matrimonio joven, E-I.)

Desde la perspectiva actual, personas prejuiciadas políticamente juzgan la circunstancia con apasionamiento y radicalidad.

«Es catalán el que habla el catalán; el que no lo habla no es catalán. Los que han nacido en Cataluña, de padres catalanes, y no hablan el catalán, son unos “botiflers” [esquiroles, renegados; el apodo que recibieron en Cataluña los partidarios de Felipe V en la guerra de Sucesión].»

(Osona, grupo de jóvenes, I-K.)

«[Los catalanes que no hablan la lengua nativa...] rotundamente no lo son [catalanes]. Son unos malos catalanes. Yo querría decir que son unos bastardos [“bords”]. Yo creo que son indignos de ser catalanes. Hay muchos de éstos que ahora han rectificado, ¡se han dado cuenta de que ahora conviene hablar el catalán!, pero nada más por pragmatismo, no por convicción.»

(Segarra, grupo varones media-avanzada edad, F-I.)

«En Barcelona mismo hay mucha gente que dicen que son catalanes y hablan el castellano, y se lo hacen hablar a los niños; ¿cómo los coges a éstos? Es lo que se dice catalanes renegados...»

(Foixà, Baix Empordà, grupo de varones de media edad, B.)

Al saber que yo mismo (el entrevistador) era «castellano», uno de mis informantes hizo este comentario espontáneo: «si en vez de hablarme en catalán como me hablaste hubieses venido hablándome en castellano, ¡no habríamos hecho nada!, ¿eh?». En otra conversación informal, un conocido me presenta a uno de sus amigos,

explicando de entrada que soy de León, etc., pero que «habla el catalán muy bien». «¡Ah, así es de los *nuestros!*», responde su interlocutor. De la misma manera que se niega la catalanidad, la pertenencia al grupo, a aquellos que habiendo nacido en la región y cumpliendo los demás requisitos renuncian a usar la lengua, espontáneamente se demuestra la más favorable disposición a admitir dentro del grupo al extraño que comparte la propia lengua, sobre todo teniendo en cuenta las circunstancias históricas por las que la comunidad y su lengua han pasado.

4.1.4. Otras expresiones y manifestaciones del nosotros catalán

Algunas de las preguntas del cuestionario sociológico tenían como finalidad medir indirectamente la realidad efectiva de la identificación étnica, hasta qué punto influye o no decisivamente una serie de elecciones del individuo. Por ejemplo, la afinidad hacia personajes actuales e históricos, hechos-acontecimientos, etc.; ¿hasta qué punto se plasma el sentirse o no catalán en la elección de un tipo u otro de personajes actuales o históricos, modelos a emular o admirar?

PREGUNTAS 42 y 60

¿Podría citarme tres personajes actuales/dos históricos, famosos, por los que tenga simpatía o admiración?

	Personajes actuales		Personajes históricos	
	Cat.	Cast.	Cat.	Cast.
No sabe, no contesta	3,9	3,8	18,5	24,0
Personaje mundial	12,3	13,1	25,5	23,1
Personaje español	31,1	65,5	20,9	48,6
Personaje catalán	52,7	17,6	35,0	4,2

Como puede observarse, los encuestados «catalanes» en su mayoría eligen, se identifican más o menos intensamente, con personajes actuales catalanes (52,7 por 100); a continuación, con personajes españoles (31,1 por 100) y mundiales (12,3 por 100). En cambio los «castellanos» se identifican mayoritariamente con personajes españoles (65,5 por 100); a continuación con catalanes (17,6 por 100) y mundiales (13,1 por 100). De manera que podemos concluir que la filiación étnica del entrevistado es relevante, significativa, a la hora de elegir personajes más o menos afines a su gusto e idiosincrasia. Supone una diferencia notable.

Los encuestados lógicamente encuentran más dificultad para citar personajes no actuales, históricos, lo cual se refleja en los porcentajes de respuestas en blanco. El patrón de las respuestas positivas resulta también significativo. Aún en una proporción alta de casos, aunque no mayoría absoluta (35,0 por 100), los «catalanes» eligen personajes de su misma nacionalidad. En cambio solamente un mínimo número de veces (4,2 por 100) los entrevistados «castellanos» citan personajes catalanes no actuales. Los «catalanes» citan mayor número de veces personajes históricos mun-

diales que españoles. Sin embargo, los «castellanos» rememoran una mayoría casi absoluta de veces a personajes históricos españoles. La identificación de los «castellanos» con lo catalán, si acaso, muestra posibilidades de avance en relación a la realidad actual de Cataluña, no la histórica. En ese notado 35,0 por 100 de casos en que los «catalanes» citan personajes históricos de la región demuestran un conocimiento/consciencia de la propia historia relativamente importante, más aún teniendo en cuenta las circunstancias del sistema escolar durante las últimas décadas, nada favorables para dar a conocer la historia de Cataluña.

Al preguntar por hechos-acontecimientos importantes ocurridos en España o Cataluña en los últimos años (pregunta 76), un 30,9 por 100 de los encuestados «catalanes» hizo referencia en su primera respuesta a sucesos relacionados estrictamente con Cataluña, mientras que solamente un 9,5 por 100 de los «castellanos» hizo lo mismo. En la segunda de las respuestas posibles, los porcentajes fueron 28,6 y 6,5 por 100, respectivamente.

En otra de las preguntas (pregunta 61) se pedía citar dos hechos importantes de la historia de Cataluña, aunque fuesen muy generales o vagamente contextualizados. Los encuestados «catalanes» consiguieron hacerlo en un 56,7 por 100 de los casos en la primera respuesta, y en un 31,9 por 100 en la segunda (un segundo evento); aunque en algunos casos las referencias, más que históricas, eran en realidad legendarias/míticas. Los entrevistados «castellanos» se apañaron para citar hechos histórico-legendarios en un 28,4 por 100 de los casos en la primera respuesta, y en un 10,4 por 100 en la segunda. Pero he de volver a hacer notar que aceptaba nociones de «hecho histórico» muy amplias y relajadas.

En la pregunta 59 se pedía a los encuestados citasen dos «cosas importantes y representativas de Cataluña», una descripción que vagamente se aproximaba o trataba de conseguir respuestas relacionadas con la simbología regional. En su primera respuesta, los «catalanes» citaron, por orden de importancia, las siguientes: Montserrat (11,2 por 100); la «senyera», la bandera (11,2 por 100); la sardana (11,2 por 100); la Generalitat o el Parlament (10,9 por 100); la lengua, el catalán (9,2 por 100); la Sagrada Familia de Barcelona (7,8 por 100); la Costa Brava, el clima, el paisaje (5,1 por 100); «l'Onze de Setembre», Sant Jordi (4,1 por 100); la historia, la cultura (3,7 por 100), etc. En lo que se refiere a los encuestados «castellanos», las más citadas fueron: el trabajo, la industria o la agricultura (13,2 por 100); la «senyera», la bandera (10,4 por 100); la sardana (8,5 por 100); la Sagrada Familia de Barcelona (6,6 por 100); Montserrat (5,7 por 100); la Generalitat, el Parlament (4,7 por 100); las tradiciones, las costumbres o el folklore (4,7 por 100); la lengua, el catalán (3,8 por 100); la Costa Brava, el clima o el paisaje (3,8 por 100); «l'Onze de Setembre», Sant Jordi (2,8 por 100), etc. La vaguedad de la pregunta, y la complejidad del tema que se trataba de investigar con la misma, hacen muy discutible la validez de estos resultados. Los símbolos se captan, se viven, se manipulan con espontaneidad, *dentro de un contexto* determinado, en sus significados implícitos; son poco susceptibles de racionalizaciones.

A continuación ofrezco algunos comentarios tomados de las conversaciones grabadas sobre alguno de los símbolos catalanes y de lo catalán más prominentes.

«No sé qué cosa hace que vayas a Montserrat a llevar a los niños [en familia], a pasar un día en Montserrat. No sé, puede ser porque ha sido desde siempre el centro cultural, el centro espiritual de Cataluña. A los ocho años, cuando aún estaba el Franco, que no se podía hablar el catalán [en público], pues íbamos a Montserrat, porque la misa, como se hacía

en catalán, pues ya te decían algo político [¡el medio es el mensaje!], algo que la gente allá dentro [en la basílica] vibraba.../... Desde los cuatro vientos de Cataluña se ve la montaña de Montserrat.»

(Berguedà, matrimonio joven, B.)

Topografía, lengua y religiosidad aparecen inextricablemente unidas en la sustentación de un símbolo primordial de catalanidad, que en estas últimas décadas condensaba significados de explícito catalanismo. Un proceso semejante de «transposición simbólica» ocurrió con canciones tradicionales como el *Cant de la Senyera* o la sardana titulada *La Santa Espina*, cuando estaba prohibido y perseguido entonar otras más explícitamente patrióticas como *Els Segadors*.

«Si oyes en un sitio el himno de Cataluña parece que... [te emocionas]; pero si oyes el himno de España, eso ni frío ni calor, no te hace ninguna sensación. Incluso si vas a un teatro, y cantan una canción en catalán, *La Santa Espina* por ejemplo, hacían un coro..., ¡parecía que ni estabas sentado en la silla de emoción que te producía aquello! En cambio, pueden tocar una jota, o un pasodoble, o un baile de estos andaluces, y yo no me siento nada identificado...»

(Gósol, Berguedà, grupo de jóvenes, A.)

«... Al cantar *Els Segadors* se te pone la carne de gallina, ¡yo he visto a muchos incluso llorar! El solo hecho de ver una “senyera” en un balcón...»

(Solsona, Solsonès, grupo de jóvenes, N.)

«La sardana, por ejemplo, es una cosa que no se encuentra en todas partes; es nada más de aquí, de Cataluña. Son cosas que siempre te gusta lo tuyo. En Montserrat he estado muchas veces...; son cosas que te hacen sentirte orgullosa de tu tierra.../... Eso igual que cada uno en su casa, no la cambiaría por nada del mundo; lo mismo con Cataluña...»

(Tarroja, Segarra, mujeres de media edad, B-O.)

El Barcelona C. F., aunque no es citado sino por un 1,5 por 100 de los encuestados, es también uno de los más prominentes símbolos dinamizadores del *nosotros* catalán: «el Barça es más que un club», es la frase tópica reiterada hasta la saciedad, y es evidente que algo más que fútbol hay en la cuestión; es un símbolo de Cataluña frente a *los otros*. Durante la realización del trabajo de campo tuve ocasión de comprobar la gran capacidad de convocatoria y movilización que tiene este símbolo en Cataluña, al menos en ciertas particulares circunstancias.

El 16 de mayo de 1979, en torno a treinta mil catalanes se desplazaron a Basilea para presenciar la final de la Recopa, que disputaba el Barcelona contra un equipo extranjero. El resto de los catalanes pudo seguir el partido por televisión. Las calles de villas y ciudades aparecían inusualmente desiertas ese día durante las horas de retransmisión del partido; todos seguían ansiosos y expectantes el desarrollo de tan decisiva contienda para el equipo catalán. En los graderíos del estadio, un mar de banderas catalanas: «al menos así se darán cuenta en Europa de que existimos», parece que había sido la intención y el propósito tácito de numerosos seguidores al desplazarse a Basilea con cientos de banderas cuatribarradas. Después de mucho nerviosismo y tira y afloja acaba el partido con la victoria del Barça C. F. Un mar

de banderas catalanas cubre los graderíos, son ondeadas con entusiasmo indescriptible por los seguidores; y una de enormes proporciones es bajada al césped, junto al capitán del equipo, que levanta la copa conquistada: «ha ganado el Barça, ha ganado Cataluña», era el lema coreado por millares de catalanes que esa misma noche se volcaron en las calles de ciudades y villas a lo largo y ancho de Cataluña, y sobre todo en la capital, Barcelona. Explosión formidable de júbilo popular, infatigable vitorear: «Visca el Barça!», «Visca Catalunya!», un viva detrás del otro. Se hacía ya difícil saber si lo que se celebraba era un triunfo futbolístico o una peculiar victoria política de Cataluña frente a España, delante de Europa.

Al día siguiente, los universitarios de Barcelona interrumpen sus clases para allí mismo celebrar el acontecimiento. Los periódicos de la capital destacan en grandes titulares de primera página la victoria del equipo catalán; así, la portada del diario catalán *Avui* rezaba: «Triomf català a la final europea!» En las manifestaciones espontáneas que se hicieron esos días por las calles de Barcelona, uno de los eslóganes más coreados era: «Ja tenim la Copa, ara volem l'Estatut» (ya tenemos la Copa, ahora queremos el Estatuto). Los jugadores del equipo, un tanto sorprendidos por todo lo que ocurría a su alrededor, son recibidos como verdaderos héroes en el aeropuerto y al pasar por las calles de la ciudad. Inmediatamente, el equipo se desplaza a la basílica de la Mercé para hacer ofrenda del trofeo conquistado a la patrona de Barcelona; después son recibidos en el Palau de la Generalitat por el Gobierno provisional autónomo en pleno, y a continuación por el consistorio municipal de la ciudad. El próximo día, equipo y nutrido grupo de seguidores van al monasterio de Montserrat para dar gracias a la patrona de Cataluña, besar su imagen y hacerle ofrenda del triunfo. Directivos y jugadores son recibidos por el abad y la comunidad montserratina. El éxito del Barça C. F. permitió la superación, por unos momentos, de desánimos y frustraciones de décadas. Una manifestación cuasi irracional de delirio colectivo en torno a un símbolo deportivo, una victoria futbolística; al fin y al cabo no tan decisiva en los propios términos deportivos. Ahora bien, en las concretas circunstancias que vivía Cataluña en aquellas fechas, la victoria del Barça C. F. no hizo sino galvanizar un estado de ánimo, vehicular aspiraciones profundamente sentidas y repetidamente frustradas, expresar un potentísimo sentimiento de grupo.

* * *

En las elecciones al Parlamento de Cataluña de 1980, el Partido Socialista Andaluz (P.S.A.) presentó candidaturas en las cuatro provincias y consiguió ganar dos escaños de diputado y un número de votos relativamente importante (63.705 votos, 3 por 100 de los emitidos, en la provincia de Barcelona). La simple participación del P.S.A. en estas elecciones produjo cierto malestar y alarma, manifestaciones de disgusto y rechazo, entre los políticos catalanes y también las gentes de la calle. ¿Qué pretendía hacer un partido andaluz, como ellos mismos lo identificaban, en unas elecciones catalanas? Por otra parte la campaña de este partido fue bastante agresiva, buscando sin tapujos explotar emociones primordiales en el emigrante, andaluz en particular, con eslóganes de este tipo: «Andaluz: tu trabajo en Cataluña, tu corazón en Andalucía.» El día de las elecciones me encontraba en un pueblecito de la comarca de la Segarra; el comentario que pude escuchar de un campesino que iba a depositar su voto resume de manera espontánea el estado de ánimo de las gentes catalanas sobre el asunto.

«Yo ahora, la verdad, dejando de lado que si la izquierda, la derecha o el centro, a mí lo que me da miedo es aquella panda de andaluces de allá

abajo... [Barcelona], que no sé, pero nos *jo...* de mala manera, creedme que nos harán una mala jugada. Sí, hombre, está claro, es lo mismo que si viniesen de fuera a gobernar tu casa, ¿qué te parecería eso? En mi casa soy yo el que mando, y nadie me ha de decir cómo la tengo que llevar.»

(Biosca, Segarra.)

La acción del P.S.A. entre los emigrantes andaluces tratando de despertar en ellos sentimientos de lealtad a la región de procedencia, para potenciar intereses políticos ajenos a la región de destino y actual morada, era una provocación para los nativos, quienes reaccionaron afirmando su identidad como catalanes, así como la legitimidad de sus derechos prevalentes a gobernar los asuntos de su propia casa (Cataluña). En las racionalizaciones de los siguientes informantes se pone de relieve el factor específicamente étnico, junto al de clase social, e intereses políticos contrapuestos.

«Y una cosa que he oído muchas veces estos días [fechas de las elecciones al Parlamento]: “no, si hemos de ir a votar todos, porque si no estos ‘charnegos’ [emigrantes] nos echarán fuera a nosotros”. Te tenías que identificar como pueblo, si no los otros te podían dar una patada [y echarte fuera de casa]. En Terrassa se comentaba que si no íbamos a votar nosotros, éstos [los castellanos, trabajadores] como les pagan las cuatro horas irán a votar todos, y nos echarán fuera, porque ganarán ellos. ¡Esta vez estos amigos [con los que la informante comentaba el asunto] cerraron la tienda y fueron a votar!.../... Un partido muy de derechas que se llama Solidaritat Catalana incluso aconsejó [a los patronos] que no se les exigiese a los trabajadores resguardo de haber ido a votar, que les pagaban las cuatro horas igual...; así les daban facilidades para que si no querían ir a votar que no fuesen, y sabían que era un voto menos que tendría la izquierda.»

(Berguedà, matrimonio, B.)

En las elecciones municipales que siguieron a estas autonómicas volvieron a plantearse situaciones semejantes en numerosos municipios catalanes. La presentación de candidaturas de «castellanos» producía alarma entre los nativos del pueblo y era el revulsivo que les movía a actuar solidariamente, para conjurar el peligro foráneo. En no pocos casos, el paso adelante dado por grupos de «castellanos» al presentar una candidatura sirvió para sacar de su indiferencia y pasividad (al menos aparente) a los autóctonos catalano-hablantes, que entonces deciden hacer su propia candidatura: «¡a ver si ahora nos habrán de gobernar los castellanos!», era el comentario paradigmático reiterado. «¡No faltaría más, que ahora Vilaseca tenga que ser gobernada por los castellanos!» (Vide, apartado 2.3, pág. 96.) Los prejuicios de los nativos contra los emigrantes, su consciencia étnica aparentemente dormida y tolerante de las peculiaridades de los otros en circunstancias cotidianas, se despierta y reaviva en situaciones críticas como la de unas elecciones regionales o locales. Las candidaturas que en estos pequeños pueblos eran identificadas como «castellanas» fueron abierta o sutilmente desacreditadas y boicoteadas a la hora del voto, recibiendo, si acaso, los votos de parte de los emigrantes. En algún caso particular, el hecho dio lugar a situaciones embarazosas, de vergüenza ajena, por ser algo clamorosamente injusto.

En un pequeño pueblo de la comarca del Gironès ocurrió un hecho semejante en unas elecciones de carácter exclusivamente local. Durante meses, un grupo de vecinos, liderados por un «castellano», emigrante recién establecido en el pueblo, ha-

bían llevado a cabo acciones importantes en defensa de los derechos de algunos vecinos contra abusos inmobiliarios, con la complicidad o indiferencia de las autoridades municipales. Llegaron después mejores tiempos y la posibilidad de institucionalizar el movimiento como asociación de vecinos, para lo cual se convocaron elecciones a una junta directiva. Se presentaron varias personas nativas del pueblo, y también dos «castellanos» empadronados recientemente, uno de ellos aquel que tanto había trabajado y luchado antaño por el bien de todos los vecinos. A la hora de la verdad, los dos «castellanos» quedaron al final de la lista y fuera de la junta porque los electores (catalanes en su mayor parte) votaron en bloque por gente autóctona, «hijos del pueblo», aunque no tuvieran otro mérito que ése para acceder al cargo. Algunos de los vecinos más conscientes quedaron desagradablemente sorprendidos por el inesperado resultado, e incluso quizá un poco avergonzados. La pequeña comunidad «castellana» tomó esto como un acervo agravio. La tensión creció entre dos «comunidades» ahora nítidamente delimitadas. Los hijos de los «castellanos» dejaron de hablar el catalán, como solían hacer, con sus compañeros de la escuela, y ostensiblemente formaban ahora grupo aparte. La aparente integración y armonía reinantes en el pueblo hasta entonces entre «castellanos» y catalanes resultó ser un espejismo, una ilusión rota en mil pedazos a la hora de la verdad, en la hora decisiva. El prejuicio en contra de «los otros» (los «castellanos» en este caso), la desconfianza frente al extraño, pudo más que la razón.

4.2. CATALUÑA Y ESPAÑA. DIALECTICA DEL NOSOTROS-ELLOS; LA PARTE Y EL TODO

Al principio de este cuarto capítulo destacaba el hecho de que la consciencia de ser catalán se manifiesta con más intensidad en contraste dialéctico con la unidad que engloba a Cataluña, España, que en oposición a las otras regiones en el mismo nivel estructural. La observación se verá ampliamente corroborada a lo largo de este apartado, en el que profundizaré precisamente en el análisis de la cualidad de esa relación dialéctica entre el *nosotros* catalán y el *ellos* español. Relación que se muestra permeada de conflicto y tensión; una oposición que lleva en muchos casos a la mutua exclusión. La afirmación del individuo como catalán provoca o conlleva un debilitamiento o negación de su lealtad respecto a España, y viceversa. Ambas identidades rivalizan y, en cierto modo, se convierten en excluyentes entre sí. Quiero decir que lo son en el sentir y razonar de un buen número de catalanes, y de sus detractores en el resto de España.

Estas observaciones son congruentes con la hipótesis desarrollada en otro lugar (apartado 2.7): que la intensificación de la identificación del individuo en un determinado nivel estructural (sea éste la casa, la parroquia, la comarca) conlleva un relativo debilitamiento de su vinculación respecto a los niveles estructurales anterior y posterior. En el caso que nos ocupa, la intensificación de su sentir como catalanes lleva a los autóctonos a debilitar/negar su identificación con la provincia, por una parte (instrumento del centralismo), y con la nación española, por otra. Es decir, que la energía de fusión/fisión, que alternativamente fragmenta y refuerza la cohesión de los grupos, actúa no sólo horizontalmente, sino también de arriba abajo de la estructura social-territorial.

En el desarrollo del tema de este apartado me apoyaré fundamentalmente en los datos estadísticos y la etnografía recogidos mediante el cuestionario sociológico.

4.2.1. **Cataluña y España vistas por los catalanes, y por los “castellanos”**

En el cuestionario sociológico (Vide, apéndice 6.1) se incluyeron varias preguntas abiertas importantes en relación al tema que nos ocupa en este apartado. En la 62 se preguntaba al encuestado sobre lo que para él significaba Cataluña, expresado en pocas palabras. En la siguiente se le pedía lo mismo respecto a España. Como encuestador tomé las respuestas dadas lo más fidedignamente posible. Posteriormente hice una clasificación de las mismas de acuerdo a su positividad-negatividad; los resultados sirven de base estadística a este apartado. (Vide, tablas 1 y 2.) El análisis estadístico se completa con la transcripción literal de una muestra representativa de las respuestas literales dadas a esas mismas preguntas.

La clasificación de las respuestas a las preguntas abiertas del cuestionario no fue tarea fácil, pero al menos creo poder garantizar que en la realización de la misma no se ha producido ninguna desviación sistemática importante. Para clasificar una determinada respuesta de una u otra manera no he tenido en cuenta solamente la frase o frases escuetas, sino también el contexto en el que fueron dichas y mi personal impresión en relación a la actitud del encuestado durante la entrevista.

* * *

El concepto CATALUÑA es unánimemente valorado de manera positiva tanto por los «catalanes» como por los «castellanos», aunque con matices diferentes de intensidad y calidad que tendré ocasión de sopesar más adelante. Solamente un porcentaje marginal de «castellanos» valora negativamente o con indiferencia expresa lo que para él significa el hecho de Cataluña, 2,8 por 100. Ni uno sólo de los encuestados «catalanes» hace manifestaciones de ese tipo; si acaso observamos que un porcentaje importante de ellos trata de dar una respuesta libre de emocionalidad o radical subjetividad, 14,6 por 100.

TABLA 1 - PREGUNTA 62

¿Qué es, qué significa para usted Cataluña?

	<i>Catalanes- castellanos</i>	<i>Catalanes</i>	<i>Castellanos</i>
Muy positivo	27,7	34,0	10,4
Bastante positivo	42,7	40,8	48,1
Positivo, simplemente	13,0	7,1	29,2
Definición objetiva, escueta	13,2	14,6	9,4
Confusión, perplejidad	2,5	3,4	—
Indiferencia, desinterés	0,5	—	1,9
Negativo, moderadamente	0,2	—	0,9
Bastante negativo	—	—	—
Muy negativo	—	—	—
	(400)	(294)	(106)

TABLA 2 - PREGUNTA 63

¿Qué es, qué significa para usted España?

	<i>Catalanes- castellanos</i>	<i>Catalanes</i>	<i>Castellanos</i>
Muy positivo	5,0	0,7	17,0
Bastante positivo	22,5	15,3	42,5
Positivo, simplemente	21,7	23,8	16,0
Definición objetiva, escueta	24,5	29,3	11,3
Confusión, perplejidad	9,0	9,2	8,5
Indiferencia, desinterés	10,5	13,6	1,9
Negativo, moderadamente	2,7	3,7	—
Bastante negativo	3,0	3,4	1,9
Muy negativo	1,0	1,0	0,9
	(400)	(294)	(106)

Sin embargo, en relación al concepto ESPAÑA no existe el consenso y la unanimidad anteriores; ahora aparece un contraste muy significativo entre las respuestas de «catalanes» y «castellanos». Una mayoría relativa de catalanes (39,8 por 100) y absoluta de castellanos (75,5 por 100) hacen comentarios que reflejan una opinión favorable de lo que para ellos representa España; manifiestan con mayor o menor intensidad una actitud positiva de vinculación y pertenencia respecto a la realidad abstracta representada en el concepto. Un 11,3 por 100 de castellanos y un 29,3 por 100 de catalanes reflejan en sus respuestas escuetas o pretendidamente *objetivas* un cierto distanciamiento o falta de resonancia positiva.

Pero, en mi opinión, más que los porcentajes de respuestas positivas, es interesante sopesar aquellas que no lo son. Si sumamos las que reflejan una cierta «indiferencia, desinterés», que en la mayor parte de los casos implican una evaluación negativa, con las que son abiertamente negativas, podremos obtener una medida significativa del rechazo de los encuestados a su identificación con las realidades que cristalizan en el concepto España. Pues bien, entre los «catalanes» el porcentaje se eleva al 21,7 por 100, mientras que entre los «castellanos» no alcanza nada más que un 4,7 por 100.

En lo que se refiere a los «catalanes», la unánime afirmación de pertenencia y positiva lealtad hacia la región-nacionalidad, Cataluña, contrasta vivamente con un relativamente importante rechazo-negación de la unidad territorial que formalmente engloba a la primera, España. El concepto Cataluña aparece libre de conflictividad, pleno de emociones y sentimientos favorables. Sin embargo, el concepto España presenta frente a los catalanes evidentes aristas, está envuelto en significados ambiguos, semanticidades negativas que provocan una importante reacción de rechazo implícito o explícito.

A los encuestados «castellanos» les hacía una pregunta adicional en relación al tema que nos ocupa aquí, tratando de medir la intensidad y calidad de su identificación con la región de procedencia, aparte de la mostrada hacia la región que les ha acogido. (Vide, apéndice 6.1, pregunta 48.) Los resultados aparecen en las tablas 3 y 4.

La actitud de los inmigrantes y sus descendientes respecto a la región de procedencia no mejora la que tienen de Cataluña; tampoco es peor. Si acaso, el 6,6 por

TABLA 3 - PREGUNTA 48

*¿Qué es, qué significa para usted Andalucía?
(región de procedencia)*

	N.º	%
Muy positivo	18	17,0
Bastante positivo	28	26,4
Positivo, simplemente	38	35,8
Definición objetiva, escueta	15	14,2
Indiferencia, desinterés	7	6,6

TABLA 4

*Años de residencia en Cataluña y evaluación de la vinculación con Andalucía
(región de procedencia)*

	0-10	10-20	20-30	30-40	40-más	Nacido aquí
Muy positivo	42,9	14,7	25,0	20,0	0,0	0,0
Bastante positivo	14,3	44,1	20,0	30,0	16,7	13,6
Positivo, simplemente	28,6	17,6	50,0	30,0	66,7	50,0
Definición objetiva, escueta	14,3	11,8	5,0	20,0	16,7	22,7
Indiferencia, desinterés	0,0	11,8	0,0	0,0	0,0	13,6
	(14)	(34)	(20)	(10)	(6)	(22)

100 de respuestas que reflejan cierta «indiferencia, desinterés» señalan que la situación evoluciona hacia un debilitamiento progresivo de la lealtad para con la región de procedencia. A interpretar adecuadamente esto puede ayudarnos la tabla siguiente, en la que se pone en relación la variable que comentamos con los años de residencia en Cataluña del encuestado.

Como era de esperar, cuantos más son los años que el encuestado ha pasado en Cataluña, o lo que es lo mismo, alejado de la región de procedencia, menor es la intensidad que manifiesta en su fidelidad hacia la misma. También el porcentaje de respuestas «escuetas, objetivas» (señal de un cierto enfriamiento de la lealtad personal) aumenta paralelamente. No obstante, refutando un poco esta lógica, observamos que aquellos con 10-20 años de residencia en Cataluña dan un porcentaje de evaluaciones positivas bajo en comparación con los dos grupos de edad posteriores; y un sorprendente 11,8 por 100 de respuestas que señalan «indiferencia, desinterés». En el grupo de 10-20 años están incluidos los emigrantes de la década de los sesenta. Quizá se explica el hecho como reacción emocional de despecho frente a la región que les negó el pan que han tenido que venir a buscar a Cataluña; sentimiento de enojo que con el tiempo se atemperaría.

Los encuestados clasificados como «castellanos», pero que han nacido en territorio catalán, son quienes más débil lealtad manifiestan hacia la región de origen (en este caso de sus padres) y el más alto porcentaje de «indiferencia, desinterés», 13,6

por 100. El hecho de haber nacido en la región es habitualmente enfatizado por estos individuos para reivindicar y defender su identificación como catalanes, pues comprueban que ser «catalán» conlleva en Cataluña mayor prestigio que ser «castellano». Quienes no cumplen el requisito al que la gente común concede básica importancia, haber nacido, tratan de conjugar mejor o peor ambas lealtades a la región de origen-nacimiento y a la que les ha acogido.

¿Cómo influyen ciertas variables fundamentales en la manifestación de aceptación-rechazo respecto a Cataluña y España? Analizaré exclusivamente la influencia de esas variables en lo que se refiere a los encuestados «catalanes».

Edad. Todos los grupos de edad mantienen actitudes semejantes respecto a Cataluña, muy positivas; la variable edad no influye de manera discernible la manifestación de lealtad a la región de origen, a la nacionalidad.

En relación a España, puede observarse que los grupos de edades medias (36-55 años) estiman más positivamente y menos indiferente/negativamente su vinculación que los grupos de edades más jóvenes (18-35 años). Los encuestados de edades avanzadas (56 años o más) quedan en una situación intermedia, un tanto ambigua. Más allá de lo que muestran los números, mi experiencia personal, ganada durante la realización del trabajo de campo, me hace creer que la posición de los individuos de edad avanzada es más afín a la de los jóvenes que a la de los individuos de edades medias.

En definitiva, puede afirmarse que con la edad mejora relativamente la lealtad hacia el concepto España entre los catalanes, con la salvedad de los individuos de más edad (nacidos a lo largo del primer cuarto del siglo).

TABLA 5

Edad y evaluación del concepto Cataluña (catalanes).

	18-25	26-35	36-45	46-55	56-más
Muy/bastante positivo	71,1	76,5	82,3	75,5	68,6
Positivo, simplemente	6,6	7,4	8,9	5,3	8,6
Definición objetiva, escueta	18,4	9,9	6,7	17,5	22,9
Confusión, perplejidad	3,9	6,2	2,2	1,8	0,0
	(75)	(81)	(45)	(57)	(35)

TABLA 6

Edad y evaluación del concepto España (catalanes)

	18-25	26-35	36-45	46-55	56-más
Muy/bastante positivo	3,9	14,8	24,4	28,1	14,3
Positivo, simplemente	10,5	21,0	20,0	38,6	40,0
Definición objetiva, escueta	38,2	25,9	28,9	22,8	28,6
Confusión, perplejidad	10,5	13,6	8,9	3,5	5,7
Indiferencia, desinterés	25,0	17,3	8,9	5,3	0,0
Opiniones negativas	11,9	7,4	8,8	1,8	11,5
	(75)	(81)	(45)	(57)	(35)

Nivel de instrucción. Tampoco el nivel de instrucción parece afectar de manera significativa las actitudes de los encuestados respecto a Cataluña. Sin embargo, afecta notablemente las actitudes hacia España.

Cuanto más alto es el nivel de instrucción de los encuestados, más bajos son los porcentajes de apreciaciones positivas y, paralelamente, aumentan los porcentajes de las negativas y aquellas que reflejan una nítida «indiferencia, desinterés»; distanciamiento consciente que implica rechazo de las realidades representadas en el concepto España.

Aparte de esto, observamos que los encuestados con estudios superiores buscan dar refugio o salida a los sentimientos contrapuestos que en ellos despierta la palabra España con respuestas escuetas, formalmente objetivas o libres de sesgo emocional, en un porcentaje de casos significativamente más alto que el resto de los encuestados (56,3 por 100).

TABLA 7

Nivel de instrucción y evaluación del concepto Cataluña (catalanes)

	(0)	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
Muy/bastante positivo	66,7	68,8	86,8	70,4	74,2	87,6
Positivo, simplemente	0,0	11,0	5,9	3,7	5,7	6,3
Definición objetiva, escueta	33,3	15,6	2,9	22,2	20,0	6,3
Confusión, perplejidad	0,0	4,6	4,4	3,7	0,0	0,0
	(12)	(109)	(68)	(54)	(35)	(16)

TABLA 8

Nivel de instrucción y evaluación del concepto España (catalanes)

	(0)	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
Muy/bastante positivo	25,0	20,2	16,2	14,8	5,7	6,3
Positivo, simplemente	0,0	36,7	26,5	16,7	5,7	6,3
Definición objetiva, escueta	41,7	24,8	20,6	31,5	40,0	56,3
Confusión, perplejidad	8,3	10,1	14,7	9,3	0,0	0,0
Indiferencia, desinterés	8,3	3,7	14,7	16,7	34,3	25,0
Opiniones negativas	16,6	4,6	7,4	11,2	14,3	6,3
	(12)	(109)	(68)	(54)	(35)	(16)

Nivel de instrucción: (0) Sin estudios.
 (1) Estudios primarios.
 (2) Formación profesional.
 (3) Bachiller.
 (4) Estudios diplomado.
 (5) Estudios superiores.

Voto octubre 82/Identificación nacional. Ambas variables ejercen un tipo de influencia general muy semejante, paralela, en las evaluaciones de los encuestados, con pautas más nítidas y remarcadas la segunda.

A medida que aumenta el catalanismo del encuestado, medido por la cualidad de su voto o por la identificación nacional expresamente elegida, se obtienen porcentajes ligeramente más altos en las valoraciones positivas de Cataluña.

En cuanto a España, observamos un patrón contrario a lo apuntado para Cataluña. Cuanto más intensa es la identificación catalanista del encuestado, más bajos son los porcentajes de valoraciones positivas; y por otra parte más altos aquellos de las negativas o indiferentes. En la asociación con la variable identidad nacional, el patrón descrito aparece más nítido y marcado.

Resumiendo, los más jóvenes, los más instruidos y los más catalanistas mantienen actitudes más negativas y distanciadas respecto a España, acentúan su negación/rechazo de lo que el concepto expresa. En cambio, todos manifiestan profunda estima, lealtad y fidelidad hacia Cataluña; pequeña, propia e íntima patria para la mayoría de los habitantes de la región.

TABLA 9

Voto octubre 82 y evaluación del concepto Cataluña (catalanes)

	(A)	(B)	(C)	(X)	(Y)	(O)
Muy/bastante positivo	67,7	77,0	80,9	61,9	61,5	50,0
Positivo, simplemente	6,5	4,9	5,3	4,8	30,8	18,8
Definición objetiva, escueta	25,8	14,8	10,5	23,8	7,7	25,0
Confusión, perplejidad	0,0	3,3	3,3	9,5	0,0	6,3
	(31)	(61)	(152)	(21)	(13)	(16)

TABLA 10

Voto octubre 82 y evaluación del concepto España (catalanes)

	(A)	(B)	(C)	(X)	(Y)	(O)
Muy/bastante positivo	29,0	14,8	14,5	23,8	0,0	12,5
Positivo, simplemente	32,3	26,2	21,1	19,0	23,1	31,3
Definición objetiva, escueta	29,0	24,6	28,3	33,3	46,2	37,5
Confusión, perplejidad	3,2	11,5	9,2	19,0	0,0	6,3
Indiferencia, desinterés	0,0	14,8	17,1	4,8	23,1	6,3
Opiniones negativas	6,4	8,2	9,8	0,0	7,7	6,3
	(31)	(61)	(152)	(21)	(13)	(16)

Voto octubre 82: (A) A.P., U.C.D.
 (B) P.S.C./P.S.O.E., P.S.U.C.
 (C) E.R.C., C. i U.
 (X) Abstención.
 (Y) No tenían edad para votar.
 (O) No sabe, no contesta.

TABLA 11

Identificación nacional y evaluación del concepto Cataluña (catalanes)

	<i>Español</i>	<i>Más español</i>	<i>Catalán español</i>	<i>Más catalán</i>	<i>Catalán</i>
Muy/bastante positivo	50,0	25,0	61,4	76,1	82,4
Positivo, simplemente	0,0	25,0	12,3	5,1	6,1
Definición objetiva, escueta	50,0	50,0	22,8	14,5	8,8
Confusión, perplejidad	0,0	0,0	3,5	4,3	2,6
	(2)	(4)	(57)	(117)	(114)

TABLA 12

Identificación nacional y evaluación del concepto España (catalanes)

	<i>Español</i>	<i>Más español</i>	<i>Catalán español</i>	<i>Más catalán</i>	<i>Catalán</i>
Muy/bastante positivo	50,0	50,0	33,4	19,7	1,8
Positivo, simplemente	50,0	0,0	29,8	29,1	15,8
Definición objetiva, escueta	0,0	50,0	28,1	28,2	30,7
Confusión, perplejidad	0,0	0,0	7,0	11,1	8,8
Indiferencia, desinterés	0,0	0,0	1,8	7,7	26,3
Opiniones negativas	0,0	0,0	0,0	4,3	16,6
	(2)	(4)	(57)	(117)	(114)

La bandera es el símbolo que más directamente condensa y expresa una identidad nacional, en este caso la catalana. Con dos de las preguntas del cuestionario (35 y 36) pretendía investigar qué bandera o banderas, si existía alguna, poseían en la casa familiar del encuestado y/o usaban en días señalados exhibiéndola en el balcón o ventana de aquella. Los resultados son sorprendentemente rotundos. ¿Quizá sustancialmente sesgados?

El 46,2 por 100 de los encuestados manifiestan no tener/usar ninguna bandera en la casa familiar. En cuanto al resto, dicen tener/haber usado alguna vez la catalana el 52,0 por 100, y la española el 1,7 por 100 solamente. Desglosando los datos *along ethnic lines*, comprobamos que el 61,6 por 100 de los «catalanes» aseguran tener/haber usado alguna vez la bandera catalana en ocasiones señaladas; lo mismo el 25,5 por 100 de los «castellanos». En cambio solamente un 1,3 y un 2,8 por 100, respectivamente, afirman lo mismo respecto a la española. Ha de llamarse la atención sobre el hecho de que se trata del período 1978-83, de instauración de la democracia después de años de dictadura, un período de eclosión y efervescencia de los nacionalismos periféricos, de euforia colectiva.

De manera que no es ya una sorpresa constatar que la bandera, la catalana, es exhibida principalmente el día «Onze de Setembre», fiesta nacional de Cataluña; el día de Sant Jordi, patrón de los catalanes, cuya fiesta se celebra últimamente a lo

TABLA 13 - PREGUNTA 35

Uso/posesión privada de bandera o enseña

	<i>Catalanes</i>		<i>Castellanos</i>	
	<i>N.º</i>	<i>%</i>	<i>N.º</i>	<i>%</i>
La bandera catalana	181	61,6	27	25,5
La bandera española	4	1,3	3	2,8
Ninguna	109	37,1	76	71,7

TABLA 14 - PREGUNTA 36

Ocasiones en las que suele usarla/exhibirla

	<i>Catalanes</i>	<i>Castellanos</i>
El día de la fiesta mayor	6,8	18,4
El día de Sant Jordi	19,7	6,1
L'Onze de Setembre	49,7	44,9
En las tres anteriores	6,5	4,1
Otras	17,3	26,5

largo y ancho de la geografía regional (Vide, apartado 3.4, *b.1* y *b.2*), y en ocasión de la fiesta mayor local. (Vide, tabla 14.)

El contraste en los sentimientos de identificación-lealtad hacia Cataluña y hacia España se manifiesta más rotundamente cuando se mide por la concreta identificación con los símbolos que representan a cada una de esas dos entidades.

Cataluña y España vistas por «catalanes» y «castellanos». Etnografía (8)

a) *Cataluña vista por los «catalanes».*

a.1) *Opiniones positivas* (81,9 por 100). La tierra donde he nacido, la tierra que más estimo (123934).—Mi patria, como si fuera mi casa; de hecho, considero que tengo una bandera, la catalana (112424).—De la misma manera que dices la madre, la tierra que te ha visto nacer, te acoge y te dará acogimiento el día que hayas de marchar [morir] (123937).—Todo, la vida, he nacido aquí y moriré aquí, si Dios quiere (223536).—La patria, en el sentido de la tierra de los padres (111E66). Aparte de mi familia, la segunda familia; la primera patria, si lo quiere decir así; patria, si tuviese que escoger, Cataluña; un lugar para nacer otra vez, Cataluña

(8) La etnografía que presento aquí ha sido seleccionada de las respuestas dadas por los encuestados a las preguntas abiertas números 62 y 63 del cuestionario. Entre paréntesis, al final de cada cita, aparecen seis números-letras consecutivos que identifican al encuestado: sexo, estado civil, edad, profesión, nivel de instrucción y voto octubre 82. La clave para su interpretación en apéndice 6.1, pág. 489.

(123526).—Lo que representa la madre, es la madre; lo que representa la madre para mí, [eso] es [lo que representa] para mí Cataluña (114C77).—Para mí lo es todo; lo es todo, donde vivo yo, donde tengo a los que yo estimo; es todo para mí, es mi tierra (212B77).—Yo he nacido aquí, la tengo dentro del corazón (233F24).—Encuentro que es lo más bonito que hay en España (211832).—Una ilusión que tenemos todos los catalanes porque sea grande, la estimamos como patria nuestra (123D37).—Una nación dentro de España; el lugar donde vivo y me gusta; me siento catalana, y la defendería allá donde fuese, y siempre desearía volver (222937).—Para mí, desde luego, lo es todo, la alabaría siempre; ahora que siempre me ha dado miedo cuando se ha querido independizar; la alabaría siempre, pero sin hacer ningún mal a ninguno (224F22).—No quisiera ofender, pero me gustaría que hubiese una frontera, de Tarragona hacia abajo, que dejásemos de depender de Madrid, y de pagar [impuestos] por todos los demás (123520).—Te diría que mi casa (222F34).—Es una cosa que, como he nacido aquí, muy mío, mi país (222F34).—Una patria que nos ha dado una cultura, y una lengua, unas costumbres (124647).—Es el país donde he nacido, que yo estimo porque está aquí todo lo que a mí me importa, ¡y nada más! (222C74).—Para mí es la tierra que me ha visto nacer, y confío morir en ella (112536).—Parece una cosa mía, más cerca de ti; es allí donde vives, y lo sientes como tuyo (211E3B).—Toda una manera de pensar de la gente, una especie de solidaridad que hay entre una determinada gente de España, los catalanes (111542). Cataluña es nuestra; somos diferentes de los otros (111G3B).—Como si estuviésemos todos dentro de un puño, cerrados todos dentro [los catalanes], juntos, que queremos ir juntos, pero que casi no nos dejan. [Cataluña] es como el Banco de España, ¡lo que falta allá lo cogen aquí! (122927).

a.2) *Opiniones asépticas, escuetas* (pero, por lo general, aún afirmativas de un vínculo positivo con Cataluña) (14,6 por 100). Si fuese libre, independiente, como Andorra, iríamos muy bien en Cataluña; pero ocurre que tenemos que mantener al resto de España; impuestos y todo, de aquí sale todo (124114).—No soy separatista, pero considero que es una cosa independiente, que ha de tener una autonomía; es un país con una cultura, una lengua y unas ideas propias (222957).—Una región, cuatro provincias... (112127).—La nación de los catalanes (223B67).—Pues... una región [después de pensarlo mucho]; no es ninguna nación como dicen; aunque es lo que mejor considero dentro de las regiones nacionales (124936).—Unas costumbres, una lengua (211950).—Es como una pequeña nación dentro de España (125412).—Una región muy trabajadora, que si ha prosperado un poco ha sido gracias a su trabajo, al espíritu de empresa de los catalanes (12524A).—La divido en cuatro partes [provincias]; Barcelona es Cataluña, y a las demás provincias nos tienen un poco marginados, principalmente a los de Lérida, ¿eh?... (124522).—La considero como una parte de España, pero que tiene una lengua, cultura, tradiciones, etc., muy diferentes del resto (211757).—Es diferente de lo demás, muy diferente de Madrid y todo eso, muy diferente... (111424).

b) *España vista por los «catalanes».*

b.1) *Opiniones muy/bastante positivas* (16,0 por 100). La nación de todos los españoles, un amor que tienes a la patria por todo; no sé cómo decirlo (124427).—La siento muy mía, me siento muy española (242832).—Soy español y entonces significa el todo; soy español y no puedo ir en contra, porque eso sería renegar de casa, diríamos (123D22).—La nación hermana (224F22).—La patria (114922).—

Me gusta mucho ser catalana, pero española también (224937).—La nación donde he nacido; la estimo, pero no tanto como Cataluña (123526).—La nación allá donde vivo; me merece un gran respeto, el mismo que me puede merecer Cataluña; pero aquí es mi casa, digamos (223F17).—Por España también, también lucharía; yo también creo que es nuestra tierra (122534).—Pues mira, supongo que son una gente con los que tenemos los mismos problemas; me siento solidaria con la otra gente de España (222C7A).—Cataluña está dentro de España; por mucho que digan, para mí es todo una [misma] cosa; si no fuese por España tampoco seríamos nada; en conjunto lo es todo (11123A).

b.2) *Opiniones positivas, simplemente* (23,8 por 100). Es un país que, vaya donde vaya, yo seré español también..., ¡no diré que soy alemán!; es la tierra de todos (122927).—Una nación; no desligaré nunca Cataluña de España (224F27).—También me gusta, en otra escala; me gusta todo lo español, pero no [tanto] como Cataluña (224B67).—Lo mismo [que Cataluña] puede ser, pero primero Cataluña; Cataluña es la casa; España ya es otra cosa... (223F24).—La segunda cosa importante, primero Cataluña y después España; una cosa no puede ir sin la otra (222F24). Sí, también soy española; mire, también somos españoles, también lo hemos de estimar (236F37).—No siento lo mismo que siento por Cataluña; me gusta, pero en un sentido diferente, porque dentro de catalana soy española [también]; pero no le tengo [a España] la misma estimación, el mismo cariño (223426).—También, sí, es una segunda casa (223426).—No sé, también lo mismo, pero más lejos; así como aquí [Cataluña] lo veo mi casa, allá también, pero no tanto (221437).—Para mí me gusta mucho; fui al extranjero y, la verdad, como España no hay nada (224G17).—Pues mire, igual; también la tengo que defender, y que sea grande, y que haya paz y todos nos avengamos..., ¡es difícil eso! (224F22).

b.3) *Definición aséptica, escueta* (29,3 por 100). Allá donde está situada Cataluña (222935).—Un conglomerado de regiones unidas (224F32).—Lo que llaman la «madre patria», porque sabemos que por fuerza hemos de ir juntos (111537).—El país, en el tiempo de la democracia, un país estimado; en los de la represión, un país odiado (123D37).—Una tierra que la tengo que defender, que es territorio nuestro; no sé, como una obligación (122426).—Pues que haya paz, paz y tranquilidad en todos los sentidos [en España] (223537).—El edificio donde está mi casa (122C87).—Cataluña está puesta dentro de España, claro, estamos dentro de España, no dejamos de ser españoles (233937).—Es un conjunto de grupos de tierra como Cataluña, y los han agrupado y hecho una cosa grande, como los Estados Unidos (211E5B).—Es una nación, con diferentes maneras de vivir (123427).—Un lugar llamativo para venir gente, turístico, personajes y monumentos (122427).—No es mi tierra..., es un país donde está mi tierra; España no la considero mi tierra, sino un país [como otro cualquiera] (211E67).—Es una de las partes en las que está dividida Europa (222B67).—Puede ser que una lengua y unas costumbres también, pero diferente de lo que es Cataluña (211G50).

b.4) *Indiferencia, lejanía, desinterés* (13,6 por 100). ¡Por casualidad me ha tocado estar dentro!, podría ser francesa si hubiese estado al otro lado (222B64).—¡Un accidente! (223937).—Una situación geográfica (112938).—Otra cosa aparte (211E3B).—Lo que tenemos después, fuera de Cataluña yendo hacia abajo (212B78). Otra nación, tienen una cultura diferente y otra lengua; nos quieren hacer igual que ellos, pero nosotros no queremos (211E37).—Me siento mucho más catalana que española, no siento ninguna cosa especial por España (211756).—No me siento muy

española, me siento catalana; como si Cataluña no fuese mucho de España, ¿no? (211437).—Una nación aparte (211437).—Por decirlo de alguna manera, España la tenemos un poco lejos (223B67).—Más difícil de explicarlo; así como por Cataluña siento algo, por España no siento nada (221436).—Un poco más que Francia, pero no mucho más (122C67).—Para mí no es nada más que una palabra, una identidad de la que soy partícipe por obligación, pero nada más (222B67).—Lo encuentro más apartado, más como de fuera; da la impresión de que no me incumbe tanto (211E3B)

b.5) *Opiniones negativas* (8,1 por 100). Para mí, fuera de Cataluña no es nada (124114).—La segunda patria, [pero] soy española por fuerza, no por ganas (211857).—Puede ser que el lugar que ha querido un poco suplantar a Cataluña; hay un poco de mezcla de odio, que podría superarse con otro tipo de relaciones (111B68).—Yo lo veo un poco aparte, pero también es... no sé, ¡el que nos manda!, pero es nuestro también (221B67).—Pues mira, para mí no es muy importante España; no me considero española, soy catalana; es una cosa aparte, un lugar muy diferente del otro (211857).—¡La patria impuesta!... (123B67).—El país del que dependemos (111G3B).—El hermano mayor que me está diciendo siempre [lo que tengo que hacer], que me toca siempre las narices, porque siempre quiere que haga las cosas de la manera que él quiere (123937).—Una cosa que nos liga en todos los aspectos, un espacio de tierra donde unas personas han dominado a otras (122B57). ¡Hombre!, estamos dentro, ¡pero mejor si pudiéramos estar fuera! (122937).—No sé, es una olla donde hay mucha gente dentro, que no nos podemos fiar mucho de ellos, nada más de lo que tenemos en Cataluña (122424).—Es la fuerza que impide que Cataluña sea libre, aparte de otras cosas (121748).—Allá donde nos están tomando el pelo, para mí (111424).—España es la negación de Cataluña (126B68).—El Estado que nos han impuesto (111C77).—Que saca de Cataluña mucha cosa, ¡nos saca de todo! (123520).—País extranjero, debería de haber fronteras (122748).

c) *Cataluña vista por los «castellanos» (inmigrantes).*

c.1) *Opiniones muy/bastante positivas* (58,1 por 100). Es el país que me ha dado la vida, y me siento aquí muy, muy bien (124534).—¡Mi pan!, y mi casa, porque lo tengo todo aquí; mi casa, mi trabajo, mis distracciones y diversiones (123424). Para mí, mucho; tengo los hijos, la familia, los hermanos... y de hecho lo tengo todo aquí, es el todo (224824).—Es nuestra vida, nuestra gloria, la nuestra... ¡es el todo!; esta tierra que pisamos es nuestra [descendiente de familia emigrante del primer tercio del siglo] (124926).—Mi segunda tierra, desde venirme de allí [Andalucía]; donde trabajo, vivo, como y mis hijos se van haciendo hombres (123534).—La patria grande; aquí hemos vivido mejor que allí, hemos tenido trabajo (223814). La vida, comer, vivir, trabajar (122424).—Mucho, me ha dado todo el porvenir que tengo (124414).—Mi vida, ahora mismo es mi vida; aquí me gana la vida, aquí tengo mi familia (123924).—Mi segunda patria [Extremadura es su «patria chica»]; aquí he vivido muchos años y mis hijos son de aquí (224424).—Lo considero como mi casa, porque he nacido aquí, me siento catalana y mi vida está aquí (211E34).—La tierra en la que vivo, trabajo; donde he formado un hogar y donde tengo buenos amigos (123520).—Significa mucho para mí, el todo de mi vida; estoy casado con una catalana, mis hijos son catalanes, y la gente con la que convivo (12394A).

c.2) *Positivo, simplemente* (29,2 por 100). Donde me gano la vida; aquí me va mejor, estoy bien (123A43).—Más para ponerse la vida, más trabajo, más industria; mejor para colocarse la familia, nuestro porvenir (225F12).—Extremadura es la tierra natal, pero aquí es donde yo me he hecho (211844).—Yo llevo dieciséis años aquí, gracias a Dios; he comido, he vivido, he trabajado y tengo salud aquí, gracias a Dios (112414).—Es mi segunda patria, a la que respeto, aunque no me llevo a integrar del todo; pero la respeto y comparto la mayoría de las opiniones; yo vivo y trabajo aquí, pero sin renegar de aquello (123A47).—Un sitio agradable, una zona que me hace falta para vivir, como ellos necesitan de mí... y una región más de España a la cual quiero (122C7A).—La segunda patria, la segunda patria chica [Galicia es «la patria chica», y España la patria de todos sin diferencias] (125A27).

c.3) *Definición objetiva, escueta* (9,4 por 100). El sitio donde vivo y como; otra cosa más no me dice (222F24).—Mi lugar de trabajo, mi residencia (121924).—Una tierra donde han dado pan para todo el mundo, aunque te lo hayas tenido que ganar, pero siempre ha habido trabajo, muy industrial y productivo (222F24).—Yo Cataluña la veo bien por el asunto del trabajo, de España es lo que mejor veo; aunque hoy hay poco [trabajo], pero fuera de Cataluña menos (124A22).—Está muy bien, para mí está muy bien; en el sentido de que hay trabajo y se vive bien...; se tiene que trabajar, pero se vive bien (125414).—Cataluña, mira, significa que da vida a los pobres, y ha acogido a muchos pobres, porque los ricos no vienen, vienen los pobres (224F12).

c.4) *Indiferencia, lejanía* (1,9 por 100). Representa, pues un sitio en el cual vivo, sin ninguna otra cosa especial; igualmente que si estuviera en Málaga, o Sevilla, o Cuenca; no nos produce ningún efecto especial (124952).—Una región como otra cualquiera, con la suerte de tener más recursos naturales (211E52).

d) *España vista por los «castellanos» (inmigrantes).*

d.1) *Muy/bastante positivo* (59,5 por 100). ¡Poco bueno tiene!..., pero es lo que más quiero en la vida, más que Cataluña (12593A).—El todo, si tuviera que dar la sangre la daría (122534).—Todo, lo más importante para nosotros (123414).—Mucho, más que, por ejemplo, Andalucía y Cataluña; primero España, y ya está (222932).—Todo, la patria (122524).—Todo, mi patria, la única patria que tengo (122422).—Mi patria, donde yo he nacido; tengo que respetarla, todos hemos de tener una nación, una patria, la Madre Patria; lo es todo y daría todo por defenderla (123422).—Muy importante, estoy orgullosa de ella (224814).—Lo siento como mi patria (111742).—Es la mejor nación que hay en todo el mundo (124414).—Para mí, España es... pues primero que todo; primero que Cataluña, que los vascos; primero es España (124534).—Donde hemos nacido todos, ¿no?; es nuestra casa, no sé... (222F30).—Es mi nación, mi patria, tanto si estoy en un sitio como en otro (124952).—Mucho; España es todo, ¿no?; Cataluña, Andalucía y todo, ¿no?; ahora algunos dicen que no, y eso me da rabia (223F24).—Mi patria; lo siento todo, ante cualquier extranjero; no dejaría que hablasen mal de ella (125A22).—Es una cosa que es mía, mire, y yo la llevo dentro (224F14).—Hombre, si Cataluña es la patria hija, España es la madre, la patria madre (123933).—Mi país, mi tierra; que hay que hacer lo posible para que salga adelante (111424).

d.2) *Positivo, simplemente* (16,0 por 100). Soy un ciudadano más, pues que mejore un poco la cosa (123414).—Quizá lo más importante; cuando lo echas a faltar es al estar fuera de ella; ya no es Cataluña, ni Andalucía; te sientes española (222F24).—Mire, mi patria, que tanto esté en Andalucía como en Cataluña me siento española, tanto en un sitio como en otro (222F24).—Para mí es buena España también, pero si quieres que te diga la verdad me apena; podríamos estar mejor de lo que estamos (224824).—¡Era!, ¡ahora ya no sé lo que es!; era una de las cosas más grandes que podía decir un español... sea catalán, vasco... Los padres siempre nos lo habían dicho, que había una, ¡ahora no sé cuántas hay! (123A47).—Supongo que es el país origen de mi familia, de mis padres; estoy a gusto aquí en España, y no diría que soy de otro lugar (122654).

d.3) *Definición objetiva, escueta* (11,3 por 100). La nación principal, lo demás son provincias; España es la única nación, hoy por hoy (123424).—Yo vivo aquí y tengo que aceptarla tal como es (211E32).—Los españoles estamos bastante desfasados, debido a los gobiernos malos que hemos tenido... [nos tienen] poco respeto en el extranjero (125A2A).—Donde viven los españoles, es importante también (222F24).

d.4) *Indiferencia, desinterés* (1,9 por 100). Nada, lo que se dice que es la patria (111424).—Fuera de Cataluña, lo otro no lo veo tan... es aquí [lo que me gusta, interesa]; no me interesa tanto [España], como un familiar y otro de otro pueblo (113527).

d.5) *Opiniones negativas* (2,8 por 100). ¡Un desastre! (121924).—O sea, el conjunto de... más bien documentos oficiales y así, imposición, reglas y leyes (111528).—Un Estado que oprime a mi país ahora [su país es Cataluña; hijo de inmigrantes] (111E68).

Más allá de la relativa opacidad de los números y las estadísticas, las respuestas literales dadas por los encuestados al preguntarles por España y Cataluña introducen matices nuevos, *calientes*, difícilmente articulables en números; semanticidades y emocionalidades que expresan una diferencia cualitativa, y no solamente cuantitativa, en la aproximación a una y otra *realidad* nacional.

En las frases con las que los encuestados tratan de expresar lo que para ellos significa Cataluña predominan adjetivos y sustantivos con mayor carga emocional, que reflejan una vinculación más sólida; cercanía e intimidad, sentimientos más intensos: tierra, patria, casa, madre, vida, vivir y morir, la tierra de los padres, cosa mía-propia, nuestra, estimación, dentro del corazón, solidaridad, ¡el todo!

«Sí, mira, aquello de que cada uno es de su tierra, ¿no? España es nuestra nación, digamos; pero mira, Cataluña es aquí donde hemos nacido. Cataluña es como casa, te hace más alegría ser de Cataluña.»

(Ultramort, Baix Empordà, 58, Mv, A.)

«Cataluña es el *corazón* y España es la *cabeza*. Sentimentalmente es Cataluña, ahora que realmente [racionalmente] somos España. A Cataluña la estimo como a un hermano, un padre o una madre; [en cambio] a España la estimaría como a un primo lejano.../... Cataluña es una cosa a la que no querría renunciar nunca.»

(Besalú, Garrotxa, grupo de gente joven, E-G.)

«Cataluña para mí es un país, es nuestra patria, es como [estar] en casa; porque nosotros marchamos de Cataluña y ya nos parece que no estamos en casa.../... El catalán se siente en casa dentro de Cataluña, y fuera de Cataluña se siente fuera [extrañado, forastero].»

(Peratallada, Baix Empordà, 60-72, familia, A-D.)

Contraste de lo sentido como propio y lo experimentado como ajeno, la estimación frente a la indiferencia, lo cercano y lo alejado social y culturalmente, emocionalmente.

«Cataluña es cosa mía, más cerca de ti; es allí donde vives y lo sientes como tuyo» (211E3B).

Mientras España es sentida característicamente como algo ajeno, alejado, extraño.

«[España] lo encuentro más apartado, más como de fuera; da la impresión de que no me incumbe tanto» (211E3B).

«No sé, es una olla donde hay mucha gente dentro, que no nos podemos fiar mucho de ellos; nada más de lo que tenemos en Cataluña» (122424).

Sentimientos de extrañamiento (distancia social-cultural), desconfianza instintiva frente a «los otros». Cuando no se trata de opiniones más radicales que niegan categóricamente la realidad de España; argumentando la anterior negación del hecho catalán, de Cataluña, a todo lo largo de la historia de España como unidad nacional.

«España es la negación de Cataluña» (126B68). «El Estado que nos han impuesto» (111C77). «Estamos dentro, pero mejor si pudiéramos estar fuera» (122937).

«Se ha intentado que aceptásemos España por la fuerza, por delante de todo...; pero por el solo hecho de decir, todo esto que ahora tenéis os lo quitamos; ¡fue el motivo de que lo deseásemos más! [intensamente].»
(Garrotxa, grupo de jóvenes, E-G.)

«Y como sabes que la historia de España pues ha ido muchas veces contra Cataluña...; el himno éste [*Els Segadors*] lo dice bien claro eso. Como sabes que siempre nos han machacado, para hacer perder la cultura catalana y todo, se te pone la carne de gallina [al oír el himno]» (9).

(Solsonès, matrimonio joven, B.)

(9) El informante hace referencia al canto *Els Segadors*, reconocido como «himno nacional de Catalunya», que comienza así: «Catalunya triomfant, / tornarà a ser rica i plena. / Endarrera aquesta gent, / tan ufana i tan superba. / Bon cop de falç! / Bon cop de falç!, / defensors de la terra. / Bon cop de falç» (Cataluña triunfante, volverá a ser rica y fértil. Atrás gente tan arrogante y tan soberbia, etc.). La despectiva referencia a «esa gente» alude a los castellano-españoles, durante la revuelta «dels Segadors», 1598-1640.

Cuando al encuestado se le pide que manifieste en pocas palabras su sentimiento personal respecto a España aparecen expresiones de rechazo o expresa indiferencia: accidente, situación geográfica, identidad obligada, patria impuesta, una cosa aparte, otra nación, el que nos manda, país del que dependemos, el hermano mayor, dominación, país extranjero, etc. Todo lo malo, lo negativo, viene de fuera. De España, de Madrid como capital, viene el desorden, la mala fe, la conspiración permanente contra Cataluña y todo lo catalán. Lo que crea divisiones entre los catalanes, incluso lo que les enfrenta políticamente, sin duda está promovido por *ellos*; son el rival-enemigo frente al que se ha de estar siempre alerta. El mal viene de fuera...; o, puesto de otra manera, todo lo que viene de fuera es negativo, conflictivo.

«España es la madrastra, digámoslo así, y Cataluña es la madre. De España se ha de ser por fuerza, mientras que aquí no, es mi casa.../... A mí me han hecho identificarme, pero no me siento; muy al contrario, todas las cosas negativas que tengo, y son muchas, me vienen de España, la primera de ellas el servicio militar [que tuvo que hacer].»

(Baix Empordà, 38, Vs, B.)

«Estos de Madrid quieren reventar la piña [imagen metafórica de la unidad de Cataluña], y que caigan los piñones uno a uno; ¡después echarán la piña al fuego!»

(Gironès, grupo de jóvenes, E-G-I.)

«[España, Cataluña...] son un poco rivales, ¿no? No te los ves como amigos, el resto de España son como extranjeros. Cuando vas a Madrid, me voy al extranjero, ¡pasas la frontera!.../... Nosotros decimos: “Europa acaba en el Ebro”, después ya son africanos... A España de hecho no nos sentimos ligados, es como si no fuese un problema nuestro, no nos preocupa.»

(Baix Empordà, grupo de gente joven, N-H.)

La memoria histórica de la opresión sufrida por Cataluña y la proscripción de todo lo catalán, y situaciones contemporáneas que se juzgan por el mismo prisma, provocan una reacción de rechazo y la afirmación más radical de la propia identidad.

«A ellos tampoco les gusta Cataluña. Yendo a Zaragoza había una flecha en la carretera que decía: “España”, y otra flecha hacia Cataluña que decía: “Israel”. ¡Nos tienen por judíos!.../... “¡Hable usted el español, que no le entiendo!”, o “¡hable el cristiano!”. Incluso a veces he oído que nos decían “¡perros catalanes!”...»

(Segarra, grupo de mujeres de media edad, B-O.)

«España suena a cosa oficial, es otro mundo, un Estado impuesto a la fuerza, una cosa lejana para nosotros.../... España, español, son los extranjeros. Españoles son sobre todo en este sentido los que vienen aquí como funcionarios, éstos vienen a ocupar el país.»

(Osona, grupo de jóvenes, I-K.)

«España es todo el resto, y Cataluña es nuestra nación, ¡nosotros nos sentimos catalanes y basta!.../... España lo dejamos para Andalucía, y Cas-

tilla, y todo eso... España es todo lo demás; todo lo que no es Cataluña es España.»

(Baix Empordà, familia, A.)

Cataluña aparece cada vez con más fuerza como realidad en sí, netamente diferenciada en el sentimiento y la perspectiva nativos. La parte dependiente y subordinada reivindica su derecho a convertirse en todo para sí. Algunos informantes hacen hincapié en la capacidad de autosuficiencia de Cataluña para apoyar esa línea de argumentación.

«En Cataluña hay de todo, hay industria, hay agricultura, hay navegación..., hay de todo. ¡Cataluña no necesita para nada de España!»

(Baix Empordà, familia, A.)

Un grupo de mujeres informantes basan el mismo tipo de argumentación en la historia medieval, en una referencia muy general. A la vez desarrollan una dialéctica elemental de inclusión-exclusión, del porqué dos todos consolidados se excluyen y son incompatibles entre sí.

«Nosotras somos catalanas, no somos españolas. Cataluña había sido Cataluña y España había sido... ¡todo lo demás! Es que España no existía; había reinos de Castilla, de Aragón.../... Cataluña es una nación y no puede estar dentro de otra nación. La nación española no puede tener a la nación catalana dentro... Uno que es español no puede ser francés, pues igual nosotras: si somos catalanas no podemos ser españolas.»

(Berguedà, grupo de mujeres jóvenes-media edad, O-K.)

La voluntad de formar un todo aparte se afianza también en la consciencia de estar inmerso en una relación asimétrica que se juzga onerosa para Cataluña, desde la perspectiva económica y política.

«Tenemos que mantener al resto de España, impuestos y todo, de aquí sale todo...» (124114). «[Lo que queremos es] dejar de depender de Madrid y pagar impuestos por todos los demás» (123520).

La rivalidad arraiga porque preexisten unos intereses diversos, un pasado de opresión y persecución de lo catalán; pero también contrasta el sistema de valores, la idiosincrasia de los individuos. Todo lo cual contribuye a reforzar la consciencia de especificidad.

«España ha sido mucho más el país de los “señoritos”. Aquí en Cataluña no ha habido eso, hay una clase diferente, una clase media... Y no sé cómo decirlo, para ir adelante, más trabajadores. Los de España [siempre] han ordeñado la vaca catalana.»

(Baix Empordà, 40-42, matrimonio, A-D.)

«Pasamos a Francia y nos sentimos mucho más en nuestra casa que no cuando vamos hacia el Sur; notamos un cambio más fuerte. No solamente la lengua, sino la manera de ser, la mentalidad y todo.»

(Osona, grupo de jóvenes, I-K.)

Pero los deseos y las aspiraciones ideales contrastan con la prosaica realidad, con la fuerza de los hechos consumados. Se impone un compromiso entre el ideal sentido y la realidad histórica.

«Yo reconozco que Cataluña puede ser una de las regiones más ricas de España, ahora que Cataluña por sí sola no vive, y entonces *debemos ser españoles.../...* Eso de querer separar Cataluña del resto de España para hacer una Cataluña grande y una España pequeña, eso no...»

(Cerdanya.)

«Si pudiéramos escoger, puede que sí sería separatista, pero lo veo imposible..., imposible; es una cosa que no se puede ni soñar, porque tampoco nos dejarían. Se han de saber tomar las cosas [tal como son]; yo creo que no lo seremos nunca, como dicen; "Cataluña es una nación", sí, pero no lo podrá ser nunca [de hecho].»

(Garrotxa, 54, Vc, B.)

Evidentemente, estas opiniones no reflejan el sentir de toda la población catalana, o mejor dicho, no lo hacen en toda su complejidad. Como tuvimos ocasión de comprobar con los datos estadísticos y la etnografía presentada a continuación, también hay una proporción importante de aproximaciones favorables a la realidad de España y su relación con Cataluña. Sin embargo, los adjetivos y sustantivos usados al hablar de España no expresan tanta intensidad emocional, intimidad; tienden a ser aproximaciones más abstractas: la nación, la patria, la nación hermana, lo que dicen la «madre patria», la tierra de todos, la segunda casa, etc. O bien la característica respuesta que denota un sentimiento forzado, no espontáneo: «*bemos de estimarla también [a España]*», «*la tengo que defender también*».

Los «castellanos», en cambio, demuestran mayor involucramiento emocional en sus definiciones de España, una relación más intensa, semejante a la que los catalanes manifiestan hacia Cataluña.

«España es el todo, si tuviera que dar la sangre la daría» (122534). «Todo, la patria» (122524). «Es lo que más quiero en mi vida»; «primero de todo»; «es mía, la llevo dentro [del corazón]»; «nuestra casa»; «daría todo por defenderla».

Los catalanes para afirmarse como tales tienden a la negación de España, la unidad que a su vez niega/limita sus posibilidades de desarrollo autónomo, o lo ha hecho en el pasado. Muchos de los «castellanos», en cambio, forasteros dentro de la comunidad regional, para defender su posición allí afirman su españolidad y la españolidad de la tierra que pisan.

«Es mi nación, una patria, tanto si estoy en un sitio como en otro» (124952). «Mire, mi patria, que tanto esté en Andalucía como en Cataluña me siento española, tanto en un sitio como en otro» (222F24). «Para mí, España es, pues primero que todo; primero que Cataluña, que los vascos; primero es España» (124534).

Como contrapunto a las opiniones manifestadas por algunos catalanes, que Cataluña es algo aparte, diferente/opuesto a España, que no es España; o bien como

defensa frente a alguien que le echa en cara su foraneidad, el castellano-inmigrante reacciona característicamente con comentarios de este tipo: «... pero esto es España también, ¿no?; ¡todos somos españoles igual!».

«Esto primeramente es España, después será Cataluña, pero es España. Estemos aquí o estemos allí somos españoles igual, es España igual... Yo si estoy aquí [en Cataluña] soy español, y si estoy en Extremadura soy español igual, en esto no hay cambio...»

(Baix Empordà, dos parejas de media edad, D.)

La lealtad manifestada por los emigrantes castellano-hablantes hacia España, la defensa que encuentran en la afirmación de la integridad territorial de la nación, y de ellos como españoles igual que lo son los habitantes de Cataluña, no les impide, sin embargo, hacer patente su lealtad simultánea hacia esta última, la región que les ha acogido. Para ellos no conlleva violencia o contradicción conjugar ambas lealtades. Este es un aspecto importante que distingue las posiciones de autóctonos e inmigrantes en relación a España.

Ahora bien, siendo sus opiniones de Cataluña favorables, casi tanto como las de los propios catalanes, se observa un significativo cambio de perspectiva. Para ellos, inmigrantes, Cataluña es fundamentalmente: «la vida», «mi pan», «mi trabajo», «mi segunda casa», «los hijos», «la familia» (que vive o es catalana en parte), «nuestro porvenir», etc.

«¡Es el país que me ha dado la vida!» (124534). «Tengo los hijos, la familia, los hermanos... y de hecho lo tengo todo aquí, es el todo» (224824). «Más para ponerse la vida, más trabajo, más industria, mejor para colocarse la familia, nuestro porvenir» (225F12). «Cataluña, mira, significa que da vida a los pobres, y ha acogido a muchos pobres, porque los ricos no vienen aquí, vienen los pobres» (224F12).

Cataluña es una tierra querida, respetada, porque les ha brindado la gran oportunidad de construirse un futuro de relativa comodidad y seguridad; un medio de ganarse la vida con dignidad.

4.2.2. Ser catalán "versus" ser español

A continuación de las dos preguntas abiertas en las que solicitaba una valoración personal sobre Cataluña y España pedía a los encuestados que eligiesen, entre cinco opciones específicas, la que considerasen definía más fielmente su identidad nacional. (Vide, apéndice 6.1, pregunta 64.) Se trata de una pregunta cerrada en la que se ofrecen diferentes alternativas de la yuxtaposición catalán/español. Solamente dos encuestados dejaron la pregunta sin contestar. (Vide, tabla 15.)

Del total de la muestra, un 12,2 por 100 se identifican como «españoles», sin más matizaciones; frente a un 29,2 por 100 que lo hacen como «catalanes». Un 4,5 por 100 manifiesta sentirse «más español que catalán», frente a un 31,2 por 100 que escoge la proposición contraria. Un 22,2 por 100 elige la posición intermedia, «tan español como catalán», o a la inversa (10).

(10) Estos porcentajes no coinciden con los encontrados por R. GUNTHER y otros, 1979.

TABLA 15 - PREGUNTA 64

Si hiciésemos la comparación entre español y catalán, ¿qué es lo que usted se siente, sinceramente?

	<i>Catalanes-Castellanos</i>		<i>Catalanes</i>		<i>Castellanos</i>	
	<i>N.º</i>	<i>%</i>	<i>N.º</i>	<i>%</i>	<i>N.º</i>	<i>%</i>
Español, simplemente	49	12,2	2	0,7	47	44,3
Más español que catalán	18	4,5	4	1,4	14	13,2
Tan español como catalán	89	22,2	57	19,4	32	30,2
Más catalán que español	125	31,2	117	39,8	8	7,5
Catalán, simplemente	117	29,2	114	38,8	3	2,8

Desglosando los datos en encuestados «castellanos» y «catalanes» se observan pautas contrastantes en las respuestas de unos y otros.

Mientras que los «castellanos» se identifican mayoritariamente como españoles, los «catalanes» rechazan en su casi totalidad cualquier etiqueta en la que lo español sobresalga por encima de lo catalán. Un 38,8 por 100 se identifican como catalanes sin más matices, es decir, excluyendo su formal españolidad. Un 39,8 por 100 se consideran «más catalanes que españoles», y solamente un 19,4 por 100 pone ambas lealtades en pie de igualdad y las siente compatibles.

¿Cómo influyen algunas variables importantes en la identificación nacional de los encuestados? Las tablas estadísticas que siguen analizan la cuestión; son resultado del cruce de la variable identidad nacional con la edad, nivel de instrucción, voto y clase social del individuo, pero sólo en lo que se refiere a los encuestados «catalanes».

(Vide, *Informe sociológico sobre el cambio político en España, 1975-1981*, Fundación Foessa, Madrid, 1981, págs. 519, 548 y 549.)

En buena parte, la no coincidencia se explica por el marco territorial escogido en uno y otro estudio. Los autores del citado tomaron una muestra a nivel de toda Cataluña, incluyendo el área de Barcelona, donde se concentra la gran parte y más alta proporción de inmigración «castellana». En cambio, la encuesta que sirve de base a estos comentarios se hizo en un área limitada de Cataluña (Vide, apéndice 6, tabla 1), con mucho más bajos porcentajes de inmigrantes y, si tenemos en cuenta el mapa electoral, notablemente más catalanista en comparación con el resto de Cataluña. (Vide, apéndice 1 y 3.)

Existen también algunas divergencias metodológicas. No conozco el cuestionario pasado por GUNTHER y otros (1979), pero, en lo que se refiere a la específica pregunta que nos ocupa y a su análisis estadístico, ellos distinguen entre nacidos/no nacidos en Cataluña, mientras que mi definición de «castellanos» abarca algo más. (Vide, nota 2, apartado 4.1, pág. 316.) Alguna influencia ha podido ejercer también la época en la que se hizo una y otra encuesta. La de los autores citados en 1979 y ésta en los meses de enero a abril de 1983.

La situación política ha experimentado un cambio importante en esos cuatro años, lo que pudo influir en una más desinhibida aproximación al tema por parte de los encuestados. Por otra parte, sería interesante saber qué idioma usaban los encuestadores del estudio citado en su relación con el encuestado. En este caso fue pasada en castellano a los castellano-hablantes y en catalán a los catalano-hablantes, dejando en incógnito mi propia identidad siempre que era posible, al menos hasta el final de la entrevista formal; estrategia aplicada con éxito en la casi totalidad de los casos.

Edad. Con la edad disminuye ligeramente la intensidad con la que los encuestados afirman su catalanidad, pero no es una pauta muy nítida. Son sobre todo los más jóvenes (18-25 años) quienes acentúan su identificación como catalanes, excluyendo cualquier matiz de españolidad, en un 51,3 por 100 de los casos computados.

Nivel de instrucción. Tampoco influye de una manera decisiva y consistente la explícita identificación nacional de los encuestados. Ha de destacarse, no obstante, la muy notable intensificación de una catalanidad excluyente en los grupos con estudios universitarios: diplomados (57,1 por 100) y superiores (68,8 por 100).

Es decir, que los más jóvenes y aquellos con superior nivel de estudios son los que manifiestan con mayor radicalidad su identificación como catalanes, rechazando la españolidad simultánea; en muy bajas proporciones haciendo ambas lealtades compatibles.

TABLA 16

Edad e identificación nacional (catalanes)

	18-25	26-35	36-45	46-55	56-más
Español, simplemente	0,0	0,0	0,0	1,8	2,9
Más español que catalán	0,0	1,2	2,2	3,5	0,0
Tan español como catalán	15,8	14,8	20,0	24,6	28,6
Más catalán que español	32,9	46,9	31,1	45,6	40,0
Catalán, simplemente	51,3	37,0	46,7	24,6	28,6
	(76)	(81)	(45)	(57)	(35)

TABLA 17

Nivel de instrucción e identificación nacional (catalanes)

	(0)	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
Español, simplemente	8,3	0,0	0,0	1,9	0,0	0,0
Más español que catalán	0,0	0,9	4,4	0,0	0,0	0,0
Tan español como catalán	8,3	22,0	14,7	29,6	5,7	25,0
Más catalán que español	33,3	46,8	44,1	33,3	37,1	6,3
Catalán, simplemente	50,0	30,3	36,8	35,2	57,1	68,8
	(12)	(109)	(68)	(54)	(35)	(16)

Nivel de instrucción: (0) Sin estudios.
 (1) Estudios primarios.
 (2) Formación profesional.
 (3) Bachiller.
 (4) Estudios diplomado.
 (5) Estudios superiores.

Voto octubre 82. La asociación entre la opción partidista votada por el encuestado y su expresa identificación nacional es alta, como era de esperar. Cuanto más catalanista es el voto del individuo, más acentuada es su identificación catalana.

Si los votantes de partidos de la derecha «españolista» declaran sentirse exclusivamente catalanes en un 9,7 por 100 solamente, los votantes de partidos nacionalistas lo hacen en un 46,1 por 100 de los casos, y los de partidos de izquierda en un porcentaje también alto de casos, 36,1 por 100. Pero más aún acentúan su exclusiva catalanidad aquellos encuestados más jóvenes que, por no tener la edad legal, no pudieron votar en esas elecciones, 53,8 por 100, aunque se trata de una muestra muy pequeña de trece individuos.

Clase social. Los encuestados de clase media-media, pero sobre todo los de clase media-alta, acentúan menos su catalanidad excluyente. Los individuos de clase media-baja acentúan su catalanidad excluyente muy por encima de los demás.

TABLA 18

Voto octubre 82 e identificación nacional (catalanes)

	(A)	(B)	(C)	(X)	(Y)	(O)
Español, simplemente	3,2	0,0	0,0	4,8	0,0	0,0
Más español que catalán	9,7	1,6	0,0	0,0	0,0	0,0
Tan español como catalán	45,2	19,7	12,5	23,8	15,4	31,3
Más catalán que español	32,3	42,6	41,4	38,1	30,8	37,5
Catalán, simplemente	9,7	36,1	46,1	33,3	53,8	31,3
	(31)	(61)	(152)	(21)	(13)	(16)

Voto octubre 82: (A) A.P., U.C.D.
 (B) P.S.C./P.S.O.E., P.S.U.C.
 (C) E.R.C., C.i.U.
 (X) Abstención.
 (Y) No tenía edad para votar.
 (O) No sabe, no contesta.

TABLA 19

Clase social e identificación nacional (catalanes)

	(1)	(2)	(3)	(4)
Español, simplemente	1,8	0,0	0,0	7,7
Más español que catalán	1,8	1,4	1,2	0,0
Tan español como catalán	8,8	19,0	23,2	46,2
Más catalán que español	49,1	36,6	41,5	23,1
Catalán, simplemente	38,6	43,0	34,1	23,1
	(57)	(142)	(82)	(13)

Clase social: (1) Clase trabajadora.
 (2) Clase media-baja.
 (3) Clase media-media.
 (4) Clase media-alta.

Tal como comenté al principio de este apartado, al poner en relación o contraste las identidades catalán/español, los «castellanos» se identifican mayoritariamente como españoles. En realidad, para ellos no tiene mucho sentido y relevancia la disyuntiva tal como se plantea aquí.

Mirando esta cuestión desde una perspectiva diferente, las respuestas a la pregunta 47 (tabla 20) añaden matices nuevos en lo que se refiere a los «castellanos». Ahora se despliega frente al encuestado un argumento más relevante: ¿y entre catalán y andaluz (región de procedencia) qué es lo que usted se siente?

Un 11,3 por 100 dan solución a la disyuntiva planteada identificándose como españoles por encima de ambas lealtades regionales. Superan ligeramente quienes se identifican con la región de procedencia a los que lo hacen con la de destino, 21,7 y 19,8 por 100, respectivamente. Sin embargo, doblan quienes se identifican como «catalanes más que de la región de procedencia» a quienes lo hacen a la inversa, 22,6 y 10,4 por 100, respectivamente. Un 11,3 por 100 escoge la solución salomónica, ambas cosas a la vez y por igual: allí nació y viví tantos años, aquí en Cataluña me gano la vida y estoy establecido desde hace muchos años también; es el argumento esgrimido con frecuencia por quienes escogen esta alternativa.

TABLA 20 - PREGUNTA 47

Al comparar las dos regiones, usted, sinceramente, ¿se siente andaluz (región de procedencia) o catalán? (castellanos)

	N.º	%
Español, sobre todo	12	11,3
(Región de procedencia)	23	21,7
Más (región de procedencia) que catalán	11	10,4
Las dos cosas (catalán, región de procedencia)	12	11,3
Más catalán que... (región de procedencia)	24	22,6
Soy ya catalán, catalán	21	19,8
Indiferente o confuso	3	2,8

TABLA 21

Años de residencia en Cataluña e identificación (castellanos)

	0-10	10-20	20-30	30-40	40-más	Nacido aquí
Español, sobre todo	21,4	8,8	0,0	20,0	16,7	13,6
(Región de procedencia)	28,6	38,2	25,0	10,0	0,0	0,0
Más (región) que catalán	21,4	8,8	10,0	20,0	0,0	4,5
Las dos cosas	7,1	17,6	10,0	0,0	16,7	9,1
Más catalán que... (región)	14,3	17,6	35,0	30,0	50,0	13,6
Soy ya catalán, catalán	7,1	5,9	15,0	20,0	16,7	54,5
Indiferente o confuso	0,0	2,9	5,0	0,0	0,0	4,5
	(14)	(34)	(20)	(10)	(6)	(22)

En definitiva, creo que ha de destacarse el importante porcentaje de inmigrantes y sus descendientes que han sido *ganados* por Cataluña, más del 40 por 100. Es decir, quienes ponen su lealtad a Cataluña por delante de aquella a su región de procedencia o de los padres.

Como era lógico esperar, la identificación como catalanes entre los «castellanos» aumenta a medida que es mayor el número de años pasados en Cataluña, por encima del 50 por 100 a partir de los 20-30 años, y en un 68,1 por 100 aquellos que han nacido en la región. Respecto a estos últimos, llama la atención el importante porcentaje de quienes afirman su españolidad por encima de todo, 13,6 por 100; pero nuevamente nos encontramos con el problema de que se trata de una muestra muy pequeña.

* * *

¿Cómo racionalizan los catalanes su identificación primordial o exclusiva como tales, rechazando a la vez su españolidad formal? La imposición de lo español y simultánea negación de lo catalán desde las instancias oficiales, la persecución política que han sufrido la lengua y cultura catalanas, y cualquier cosa que fuese genuinamente catalana, han abonado el terreno para la reacción contraria.

«Eso de español nos suena, hasta ahora, a una cosa impuesta; yo creo que en el momento que se nos reconozca nuestra personalidad nos sentiremos más solidarios. Aquí hasta ahora eras una de las dos casas, o eras español o eras un “perro catalán”. Y, claro, preferías ser “perro catalán” que no... [renegar de tu identidad].»

(Berguedà, grupo de jóvenes, G-E.)

«¡Yo eso de español porque me hacen serlo!, porque me han dicho que he de ser español. Yo soy catalán, tengo mi bandera y no necesito la de España.../... Para mí siempre ha significado [español] el que nos ha pisoteado, los que nos han zarandeado, los “triunfadores”. Hemos sido pisoteados desde que hemos nacido.../...»

(Berguedà, grupo de media-avanzada edad, D-E-G.)

La más virulenta animadversión se manifiesta contra la capital de España, símbolo quintaesenciado de la oposición del todo y la parte satelizada; o la más general tensión entre el centro y la periferia en cualquier nivel estructural, y en éste con intensidad particular.

«Aquí se declaró la República antes que en Madrid, y declararon la República catalana, ¿sabe? ¡Entonces estoy seguro que los madrileños se habrían hecho monárquicos y lo que fuese por venir contra Cataluña! Porque ellos, tanto si son monárquicos como si son republicanos, como si son lo que sean..., ¡son anticatalanes! Ellos de Cataluña nada más quieren sacar el jugo y basta.»

(Baix Empordà, 65-78, Vc, A.)

Los sentimientos de agravio en lo que toca a su relación con el resto de España, y en concreto por la acción política de sucesivos gobiernos, en el pasado más reciente y a lo largo de la historia, son profundos y aún vivos en la memoria de los catalanes.

«Para mí español es una cosa que te quiere pisotear, y te aplasta. Por eso que español... Un baile español es un baile que te tocaban en todas partes mientras te prohibían la sardana...; es una palabra opresiva.

—¡Quieres hablar en cristiano, que no te entendemos!... Es que los españoles tampoco eran españoles, eran anticatalanes; sobre todo la gente que hacían venir hacia aquí, los funcionarios, la Guardia Civil... Era el régimen que los enviaba contra nosotros.»

(Berguedà, grupo de mujeres de media edad, O-K.)

«Yo lo que no puedo aguantar es que nos vengan a mandar esta gente; ¿es que no nos podemos gobernar nosotros? Para eso queremos la autonomía y eso; ¿por qué han de venir a mandar la otra gente aquí?»

(Baix Empordà, familia, A.)

El desequilibrio sentido entre lo que Cataluña contribuye al resto de España en impuestos y lo que recibe a cambio es argumento esgrimido, muy a menudo, en ese rosario de agravios comparativos desgranado en momentos de contenida o airada reflexión.

«¡Si estamos pagando no sé cuánto de impuestos a Madrid!; si eso se quedase aquí esta carretera no la tendríamos así. Además, en Cataluña tenemos industria, agricultura, ganadería, de todo; tenemos de todo... ¡Es que estamos manteniendo a España nosotros!»

(Segarra, grupo de varones de media edad, A-B.)

«Si en Cataluña se pagan mil pesetas de contribución, allá a "les Castilles" pagarán la mitad. ¡Pues hombre, que también nosotros somos españoles!, aunque estemos en Cataluña. ¿No quieren que seamos todos españoles?; bueno, pues que seamos todos igual.../... Somos trabajadores, y [por eso] nos tienen una "ambición"... [envidia].»

(Baix Empordà, familia, A.)

Hechos relacionados con la lengua, con la represión de su uso público durante la posguerra, son también argumentados en numerosas ocasiones. La lengua era reprimida por ser símbolo primordial de identificación del grupo, rasgo sobresaliente de su particularidad. Los ataques son encajados como tales por los catalanes, creando en ellos confusión y resentimiento.

«El año 56 yo fui a la escuela y me encuentro que me hablan en una lengua que yo no entiendo nada; un choque, una cosa impuesta por la fuerza. Los maestros después de la guerra vinieron de fuera de Cataluña, y querían que los niños hablásemos en castellano.../... Era un trauma para nosotros, pero mucho, ¿eh?, porque el castellano no lo habíamos oído hablar nunca muchos de nosotros.»

(Osona, grupo de jóvenes, I-K.)

«[Al entrar los nacionales en Berga] "¡habla bien, perro catalán!". Tenía que hablar el castellano por co..., y eso me hacía sentir más catalán.

—A mí me pasó en la "mili" [lo mismo], ¡y eso me ha ayudado a sentirme más catalán!

—Los separatistas no éramos nosotros; fueron *los otros*, ellos fueron los que quisieron separarnos.»

(Berguedà, grupo media edad, E-G.)

«Nos discriminaban bien discriminados [en la “mili”], y por eso aún te hacían sentir más catalán, estas prohibiciones. “¡Hable usted en cristiano!”, “¡ladraís como perros!”...»

(Segarra, 61, Vc, I.)

Los sentimientos de agravio son generalizados, y están sustentados sobre todo en la memoria histórica, en hechos del pasado no muy lejano. Intenté medir de alguna manera este estado de ánimo entre los nativos con dos preguntas del cuestionario (65 y 66; Vide, apéndice 6.1). Los resultados aparecen en las tablas 22 y 23 de esta página y la siguiente.

Un 70,1 por 100 de los encuestados «catalanes» opina que las cosas de Cataluña no son conocidas ni respetadas en el resto de España; es decir, que los catalanes reciben un trato injusto por acción u omisión de parte de los españoles o de la Administración española como tal. En la tabla 23 aparece una lista de los hechos/razones que son aducidos como ejemplo del trato injusto recibido por los catalanes. Destacan con porcentajes superiores al 10 por 100 los siguientes hechos o razonamientos:

- a) Todo lo relacionado con la lengua, su proscripción y persecución; las ofensas y humillaciones soportadas por el hecho de hablar catalán en público en alguna circunstancia (escuela, «mili», etc.).
- b) Simple falta de interés por las cosas de Cataluña y todo lo catalán.
- c) Manifestaciones de recelo y desconfianza por el simple hecho de ser catalanes. No ser bien acogidos y tratados por ese motivo.
- d) Activa marginación desde las instancias del Gobierno de Madrid, no ser tenidos en cuenta para nada.

Y toda una larga lista de reproches adicionales que pueden leerse en la lista de la tabla 23.

Otros informantes racionalizan su sentimiento de ser primordial o exclusivamente catalanes, y no españoles, con argumentos más espontáneos, menos politizados o sustentados en circunstancias del pasado, más elementales quizá.

TABLA 22 - PREGUNTA 65

Opinión sobre el conocimiento/respeto a las cosas de Cataluña en el resto de España (catalanes)

	N.º	%
En absoluto	84	28,6
Muy poco	122	41,5
Lo normal	53	18,0
Bien, muy bien	15	5,1
No sabría decir	11	3,7
Otras	9	3,1

TABLA 23 - PREGUNTA 66

Hechos/razones/anécdotas propuestos como ejemplo/demostración de la afirmación hecha en la pregunta anterior (agravios) (catalanes)

	N.º	%
Relacionados con la lengua	49	14,9
Desequilibrio impuestos/servicios	14	4,3
Recelo, simplemente por ser catalanes	39	11,9
Envidia de Cataluña, porque es rica, va bien	18	5,5
Rivalidad fútbol/deporte, trato discriminatorio	11	3,3
Desprecios/insultos recibidos («mili», viajes)	25	7,6
Falta de interés por las cosas de Cataluña	44	13,4
Marginación del centralismo, no nos tienen en cuenta	38	11,5
Green/dicen que somos separatistas, insolidarios	10	3,0
Trato desigual respecto otras regiones (inundaciones)	24	7,3
Cuarenta años/siglos de opresión: cultura, lengua, etc.	19	5,8
Desprecio símbolos/instituciones catalanes	4	1,2
Otros	34	10,3
No sabe, no contesta, no pertinente (<i>missing values</i>)	259	—
	(294 × 2)	

«Diría que soy español, pero primeramente catalán...; nos sentimos más catalanes que españoles. Reconozco que, personalmente, España no me dice casi nada.../... Nosotros lo que apreciamos más de España es Cataluña, porque somos hijos de ella. Cataluña es nuestro país, y España, sí, claro, lo somos por las circunstancias.»

(Garrotxa, familia, B.)

«Nos sentimos más catalanes que españoles. El otro día fui a Valencia, y nada más salir de Cataluña, ¡es que es muy diferente! Y aun en Valencia, ¡que si te vas a Madrid!, ¡es que estás en el extranjero! Mientras que en Cataluña estás en tu casa.»

(Berguedà, grupo de jóvenes, N.)

«Es que yo creo que el ser catalanes para nosotros es una satisfacción.../... Te sientes catalán porque yo como “solsoní” hablo igual que uno de Cardona [comarca vecina], que uno de Balsareny [otra provincia], o uno de Sant Feliu de Guixols [al otro extremo de Cataluña]. Tenemos la misma lengua, tenemos la misma cultura y todo. En cambio, a la hora de ser españoles... cuesta mucho más “agermanarnos” con esa gente. ¡Es que somos tan diferentes!»

(Solsonès, grupo jóvenes-media edad, E-N.)

Aceptando la realidad tal como se presenta, por conveniencia o pragmatismo, o por un temor difuso a las consecuencias últimas a las que llevaría una actitud y política separatistas, algunos informantes opinan que somos y *hemos de ser* españoles; eso sí, recalcando, no obstante, que ellos son tan catalanes como el que más.

«Yo creo que primero de todo dirás que eres español, porque somos españoles, lo somos y lo seremos siempre, y *hemos de serlo...*/... Yo soy catalán ciento por ciento, pero somos españoles [también] y hemos de ser españoles, y a la que no seamos españoles... [¡garrotada!], no iremos bien nunca. Para mí lo veo así... [frente a opiniones dentro del grupo que se aproximan al tema con más radicalismo].»

(Baix Empordà, 42, Vs, B.)

«P.—¿Y la gente de Vic se sienten de la misma manera españoles? —pregunto a mi informante.

R.—Bueno, eso es ya más relativo. Se sentirán españoles, pero en cuanto respeten su catalanidad. Puede que ese mismo "seny" [que el informante afirma es rasgo característico de la idiosincrasia vigatana] *nos aconseja ser españoles...* [conveniencia y posibilidad frente a sentimiento]. ¡Ahora que como aquí por españolismo siempre se ha vendido una clase de castellanismo disfrazado!...»

(Osona, 56, Vc, I.)

Ahora es un grupo de jóvenes quienes discuten la cuestión desde diversas perspectivas.

«—Yo creo que eso de español suena a un país extranjero, diferente.

—¡No tanto, no tanto! Según en qué circunstancias, también te sentirás español, no mucho quizá, pero te sentirás... De una manera u otra, te sentirás.

—Puede que digas que eres español, pero me parece que no te sentirás. Para mí sería un conflicto ser [sentirme] catalana y española a la vez.

—Pues a mí me parece que puedes ser perfectamente catalán y al mismo tiempo puedes ser español...»

(Prats de Lluçanès, Osona, grupo de jóvenes, E-N.)

Finalmente, observamos en una serie de citas cómo esta dialéctica de lealtades en tensión y conflicto, el ser catalán *versus* ser español, se transforma en factor manipulable en ciertas circunstancias en las que se negocia un reconocimiento social, o bien como estrategia para evitar ser incluido en un grupo que el interesado considera estigmatizado.

«En el extranjero parece ser que si dices que eres español te miran más... [negativamente]; pero si aclaras que eres catalán dicen que te aceptan mejor.»

(Garrotxa, 28, Vc, H.)

«A nosotros nos va mucho mejor [identificarnos como catalanes frente a los extranjeros], porque parece que te acercas más a ellos. Además, en Francia los catalanes están mucho mejor considerados que los españoles. Los consideran a los españoles un poco africanos. Nosotros al decirles la zona geográfica [Cataluña] ya ven que está mucho más cerca de Francia y ya parece que te aceptan mejor...»

(Baix Empordà, 25-28, Ms, K.)

«Siempre respondes que eres catalán, que eres de Cataluña... Te recibirán siempre mejor que si dices que eres español. Siempre en el extranjero a un catalán se le ha recibido mejor que a un español, porque precisamente al catalán se le considera europeo, y al español ha durado muchos años que no...»

(Berguedà, matrimonio joven, B.)

«Yo me he encontrado, sobre todo en Francia, que nos ven un poco diferentes; consideran, puede ser, que estamos más cerca de Europa que las otras regiones y comarcas de España.»

(Segarra, 56, Vc, F.)

En las conversaciones con gente más *ilustrada* aparece a menudo este supuesto de la europeidad de Cataluña y los catalanes en contraste con el resto de España, donde no serían tan europeos, pues tienen un pie en Africa. Cataluña se mira en el espejo de Europa; conscientemente buscan ser identificados con las gentes y los países del norte de Europa, rechazando a la vez como ajeno aquello que viene del Sur. Un prejuicio negativo contra España y lo español les lleva a la más intensa afirmación de su catalanidad y, más allá, de su europeidad, por encima de la intermedia españolidad y en oposición a la dudosa europeidad de los otros. Los informantes dejan patente cómo puede manipularse una identidad grupal buscando proyectar una imagen que se considera más favorable frente a un tercero.

«Yo a mí me da vergüenza ser español cuando voy al extranjero. Sí, español, pero soy de Barcelona, de Cataluña, que es diferente de España. Les explicarás que *eres catalán y que no eres español* [pues notas un rechazo, o crees notarlo, respecto a los individuos de esa categoría].»

(Segarra, 28, Vs, G.)

Sutil o burdamente se manipulan argumentos territoriales, señas y símbolos de identidad, para lanzar un determinado mensaje o construir una imagen de nosotros mismos que en una determinada circunstancia creemos más favorable. En circunstancias diferentes, el mismo individuo hará hincapié en otros hechos, volverá a manipular símbolos y señas de identidad, para conseguir el mismo objetivo en un contexto distinto.

La identidad grupal se construye por medio de la manipulación de la historia y las circunstancias presentes en las que vive ese grupo: intereses y expectativas compartidas, símbolos grupales con carga emocional, etc. Esa misma identidad ya construida se convierte en sí misma en un elemento de negociación frente a los demás. Los significados emergen en la propia dialéctica de oposición; de un concreto tipo de interacción individual/grupal, un contraste u oposición político/simbólica, *dentro de un particular y cambiante contexto sociocultural e histórico*.

4.2.3. Conclusión

Por nacimiento y/o residencia, a través de un largo proceso de socialización, el individuo desarrolla una serie de vínculos, una red de lealtades hacia los ámbitos socioterritoriales en los que resulta adscrito. Si el ajuste resulta ser *correcto*, el individuo acabará prestando lealtad simultánea (aunque los contenidos varíen en cada

caso particular) a cada una de las unidades socioterritoriales definidas por las diferentes categorías estructurales de la red. Si el ajuste es imperfecto, el resultado es la contradicción y el conflicto de lealtades.

Esto último es lo que observamos ocurre entre los catalanes al nivel regional. En la lógica adscripción a los diversos ámbitos de religación, en la manifestación de lealtad simultánea a las categorías grupales definidas en cada nivel estructural, se produce una «ruptura»; las lealtades a Cataluña y España entran en contradicción y conflicto, que tiende a derivar en la exclusión de una en favor de la otra. Este hecho queda reflejado en los datos presentados: 29,3 por 100 de respuestas neutras/objetivas (señal de un cierto distanciamiento o falta de resonancia positiva) que los «catalanes» dan al pedirles una personal valoración del concepto España; pero, sobre todo, en el 21,7 por 100 de respuestas que ponen de relieve un sentimiento de indiferencia/negatividad hacia España. Las manifestaciones generalizadas de intensa y positiva identificación con la región-nacionalidad (Cataluña) contrastan con el importante porcentaje de individuos que muestran actitudes de distanciamiento o radical negación hacia el Estado-nación.

El análisis de la influencia de las variables tomadas como independientes demuestra que los más jóvenes, los más instruidos académicamente y los más catalanistas (voto-identificación nacional) tienden a acentuar la negación y el rechazo respecto a España. En cambio, la aceptación e intensa afirmación del concepto Cataluña no parecen verse decisivamente influenciadas por esas mismas variables.

Otro hecho interesante ha sido señalado. Si bien una parte importante de los catalanes para afirmarse como tales se ven abocados a la negación de su españolidad simultánea, la mayoría de los «castellanos» no ven o sienten conflictivas ambas lealtades. Más aún, para superar una posición relativamente forastera en Cataluña, liminal, tienden a enfatizar su españolidad y la españolidad de la tierra que pisan. Por encima de lealtades particulares a ambas regiones de origen y destino.

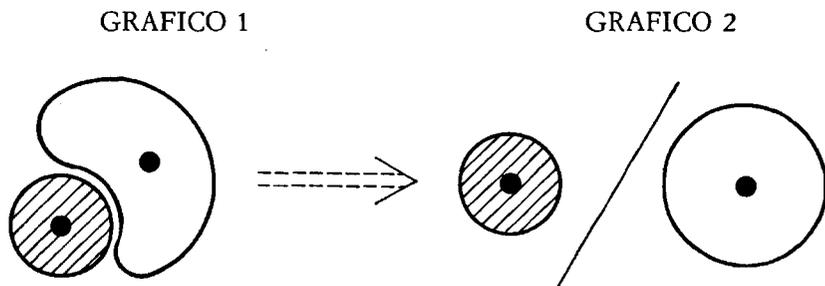
Semejante tipo de pautas mentales emergen al pedir a los encuestados se identifiquen con una de las cinco «etiquetas» que se les brindan al poner en diverso grado de contraste dialéctico los conceptos catalán y español. De manera ahora realmente abrumadora, los catalanes enfatizan su catalanidad por encima de su españolidad. Y son de nuevo, a grandes rasgos, los más jóvenes, los más instruidos y los más catalanistas (voto octubre 82) quienes más acentúan su identificación catalana y el rechazo de su simultánea españolidad. La asociación entre voto (catalanista-españolista) e identificación nacional es, lógicamente, la más neta y fuerte.

Los encuestados sustentan la negación/rechazo del concepto España y de su españolidad en un rosario de agravios comparativos que recuerdan: la represión histórica de la lengua y cultura catalanas por las instancias oficiales españolas, su proscripción de la vida pública; la convicción de haber recibido y recibir aún un trato discriminatorio de parte de la Administración Central en otras muchas cuestiones, aparte de la lengua; la constatación de que existe un fuerte recelo-animadversión contra Cataluña y lo catalán en el resto de España, etc.

Circunstancias presentes y pasadas son argumentos y razones esgrimidas por los individuos para afirmar su particularismo, su voluntad de que Cataluña sea un todo aparte o, en todo caso, netamente diferenciado. Los gráficos que dibujo a continuación ilustran estas dos aproximaciones características de los catalanes al valorar la interacción dialéctica y las relaciones políticas entre Cataluña y España.

Quienes están prejuiciados contra el concepto de España y aquellos que no lo están por principio, igualmente enfatizan su lealtad hacia la región-nacionalidad (Cataluña), que aparece así como *parte* netamente diferenciada dentro del marco es-

pañol (gráfico 1). Por otro lado, se observa en una importante proporción de individuos una fuerte tendencia a la negación/rechazo del más mínimo vínculo entre Cataluña y España, quiero decir en la sentida lealtad personal de esos individuos (gráfico 2).



En el análisis semántico de las literales valoraciones de los encuestados se observa cómo en relación a Cataluña son usados conceptos de mayor carga emocional: casa, patria, madre, nuestro, cercano, etc. Mientras que al decir sobre España aparecen conceptos que expresan falta de emocionalidad y, a veces, neta negatividad: nación, Estado, cabeza como opuesto a corazón, el padre en contraste con la madre, la madrastra *versus* la madre, indiferencia, lejanía.

4.3. ESTEREOTIPOS: NOSOTROS Y LOS OTROS. LOS HABITANTES DE LAS REGIONES ESPAÑOLAS VISTOS POR LOS CATALANES

4.3.1. Jerarquización de los "outgroups" regionales

Las actitudes y conductas estereotipadas o prejuiciadas contra «los otros», aquellos que pertenecen a un grupo o categoría distinto del nuestro, desempeñan un papel importante en la afirmación de la identidad grupal; más aún en ámbitos estructurales donde las relaciones cara a cara, interpersonales, tienen un peso relativamente menor en el conjunto de la comunicación intergrupal. Además de la competición por unos recursos limitados, la diversidad-oposición de intereses políticos, etc., al nivel nacional afloran diferencias en el sistema de valores, en la cosmovisión y modo de vida de los individuos incluidos en las diversas categorías regionales, contrastes y peculiaridades en su lengua y cultura. Es en este contexto que surgen y se afianzan los prejuicios y estereotipos étnicos.

Los prejuicios y estereotipos son manipulados para marcar distancias y fronteras frente a *los otros*, e indirectamente para afianzar el sentimiento de pertenencia y solidaridad intragrupal. Esto de dos maneras principales: a) negando-desprestigiando a *los otros*, sobre todo a aquellos grupos que son rivales y competidores directos por

cualquier motivo; *b*) haciendo énfasis en las diferencias que separan al *ingroup* (el propio grupo) de los *outgroups* (los otros grupos en el mismo nivel estructural), no importa su carácter o peso específico «objetivo».

Indirectamente, los estereotipos y actitudes prejuiciadas no hacen sino realzar las peculiaridades del grupo estereotipante en relación a los grupos estereotipados: señalar prioridades en el sistema de valores del *ingroup*. En sus opiniones (prejuicios, estereotipos compartidos o no por el grupo), el individuo estereotipante, al hacer un juicio de valor sobre los individuos de un determinado *outgroup*, se proyecta-refleja a sí mismo: sus circunstancias individuales, su pertenencia al grupo que sostiene el prejuicio, sus expectativas (y las grupales) sobre lo que es correcto e incorrecto, lo que tiene o no tiene un valor moral, etc.

De manera que al tema dediqué muy especial atención en la confección del cuestionario, así como en su aplicación durante el trabajo de campo. (Vide, apéndice 6.1, preguntas 68 y 69.) Como decía al principio, pretendo que estos datos sean una medida relativamente simple y eficaz de la intensidad de las actitudes prejuiciadas y estereotipadas mantenidas por el *ingroup* catalán en relación a diez *outgroups* regionales (11).

¿Por qué esas cuatro *virtudes* o valores en relación a las cuales investigar la intensidad del prejuicio y la distancia étnica que separa a los catalanes de cada uno de los otros grupos? ¿Y por qué en concreto estas diez categorías regionales y no otras como, por ejemplo, extremeños, canarios, asturianos, etc.? La elección es relativamente arbitraria, no cabe duda; en realidad podrían haber sido otras regiones y otros valores diferentes los escogidos. Sin embargo, en ambos casos la elección fue cuidadosa y sopesada, apoyándome en mi experiencia previa de trabajo de campo en Cataluña. En lo que se refiere a los valores, busqué fuesen cuatro conceptos relevantes para la gente común a la que iba dirigido el cuestionario. Habían de ser, por lo tanto, valores/virtudes definidos como tales por ellos mismos, y usando sus mismas palabras. Lo propuesto en cuarto lugar, «generosos, desprendidos», supone un contrapunto a los tres anteriores. Cumple el requisito de ser una proposición relevante para los encuestados; sin embargo, es dudoso que ese tipo de conducta la clasifiquen siempre como positiva y loable. En realidad, el desprendimiento suele ser juzgado por los catalanes como algo frívolo, irresponsable, contrario al buen sentido (el sentido común) tan apreciado por ellos. En todo caso, sería una *virtud* que estarían dispuestos a reconocer a los individuos de otros grupos diferentes del propio, como así ocurrió en realidad. De manera que esta cuarta propuesta ha servido de control, para evitar que se produjera una excesiva desviación etnocéntrica en las respuestas (12). En cuanto a los grupos regionales elegidos, busqué también esa misma relevancia para el entrevistado, grupos que conocen y distinguen, unos afines y otros distanciados

(11) Desde el principio era evidente que en el análisis estadístico habría de hacerse una distinción de base entre las respuestas de los catalanes nativos y aquellas de los «castellanos». Como aquí nos interesa, fundamentalmente, analizar el tema desde la perspectiva de los nativos catalanes, es por lo que presento y comento básicamente los datos referidos a sus respuestas. Además, la heterogeneidad del grupo «castellano» desvirtúa en realidad la posibilidad de hacer una comparación sistemática de sus respuestas con las de los «catalanes» en este tema. En todo caso, la cuestión exigiría un análisis adicional, que espero hacer en diferente lugar y circunstancia.

(12) Pedía siempre a los encuestados que contestasen esta pregunta siguiendo un orden vertical, de arriba abajo, y no horizontalmente; es decir, que clasificasen a todos los grupos respecto a la primera proposición, después respecto a la segunda, etc. Trataba así de evitar desviaciones sistemáticas, o fáciles comprobaciones embarazosas de cómo se estaba clasificando demasiado bajo o muy alto a un determinado grupo.

por distintas circunstancias, más cercanos y más alejados geográficamente, etc.; he procurado conseguir un equilibrio de todos estos factores en la selección final.

Ambas preguntas, 68 y 69, exigían del encuestado un notable esfuerzo y el ejercicio máximo de su capacidad de discriminación; creo que en la mayor parte de las entrevistas se superó esta dificultad de manera satisfactoria. Así es que podrá discu-

TABLA 1

Clasificación de los «outgroups» regionales por los «catalanes»

	(A)	(B)	(C)	(D)	
ANDALUCES					
Poco	52,2	63,4	41,5	8,1	
Normal	37,3	32,8	40,4	23,8	
Mucho	10,4	3,8	18,1	68,1	
Missing values	(26)	(29)	(34)	(34)	
(Mucho) — (poco)	-41,8	-59,6	-23,4	60,0	$\bar{X} = -16,2$
CASTELLANOS					
Poco	13,7	9,9	20,4	10,1	
Normal	71,1	72,4	60,4	57,8	
Mucho	15,3	17,7	19,1	32,1	
Missing values	(45)	(51)	(59)	(57)	
(Mucho) — (poco)	1,6	7,8	-1,3	22,0	$\bar{X} = 7,5$
GALLEGOS					
Poco	9,0	18,1	17,8	20,7	
Normal	41,6	53,5	51,7	50,6	
Mucho	49,4	28,4	30,5	28,7	
Missing values	(49)	(51)	(58)	(57)	
(Mucho) — (poco)	40,4	10,3	12,7	8,0	$\bar{X} = 17,9$
VASCOS					
Poco	1,9	2,4	8,2	10,1	
Normal	19,4	32,8	29,1	47,9	
Mucho	78,7	64,8	62,7	42,0	
Missing values	(36)	(44)	(50)	(56)	
(Mucho) — (poco)	76,8	62,4	54,5	31,9	$\bar{X} = 56,4$

NOTA: Para neutralizar una influencia distorsionadora en los porcentajes que iban a ser manipulados básicamente, he definido las respuestas «no sabe/no contesta» como valores *missing*. Por lo demás, el diseño de la pregunta 68 es obvio que busca la manifestación del prejuicio/estereotipo, bien en la respuesta «poco» (1) o en el otro extremo, «mucho» (3). Se da al encuestado la posibilidad justa de no manifestar una actitud prejudiciada (o la inexistencia de tal prejuicio), bien escogiendo la respuesta «normal» (2) o dejando en blanco la casilla correspondiente (0). (Vide, apéndice 6.1.) La intensidad del prejuicio puede así medirse adecuadamente con la cifra resultante de la realización de una simple operación aritmética, restar el porcentaje de respuestas negativas (1) de las positivas (3) para cada una de las cuatro *virtudes* propuestas y para cada uno de los *outgroups*. La media de esas cuatro cifras proporciona una medida relevante de grado-intensidad global del prejuicio y su positividad o negatividad.

TABLA 1 (Continuación)

Clasificación de los «outgroups» regionales por los «catalanes»

	(A)	(B)	(C)	(D)	
VALENCIANOS					
Poco	3,9	17,1	26,2	17,9	
Normal	55,3	52,8	47,6	54,6	
Mucho	40,9	30,2	26,2	27,5	
Missing values	(37)	(42)	(46)	(54)	
(Mucho) — (poco)	37,0	13,1	0,0	9,6	$\bar{X} = 14,9$
ARAGONESES					
Poco	6,1	6,6	6,8	10,3	
Normal	52,0	56,0	55,1	55,4	
Mucho	41,8	37,3	38,1	34,3	
Missing values	(50)	(53)	(58)	(61)	
(Mucho) — (poco)	35,7	30,7	31,3	24,0	$\bar{X} = 30,4$
CATALANES					
Poco	—	0,4	1,5	16,4	
Normal	15,2	18,9	23,0	51,1	
Mucho	84,8	80,8	75,5	32,4	
Missing values	(25)	(29)	(33)	(32)	
(Mucho) — (poco)	84,8	80,4	74,0	16,0	$\bar{X} = 63,8$
MURCIANOS					
Poco	19,2	19,5	22,3	12,7	
Normal	61,6	67,6	66,3	70,6	
Mucho	19,2	12,9	11,4	16,8	
Missing values	(70)	(84)	(92)	(97)	
(Mucho) — (poco)	0,0	—6,6	—10,9	4,1	$\bar{X} = —3,4$
MADRILEÑOS					
Poco	35,3	28,0	36,7	30,5	
Normal	57,5	57,9	55,8	53,9	
Mucho	7,1	14,2	7,5	15,6	
Missing values	(42)	(40)	(54)	(51)	
(Mucho) — (poco)	—28,2	—13,8	—29,2	—14,9	$\bar{X} = —21,5$
MALLORQUINES					
Poco	7,1	6,0	10,0	11,4	
Normal	57,1	61,3	52,1	65,4	
Mucho	35,7	32,7	37,9	23,2	
Missing values	(70)	(77)	(83)	(83)	
(Mucho) — (poco)	28,6	26,7	27,9	11,8	$\bar{X} = 23,8$

Valores: (A) Trabajadores.
 (B) Serios, responsables.
 (C) De confianza, nobles.
 (D) Generosos, desprendidos.

TABLA 2

Clasificación de los catalanes por los «castellanos» (inmigrantes)

	(A)	(B)	(C)	(D)
Poco	2,2	1,1	9,1	36,0
Normal	25,5	25,8	33,0	33,7
Mucho	72,2	73,0	57,9	30,3
<i>Missing values</i>	(16)	(17)	(18)	(17)
(Mucho) — (poco)	70,0	71,9	48,8	—5,7
				$\bar{X} = 46,3$

GRAFICO 1

Jerarquización de los «outgroups» (parcial)



tirse la relevancia del instrumento para conseguir el fin propuesto, medir la intensidad del prejuicio de los catalanes contra/a favor de otros grupos regionales, pero no el rigor metodológico en su aplicación.

Como era de esperar, los catalanes se colocan a sí mismos en el primer puesto del escalafón, de la misma manera que haría cualquier otro grupo con sólida consciencia de tal y suficiente autoestima. Es significativo el grado de distancia marcado respecto a los restantes grupos regionales, variable según las diferentes proposiciones.

Los catalanes marcan la máxima distancia respecto a madrileños y andaluces, a quienes colocan con valores globales netamente negativos en la parte más baja de la escala; junto con los murcianos, que cosechan una calificación global ligeramente negativa. (Vide, gráfico 2.) La mínima distancia se da en relación a los vascos, ambos grupos nítidamente separados del resto; por lo demás, las pautas de catalanes y vascos evolucionan paralelamente en el escalafón. Las máximas distancias parciales son marcadas en las dos primeras virtudes/valores propuestas («trabajadores», «serios, responsables»), y en ambos casos son los andaluces quienes ofrecen el contrapunto negativo respecto a los catalanes. En relación a la proposición hecha en cuarto lugar, «generosos, desprendidos», los catalanes se clasifican en un discreto quinto lugar; los andaluces vuelven a ser de nuevo el contrapunto, ahora positivo, pues son colocados en un destacado primer lugar en la tabla, como para compensar las malas puntuaciones recibidas anteriormente. Los madrileños son radicalmente *negados* en cada uno de los cuatro lances de clasificación ofrecidos; ¡a los madrileños se les niega por principio el pan y la sal!

Si comparamos los gráficos ilustrativos de los resultados globales en el escalafón y en relación a los estereotipos (Vide, gráficos 2 y 3), observaremos que se delimitan nítidamente cuatro conjuntos:

GRAFICO 2

Jerarquización de los «outgroups» (global)

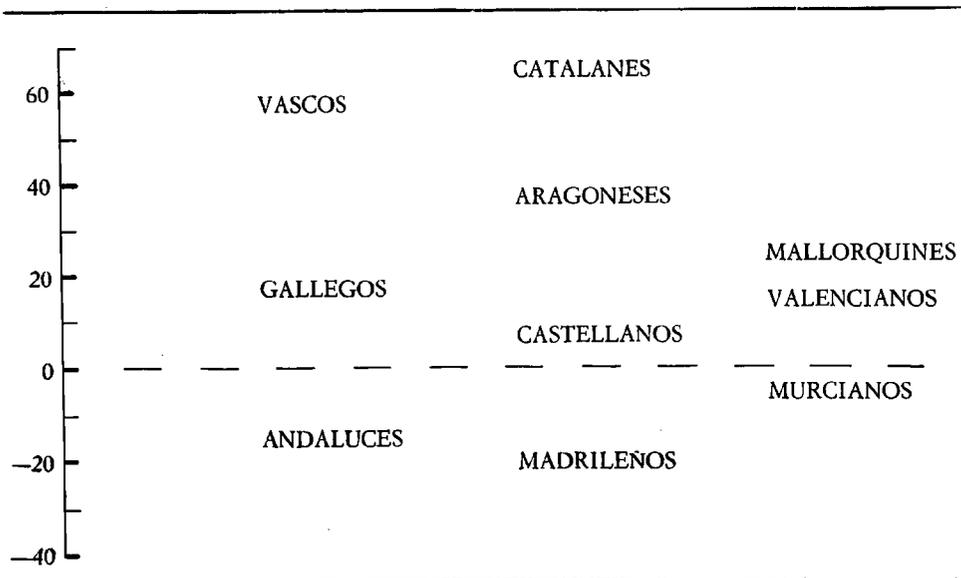
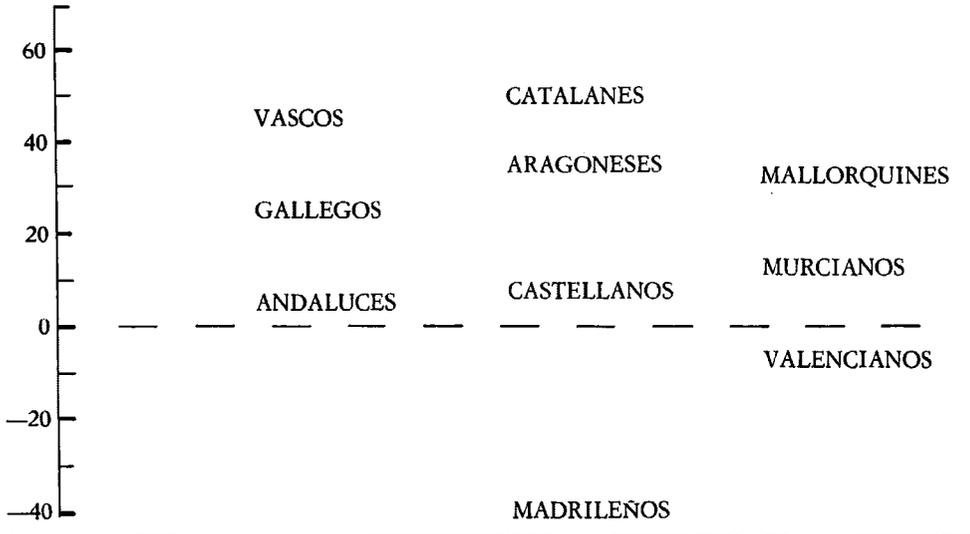


GRAFICO 3

Positividad/negatividad del estereotipo (pregunta 69, abierta)



- Los clasificados muy positivamente: el propio *ingroup* y los vascos.
- Los clasificados muy negativamente: madrileños y andaluces.
- Los clasificados positivamente de manera regular, aunque moderada: aragoneses, mallorquines y gallegos.
- Outgroups* en posición ambigua, respecto a los que los catalanes manifiestan tener sentimientos contrapuestos: castellanos, valencianos y murcianos. Son clasificados entre dos aguas, con división de opiniones.

Analizando los porcentajes de valores *missing* para cada grupo, así como los de respuestas neutras —«normal», (2)—, se constata que un tercio o dos quintos de los encuestados son quienes deciden la inclinación de la balanza hacia uno u otro lado; una mayoría de los encuestados se refugian en la respuesta en blanco o bien en el incomprometido término medio.

Esos mismos datos (valores *missing* y neutros) señalan, además, cuáles son los grupos respecto a los que los catalanes mantienen un prejuicio más definido e intenso, favorable o desfavorable: ellos mismos, andaluces, vascos y madrileños; y a la inversa, los más indefinidos-menos intensos: murcianos, castellanos y mallorquines, por este orden. La indefinición puede venir determinada por el desconocimiento de la gente respecto a la que se pide un juicio (murcianos), el alejamiento geográfico (mallorquines), la ambigüedad del término que define al grupo (castellanos) o bien por una combinación de las tres circunstancias; además, quizá, de una opinión ambivalente en sí misma.

Veamos, caso por caso, cómo son juzgados los habitantes de diferentes regiones españolas por los catalanes.

Sin existir quizá una animadversión previa, o una rivalidad directa e intensa, los ANDALUCES son clasificados muy desfavorablemente, excepto en la cuarta de las proposiciones, respecto a la cual, dando un vuelco a la tabla, son colocados en primer lugar. Los catalanes juzgan a los andaluces como su más perfecta contraimagen: muy poco trabajadores, nada serios, gente en los que no se puede poner demasiada confianza. En cambio son reconocidos muy generosos y desprendidos, desprendimiento que es en muchos casos implícitamente apreciado irresponsable y frívolo, por no corresponderse con las posibilidades reales del individuo.

Los catalanes demuestran tener una imagen de nítidos perfiles, consistente, de los andaluces; entre otras razones, porque forman la parte mayoritaria de la inmigración «castellana» en la región. A través de su contacto con los inmigrantes, sin duda, se ha afianzado el estereotipo y los prejuicios mantenidos contra los andaluces en general.

De los CASTELLANOS, en cambio, no parecen tener los catalanes una imagen nítida; el concepto en sí mismo es ambiguo. Por un lado, debido a la indefinición de los límites de la región; por otro, porque el término coincide con el usado en Cataluña para nombrar a todos aquellos españoles que no son catalanes, y más en concreto a los inmigrantes de las regiones españolas establecidos en Cataluña.

Los castellanos son colocados en una posición ambigua, rozando la negatividad. Reciben la más baja puntuación en el que es, quizá, el concepto con mayor carga étnica: la falta de confianza. ¡Los castellanos no son gente de mucho fiar!; ¿efecto quizá de la imagen histórico-mítica del castellano engrdeído, soberbio y arrogante?

De los GALLEGOS tienen los nativos una imagen más favorable; se les mira con simpatía y condescendencia, más que otra cosa. Son vistos sobre todo como muy trabajadores, y no son pocos los encuestados que añaden «al menos cuando vienen aquí a Cataluña».

Los catalanes tienen una imagen muy favorable de los VASCOS, solamente mejorada por la que tienen de ellos mismos. Los vascos son muy trabajadores, muy serios, nobles y de confianza, e incluso generosos, en el sentido más positivo del término. Los vascos son un modelo ideal de pueblo para muchos catalanes, pues reúnen, desde su punto de vista, algunas de las virtudes que más aprecian (más aún en las circunstancias históricas en que ha vivido España en las últimas décadas), y que ellos mismos dudan tener tal como desearían: firmeza de carácter, coraje, osadía y decisión política. Es cierto que esa imagen favorable se ve a veces empañada por el *accidente* del terrorismo de E.T.A. Si los andaluces aparecen en el polo opuesto a la idiosincrasia y sistema de valores catalán, los vascos son modelo sobre el que proyectan algunas de sus flaquezas históricas.

Respecto a los VALENCIANOS, los catalanes manifiestan tener sentimientos contrapuestos, ambivalentes, que en ocasiones les resultan perturbadores. Algunos encuestados dicen no saber a qué atenerse con los valencianos, no ven claro dónde situarlos. Existe una atmósfera evidentemente enrarecida, tensa, entre valencianos y catalanes.

Los encuestados reconocen que los valencianos son trabajadores, e incluso serios, pero no les tienen mucha confianza y simpatía. Como veremos más adelante, el concepto de falsedad es muy a menudo aplicado contra ellos. Las relaciones entre valencianos y catalanes, como indican estos datos, están plagadas de equívocos, susceptibilidades, mutua hostilidad, tensión. Una relación de vecinos y hermanos de lengua muy deteriorada.

En cambio, con los ARAGONESES parece ocurrir algo bien distinto. Aun no siendo presentados como un ideal a seguir por el propio grupo, la imagen de los ara-

goneses es favorable en todos los aspectos. Estos, como apuntaba un informante de Cervera, «son unos buenos vecinos». La relación con ellos es más fluida, libre de malentendidos o animadversión.

Los encuestados se ven a sí mismos, CATALANES, como la mejor clase de gente: los más trabajadores, los más serios y responsables, los más nobles y de confianza. Si acaso, ponen en duda merecer una buena calificación en cuanto a lo propuesto en cuarto lugar. Los catalanes no somos desprendidos, no derrochamos alegremente el dinero que nos cuesta tanto ganar, ¡incluso puede que seamos un poco tacaños!...; pero sabemos ser generosos en los momentos críticos, cuando verdaderamente importa, y no en cosas frívolas y sin importancia. La imagen de alta autoestima refuerza la unidad del grupo.

Los MURCIANOS formaban la parte más numerosa en las primeras oleadas de emigrantes llegados a principios de siglo. En los años treinta, «murciano» era el concepto despectivo que se aplicaba a los emigrantes que llegaban a Cataluña en situación de extrema pobreza, a los que más tarde se daría el nombre de «charnegos». Aún laten resonancias negativas en el término «murciano».

El alto porcentaje de respuestas en blanco y «normales» indica que no existe una imagen bien definida y consistente de este grupo regional. Los murcianos son a menudo comparados con los andaluces, con los sureños en general; otras veces son asimilados a los valencianos, sus vecinos del norte. En cualquier caso, las comparaciones no indican nada favorable, pues la propia imagen de esos grupos a los que se les compara no lo es.

Los MADRILEÑOS son los máximos rivales-antagonistas de los catalanes, quienes como categoría grupal limitan su *soberanía*; de manera que son negados sistemáticamente. La explícita animadversión mostrada contra ellos por una mayoría de encuestados hace que reciban puntuaciones por debajo de cero en las cuatro proposiciones.

Los MALLORQUINES, al igual que los aragoneses, son unos buenos vecinos (aunque separados por el mar); con los que además unen lazos de lengua, cultura e historia. Son diferentes, pero no se les ve con hostilidad; no existe ningún pleito pendiente o elemento disruptor de la armonía de sus relaciones. El efecto de la relativa lejanía/separación producida por el hecho de ser isleños queda reflejado en el alto porcentaje de contestaciones en blanco o eligiendo el término medio.

Los datos de la tabla número 2 muestran que si bien los catalanes nativos no parecen tener una imagen muy favorable de aquellos grupos regionales que forman el grueso de la inmigración, en cambio los inmigrantes tienen una imagen muy favorable de los catalanes (13); si acaso, ligeramente empañada por esa puntuación negativa (—5,7) que reciben en la cuarta proposición. La imagen que los «castellanos» tienen de los catalanes coincide, en términos generales, con la que éstos tienen de sí mismos, si acaso con matices y énfasis ligeramente distintos.

En resumen, estos datos muestran básicamente que la afirmación del *ingroup* conlleva o va unida a:

(13) En este momento recuerdo las observaciones hechas por STRUBELL I TRUETA (Vide, apartado 4.1.3) sobre la necesidad de fomentar entre los inmigrantes imágenes favorables sobre Cataluña y lo catalán como medio para conseguir la integración lingüística y cultural menos conflictiva de los mismos, dejando implícito que las que tienen en este momento deben ser poco favorables, negativas. Estos datos me hacen pensar si no se trataría más bien de lo contrario: fomentar la superación de los prejuicios negativos contra los emigrantes dominantes entre la población catalana nativa.

- a) Una supervaloración de las *virtudes* del propio grupo, una alta autoestima del *nosotros*.
- b) La negación sistemática de aquellos grupos con los que se rivaliza más intensamente; quienes representan, o al menos así lo sienten los miembros del *ingroup*, el principal obstáculo para su libre desarrollo. La relación es de mutua hostilidad e inamistosa (madrileños).
- c) Marcar distancias respecto a otros grupos cuyo sistema de valores se ve como opuesto al propio (andaluces, murcianos, castellanos).
- d) Tensión, sentimientos contrapuestos de solidaridad-conflicto con el vecino que, a su vez, quiere afirmar una especificidad-independencia que siente amenazada (valencianos).
- e) Relación libre de tensión y conflicto con aquellos grupos, vecinos o no, con los que no existe motivo especial de disputa o intereses contrapuestos (mallorquines, aragoneses).
- f) Manifestación de solidaridad allende las propias fronteras con aquellos grupos que se considera padecen el mismo tipo de situación injusta u opresión de parte de un tercero (vascos, gallegos).

¿De qué manera influyen diversas circunstancias que afectan al encuestado las clasificaciones que hace de los *outgroups*? He analizado la influencia de cuatro variables diferentes: edad, nivel de instrucción, voto e identificación nacional.

Edad. No parece influir de manera decisiva la colocación de los grupos en el escalafón. Una observación general que puede hacerse es que los de menor edad (18-25 años) califican notablemente más bajo que el resto de los grupos de edad. Pero analicemos cómo afecta el escalafonamiento de cada uno de los grupos regionales en particular.

Todos los grupos de edad dan puntuaciones negativas a los andaluces, con semejante pauta; sin embargo, el grupo de encuestados de 26-35 años sostienen una imagen comparativamente menos desfavorable. Una mirada más atenta descubre que los encuestados de este grupo de edad no dan a los andaluces una puntuación negativa

TABLA 3

Jerarquización de los «outgroups». Influencia de diversas variables (catalanes)

	Variable independiente: EDAD				
	18-25	26-35	36-45	46-55	56-más
Andaluces	-18	-4	-29	-25	-12
Castellanos	2	3	13	15	16
Gallegos	16	18	12	27	15
Vascos	47	58	62	63	60
Valencianos	19	18	13	12	2
Aragoneses	15	24	43	47	43
Catalanes	54	66	66	68	73
Murcianos	-6	3	-2	-8	-8
Madrileños	-18	-20	-27	-22	-28
Mallorquines	17	32	34	17	16

en la tercera proposición («nobles, de confianza»), y esto es lo que hace disminuir el grado de negatividad en su concepto global de ellos.

Los valencianos reciben la puntuación global más baja de los encuestados del grupo de edad avanzada (56 años o más); analizando más detenidamente el porqué, observamos que viene determinado por la única puntuación negativa que reciben respecto a lo de «serios responsables» (-4) y a la mucho más negativa, en comparación con los otros grupos de edad, dada en la siguiente proposición, «nobles, de confianza» (-21).

Nuevamente son los encuestados del grupo de 26-35 años quienes consideran no tan negativamente a los murcianos. La diferencia viene determinada por el hecho de que mientras todos los demás grupos de edad les dan puntuaciones negativas en lo de «trabajadores», los encuestados de 26-35 años los califican con una puntuación positiva notablemente alta (+15).

La clasificación del resto de los *outgroups* en el escalafón no parece verse significativamente afectada por la edad del encuestado.

Nivel de instrucción. Globalmente, los encuestados con mayor nivel de instrucción académica tienden a ser menos generosos y más selectivos en el reparto de puntuaciones. Los encuestados «sin estudios», una docena en total, mantienen posiciones muy extremas; son quienes niegan más radicalmente (a andaluces, madrileños, murcianos y castellanos) y también quienes afirman más intensamente (a los vascos, aragoneses y el propio *ingroup*). Pero la muestra es muy pequeña para poder considerar la conclusión significativa y fiable.

Los encuestados con estudios superiores dan puntuaciones comparativamente más bajas a andaluces y murcianos y, en menor medida, también a castellanos y gallegos. Los valencianos son peor clasificados por los encuestados con estudios de bachiller o de diplomado universitario, sobre todo en relación a las proposiciones tercera y cuarta.

TABLA 4

<i>Variable independiente: NIVEL DE INSTRUCCION</i>						
	(0)	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
Andaluces	-55	-11	-18	-14	-15	-31
Castellanos	-19	10	8	12	2	3
Gallegos	24	17	26	17	12	5
Vascos	96	52	52	64	57	56
Valencianos	20	20	28	4	-5	15
Aragoneses	76	40	24	19	28	20
Catalanes	79	68	60	61	60	55
Murcianos	-30	1	-1	-10	5	-23
Madrileños	-55	-21	-18	-20	-26	-21
Mallorquines	44	22	20	21	32	34

Nivel de instrucción: (0) Sin estudios.
 (1) Estudios primarios.
 (2) Formación profesional.
 (3) Bachiller.
 (4) Estudios diplomado.
 (5) Estudios superiores.

La clasificación del resto de los grupos regionales no parece verse significativamente afectada por esta variable.

Voto octubre 82. Los votantes de partidos nacionalistas son menos generosos y más selectivos en el reparto de puntuaciones. Los andaluces son comparativamente peor clasificados por los votantes de partidos nacionalistas y de la derecha «españolista»; mientras que los votantes de partidos de izquierda, si bien consideran, como los demás, que los andaluces son poco «serios, responsables» y, en cambio, muy «generosos, desprendidos», les dan una puntuación positiva en lo de «nobles, de confianza» (+4) y una no muy negativa como «trabajadores» (-4). Los votantes de los otros partidos les dan puntuaciones muy bajas en ambos conceptos. Algo semejante ocurre respecto a los murcianos, aunque no de manera tan remarcada. Parece como si se produjera una cierta «solidaridad de clase» entre los votantes de partidos de izquierda, trabajadores en su mayoría, y los miembros de los grupos inmigrantes, que también lo son.

Los madrileños son más radicalmente negados por los votantes de partidos nacionalistas (-23), los de partidos de izquierda (-19) y, en menor medida, por los votantes de la derecha «españolista» (-8). Con los mallorquines ocurre exactamente lo contrario; son mejor clasificados a medida que el encuestado se manifiesta, con su voto, más catalanista. Romántica solidaridad, quizá, con un pueblo que habla la misma lengua y tiene una cultura con mucho en común. Ese es también el caso de los valencianos y, sin embargo, con ellos ocurre lo contrario; los encuestados más catalanistas los clasifican comparativamente peor. La clasificación del resto de los grupos regionales no parece verse sustancialmente afectada por la variable voto.

TABLA 5

	<i>Variable independiente: VOTO</i>		
	(A)	(B)	(C)
Andaluces	-25	0	-21
Castellanos	14	11	5
Gallegos	23	13	16
Vascos	60	54	56
Valencianos	23	16	14
Aragoneses	44	36	28
Catalanes	59	66	66
Murcianos	-7	1	-1
Madrileños	-8	-19	-23
Mallorquines	11	19	30

Voto octubre 82: (A) A.P., U.C.D.
 (B) P.S.C./P.S.O.E., P.S.U.C.
 (C) E.R.C., C.I.U.

TABLA 6

	Variable independiente: IDENTIFICACION NACIONAL		
	(1)	(2)	(3)
Andaluces	- 6	-16	-21
Castellanos	18	2	7
Gallegos	31	16	13
Vascos	53	52	63
Valencianos	35	12	9
Aragoneses	39	30	28
Catalanes	62	66	62
Murcianos	7	- 7	- 4
Madrileños	- 2	-22	-31
Mallorquines	29	19	27

Identificación nacional: (1) Catalán y español.
(2) Más catalán que español.
(3) Catalán, sin más.

Identificación nacional. El análisis de la influencia de esta variable ofrece algún matiz complementario respecto a la anterior. Los encuestados que se identifican «tan catalanes como españoles» califican con más generosidad: notablemente más alto a los *outgroups* vistos favorablemente y no tan bajo a aquellos juzgados desfavorablemente (andaluces, madrileños).

La más intensa afirmación catalanista lleva a los encuestados a ensanchar las distancias respecto a andaluces y murcianos, y a negar más radicalmente a los madrileños. La clasificación de los valencianos empeora también considerablemente a medida que los encuestados se manifiestan más catalanistas; lo mismo ocurre respecto a los castellanos. De manera que la variable identificación nacional determina un tipo de efectos comparable a los de la variable voto.

Al analizar la asociación que existe entre las calificaciones dadas al propio grupo y a los vascos y aquellas dadas a otros *outgroups* trataba de probar la hipótesis de que la más intensa autoafirmación del *ingroup*, o de aquel *outgroup* considerado más cercano al propio (los vascos), tendría como correlato una más radical negación de aquellos *outgroups* juzgados más opuestos o directos rivales. El intento resultó fallido; la hipótesis no queda probada. Y es que, como ya se puso de manifiesto indirectamente en las páginas anteriores, tanto el *ingroup* como el *outgroup* vasco reciben muy altas calificaciones de manera generalizada, no resultando tampoco influenciadas para nada por la edad, el nivel de instrucción o la identificación nacional del encuestado. Por otra parte, el número tan bajo, casi insignificante, de encuestados que dan calificaciones de «poco» (1) a vascos y catalanes pone en entredicho la validez misma de este análisis de asociación, por ser tan pequeña la muestra de uno de los dos valores de la variable independiente fundamentales para el análisis que se pretende hacer. Al hilo de esta última discusión, quisiera llamar la atención sobre el hecho de que si bien el análisis de la influencia de las cuatro variables en la clasificación de los *outgroups* pone de manifiesto algunos matices interesantes, no debemos perder de vista que se trata, al fin y al cabo, en general, nada más que de eso, matices. En una evaluación global ha de concluirse que esas variables no influyen de

TABLA 7

Asociación de la clasificación de diversos «outgroups» con la de los vascos

	Variable clasificación independiente: Vascos			Variable clasificación dependiente: Vascos		
	(1)	(2)	(3)	(1)	(2)	(3)
Andaluces	-32	-14	-18	57	56	62
Castellanos	-18	1	14	37	58	66
Valencianos	25	8	19	53	53	65
Catalanes	59	51	73	27	37	65
Madrileños	-28	-20	-21	57	53	65

Clave valores: (1) Poco.
(2) Normal.
(3) Mucho.

TABLA 8

Asociación de la clasificación de diversos «outgroups» con la de los catalanes

	Variable clasificación independiente: Catalanes			Variable clasificación dependiente: Catalanes		
	(1)	(2)	(3)	(1)	(2)	(3)
Valencianos	-32	- 2	24	61	58	83
Madrileños	-24	-25	-21	66	60	79

Clave valores: (1) Poco.
(2) Normal.
(3) Mucho.

manera sustancial (por ejemplo, cambiando clasificaciones globales positivas en negativas, o al revés) la cualidad del prejuicio mantenido por el *ingroup* catalán respecto a los otros *outgroups* regionales. Si acaso, observamos que se ponen de manifiesto variaciones en cuanto a la intensidad con la que se manifiesta el mismo prejuicio (favorable o desfavorable) compartido por la mayoría de los miembros del grupo.

Y, en definitiva, ¿no es esto lo que demuestra que estamos hablando de prejuicios/estereotipos de carácter grupal, étnico, y no de cualquier otra cosa? Las actitudes prejuiciadas característicamente permean todo el tejido social del grupo que las mantiene.

4.3.2. Estereotipos. Disparidad de sistemas de valores

En la pregunta 69 del cuestionario pedía a los encuestados expresasen en pocas palabras la idea-imagen-opinión que tenían sobre el carácter y la manera de ser de cada uno de los diez grupos regionales escogidos. La pregunta era abierta, de manera

que tomaba sus respuestas literales. Posteriormente clasifiqué esas respuestas-valoraciones en positivas, negativas, ambiguas y neutras. (Vide, apéndice 6.1.) La clasificación de respuestas de este tipo no es fácil, como ya he puesto de manifiesto anteriormente. Más allá de la respuesta literal, he tenido en cuenta el contexto general de la entrevista y mis impresiones personales sobre lo que el encuestado en realidad quería decir y dejaba implícito con sus palabras para clasificarla de una u otra manera.

Los datos estadísticos fruto de esa clasificación se complementan con una muestra de respuestas literales, seleccionadas con bastante libertad por mi parte, para profundizar en el análisis de los estereotipos mantenidos por los catalanes en relación a esos *outgroups* regionales. No se me escapa el hecho de que este material ofrece otras posibilidades de análisis (por ejemplo, análisis de contenido) no contempladas aquí; espero poder explotarlo exhaustivamente en una ocasión posterior.

Al igual que con los datos sobre el escalafón, he llevado a cabo una simple operación aritmética, restar los porcentajes de evaluaciones negativas de aquellas positivas para cada grupo regional, con lo que obtengo una medida simple de la cualidad dominante en el estereotipo grupal. En líneas generales, los resultados corroboran los obtenidos con el método del escalafón; muestran un aceptable nivel de congruencia. Los índices globales sobre el estereotipo de cada grupo regional delimitan tres conjuntos bien diferenciados: *a)* grupos cuyo estereotipo es netamente positivo: el propio *ingroup*, vascos, aragoneses, mallorquines y gallegos; *b)* grupos con un estereotipo de contornos ambiguos, contradictorios, con tendencia a ser negativo: murcianos, castellanos, andaluces y valencianos; *c)* un grupo cuyo estereotipo es netamente negativo: los madrileños. Podría hablarse de un alternativo conjunto, que incluiría algunos de los dos primeros, el que forman aquellos grupos regionales cuyo estereotipo está poco afianzado y definido, por ser relativamente desconocidos/alejados: murcianos, mallorquines y castellanos. Así, de los murcianos los encuestados no encuentran una definición que dar, nada especial que decir sobre ellos, en el 52,4 por 100 de los casos. A un 32,7 por 100 les ocurre lo mismo con los mallorquines, y a un 25,8 por 100 con los castellanos. (Vide, tabla 9 y gráficos 3 y 4.)

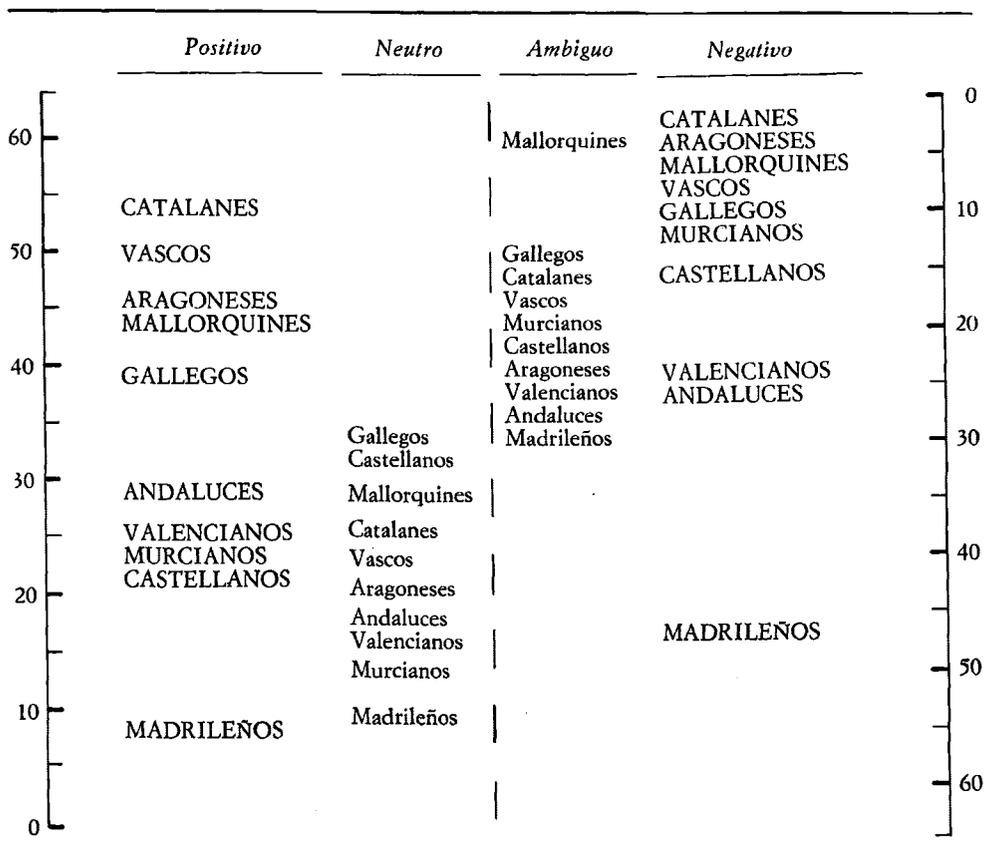
TABLA 9

Estereotipos de los «outgroups» regionales (catalanes)

	Positivo	Ambiguo	Negativo	(+)/(—)	Neutro	Confuso	«Missing values»
Andaluces	28,2	25,6	27,1	1,1	18,7	0,4	(32)
Castellanos	22,0	18,8	17,0	5,0	32,1	10,1	(76)
Gallegos	38,6	15,4	11,0	27,6	33,3	1,8	(66)
Vascos	50,0	17,6	7,8	42,2	23,0	1,6	(50)
Valencianos	24,6	24,2	26,7	— 2,1	18,2	6,4	(58)
Aragoneses	45,6	21,5	6,1	39,5	21,5	5,3	(66)
Catalanes	53,8	16,4	4,2	49,6	24,8	0,8	(32)
Murcianos	23,6	18,6	12,9	10,7	16,4	28,6	(154)
Madrileños	8,8	27,5	48,6	—39,8	11,2	4,0	(43)
Mallorquines	43,4	5,6	6,6	36,8	28,8	15,7	(96)
Catalanes (por castella- nos)	40,0	30,0	4,4	35,6	25,6	—	(16)

GRAFICO 4

Estereotipos de los «outgroups»



A continuación comento los resultados del análisis estadístico hecho sobre la influencia que las cuatro variables manejadas hasta el momento puedan tener sobre las actitudes estereotipadas de los encuestados.

Edad. Al igual que ocurre en relación a los datos del escalafón, se observa que los encuestados más jóvenes (18-25 años) mantienen estereotipos globalmente más negativos, o menos positivos.

Si analizamos la influencia de esta variable caso por caso, observamos que es notable en el estereotipo mantenido sobre andaluces y valencianos. Los encuestados de 18 a 35 años mantienen opiniones estereotipadas relativamente positivas sobre los andaluces, mientras que el resto las mantienen negativas, acentuándose el grado de negatividad entre los encuestados de más edad. Con los valencianos ocurre otro tanto, destacando claramente sobre los demás el índice de negatividad del estereotipo mantenido por los de más avanzada edad (-18). Lo cual confirma un rasgo que ya

TABLA 10

Estereotipos de los «outgroups» regionales. Correlaciones

	<i>Variable independiente: EDAD</i>				
	18-25	26-35	36-45	46-55	56-más
Andaluces	9	15	- 9	-14	-17
Castellanos	-16	17	- 4	10	23
Gallegos	30	21	26	36	24
Vascos	36	46	44	53	25
Valencianos	3	0	0	- 5	-18
Aragoneses	13	34	64	49	60
Catalanes	48	50	56	42	58
Murcianos	3	18	20	13	0
Madrileños	-51	-31	-55	-32	-32
Mallorquines	26	38	59	37	33

se apuntaba en los datos del escalafón. La edad no parece influir de manera decisiva el estereotipo de los restantes grupos regionales.

Nivel de instrucción. Los encuestados con estudios superiores estereotipan más negativamente y menos positivamente que los demás; otro tanto ocurre con los encuestados sin estudios, si bien es una muestra reducida. Estos mismos encuestados sin estudios son, curiosamente, quienes mantienen un estereotipo más radicalmente negativo respecto a andaluces, castellanos y murcianos, los cuales componen el grueso de la inmigración, y muy posiblemente son sus pares en los escalafones más bajos

TABLA 11

	<i>Variable independiente: NIVEL DE INSTRUCCION</i>					
	(0)	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
Andaluces	-44	5	- 8	4	22	- 7
Castellanos	-28	3	- 2	24	10	-13
Gallegos	43	25	29	23	31	34
Vascos	38	38	41	40	59	44
Valencianos	0	0	18	-18	- 7	-31
Aragoneses	66	60	29	22	33	20
Catalanes	77	42	60	45	47	56
Murcianos	-14	15	9	15	22	-28
Madrileños	-55	-35	-43	-35	-44	-50
Mallorquines	66	51	25	30	33	25

Nivel de instrucción: (0) Sin estudios.
 (1) Estudios primarios.
 (2) Formación profesional.
 (3) Bachiller.
 (4) Estudios diplomado.
 (5) Estudios superiores.

de la sociedad regional. Los encuestados con nivel de formación profesional o asimilado mantienen posiciones paralelas a los no instruidos respecto a esos grupos regionales, pero en absoluto tan radicales.

Aquellos con estudios primarios, y también los sin estudios, estereotipan más positivamente que los restantes a aragoneses y mallorquines. El estereotipo de los valencianos empeora notablemente entre quienes tienen un nivel de estudios de bachiller o superior. Los encuestados con estudios superiores mantienen estereotipos notablemente más negativos que el resto respecto a murcianos, valencianos, castellanos y andaluces, por este orden. Los madrileños son estereotipados muy negativamente, con independencia de la edad o nivel de instrucción de los encuestados.

Voto. Los votantes de partidos de izquierda estereotipan positivamente a los andaluces (+21), mientras que los votantes de partidos nacionalistas lo hacen negativamente (-8). Algo semejante ocurre en relación a los murcianos. El rasgo observado en el análisis de los datos del escalafón se confirma y afianza. Los catalanes votantes de partidos de izquierda parecen solidarizarse con quienes muy posiblemente son compañeros de fatigas diarias.

Con los castellanos ocurre algo distinto; son ahora los votantes de la derecha «españolista» quienes los estereotipan de manera francamente positiva (+24); estos mismos votantes tienen una opinión comparativamente más negativa de los gallegos (-4). Los encuestados que votan partidos de izquierda o nacionalistas aumentan considerablemente la negatividad del estereotipo de los madrileños y, en menor grado, también el de los valencianos. A la inversa, respecto al *ingroup*, los votantes de izquierda y nacionalistas se ven a sí mismos, catalanes, con un estereotipo más positivo.

TABLA 12

	<i>Variable independiente: VOTO</i>		
	(A)	(B)	(C)
Andaluces	0	21	- 8
Castellanos	24	0	8
Gallegos	- 4	29	34
Vascos	26	50	45
Valencianos	7	- 4	0
Aragoneses	46	36	37
Catalanes	27	48	57
Murcianos	11	26	6
Madrileños	-18	-44	-46
Mallorquines	35	36	36

Voto octubre 82: (A) A.P., U.C.D.

(B) P.S.C./P.S.O.E., P.S.U.C.

(C) E.R.C., C. i U.

Identificación nacional. La influencia de esta variable es comparable a la que ejerce la anterior. A medida que los encuestados acentúan su identificación catalanista, empeora el estereotipo de madrileños, valencianos, andaluces, castellanos y murcianos. Respecto a los restantes grupos regionales, no se aprecia una específica influencia de la variable identificación nacional.

Para finalizar, quiero destacar un hecho que encuentra corroboración en estos últimos datos: las actitudes prejuiciadas/estereotipadas netamente favorables (el propio *ingroup*, vascos, aragoneses y mallorquines) se ven muy levemente influenciadas por las diversas circunstancias que afectan a los encuestados (variables independientes). Algo semejante puede afirmarse en relación a la actitud prejuiciada/estereotipada radicalmente negativa mantenida contra los madrileños, con alguna excepción. En cambio, las imágenes de andaluces, valencianos, castellanos y murcianos sí son afectadas de manera significativa según cuáles sean las circunstancias de los encuestados; éstos se aproximan a los citados grupos desde perspectivas diferentes, a veces congruentes y otras contradictorias entre sí. Los estereotipos/prejuicios favorables son asumidos por los miembros del *ingroup* con más facilidad y acuerdo que los desfavorables; lo mismo que aquellos de los de grupos radical y sistemáticamente *negados*, los madrileños en este caso.

TABLA 13

	Variable independiente: IDENTIFICACION NACIONAL		
	(1)	(2)	(3)
Andaluces	8	8	— 6
Castellanos	14	4	0
Gallegos	32	20	34
Vascos	36	29	57
Valencianos	12	— 2	— 7
Aragoneses	38	38	41
Catalanes	42	56	48
Murcianos	18	6	12
Madrileños	—11	—43	—51
Mallorquines	36	35	41

Identificación nacional: (1) Catalán y español.
(2) Más catalán que español.
(3) Catalán, sin más.

Estereotipos de los «outgroups» (catalanes). Etnografía (14)

Andaluces. 1. Gente simpática, abierta, pero irresponsable (222B64).—Muy salados, cariñosos (224F22).—Gente muy pobres (123934).—Gente un poco nerviosos, de la pelea, se alteran por poca cosa (124220).—Muy embusteros, mentirosos

(14) La etnografía que presento aquí ha sido seleccionada de las respuestas dadas por los encuestados «catalanes» a la pregunta abierta número 69 del cuestionario. Entre paréntesis, al final de cada cita, aparecen seis números-letras consecutivos que identifican al encuestado: sexo, estado civil, edad, profesión, nivel de instrucción y voto octubre 82. La clave para su interpretación la encontrará el lector en el cuestionario (apéndice 6.1).

[«fuleros»] (114922).—Les han matado la idea [de trabajar], latifundios y todo eso; artistas, toreros (126120).—Pobres y desgraciados (224F27).—Tienen mucho palique, mucha labia (223F20).—Gente alegre, juerguista, de cantar (126B67).—Muy fanfarrones, embusteros, les gusta vivir al día (235F2A).—Gente alegre, no demasiado responsables, un poco perezosos (222B67).—Gente generosa, buena gente (126924).—Simpáticos, exagerados (223536).—Pobres e incultos (211832).—Muy simpáticos, de buen corazón; lo que tienen en el corazón lo tienen a la boca (224F2A).—Mucho folklore, más que nada; no son serios (125D57).—Un poco gandules, más bien; les gusta poco el trabajo (224937).—Muy fanfarrones, no se puede confiar en ellos; prometen mucho y después no dan nada (124114).—Abiertos y sinceros (122B68).—Muy zalameros, simpáticos, más cariñosos que nosotros (222932).—Simpáticos, desprendidos; espontáneos, muy espontáneos (223927).—Son alegres, para pasar un rato; una gente que dan la amistad tan rápidamente como la quitan, no son para una amistad larga (12293A).—Fiestas, jolgorio, poco responsables (122C87).—Embusteros, de la juerga, cobrar hoy para mañana no ir a trabajar (126D27).—Gente muy despreocupada y muy charlatanes (211E67).—Son poco trabajadores, pero muy generosos; creo que influye el clima (222547).—Son muy abiertos, pero poco responsables (111446).—Tienen mucho genio, no se aguantan, pero en una necesidad te lo darían todo (224F24).—Muy alborotadores, de líos y peleas (224927).—Muy de la juerga, y bastante despreocupados, viven bastante al día (212B77).—Muy simpáticos, simpatiquísimos, y muy abiertos (224F37).—Exagerados, perezosos (124647).—Irresponsables (11192A).—Más bien con poca cultura y un poco desgraciados (123937).—Mentirosos [«fuleros»], que aparentan más de lo que son (125933).—Gitanos, gandules, incultos (222957).—Muy alegres y muy artistas, y chistosos (213F33).—Gente de bar más que de trabajo (123524).

Castellanos (de Castilla). 2. Persona recta, austera y recta (222B64).—Muy correctos (224F22).—Gente muy chulos (123934).—Serios (125413).—Gente bastante orgullosos (124927).—Muy nobles, sinceros (223F47).—Muy razonables, muy nobles (235F2A).—Carácter cerrado, leales, trabajadores (222B67).—Son de su casa, no se les ve ni de aquí ni de allá [identidad indefinida] (125123).—Mente cuadrada, militares, funcionarios (123937).—Español, bien... (223536).—Inteligentes y amables (211832).—Un poco vagos, no demasiado trabajadores (224F2A).—Muy serios (125D57).—Muy suyo, muy cerrado (124B67).—Bastante bien centrados, españolistas de verdad, sinceramente (125D57).—Muy castellanos, con lo suyo (224937).—Muy varoniles [«ferrenys»]; me gustan mucho, puede que los que más de España (224B67).—Se creían que eran... los que tenían razón, creídos de que poseían la verdad [ref. monjas del colegio] (223F24).—Nobles y trabajadores (224F32).—Amables, muy amables (122B68).—Es más cerrado, más seco, más serio (223927).—Gente seca, pero noble, de pocas palabras (122C87).—Gente que se creen importantes, se creen media España (111427).—Son nobles, son sufridos, después de todo... (126D27).—Más estables en todas sus convicciones (123D73).—Un poco chulos (122B67).—¡Centralistas y basta! (211E67).—Los veo más nobles (222547).—Gente honesta, hospitalarios (112844).—Muy suyos, son muy del «Imperio», muy ellos (212B77).—A veces los veo como hipócritas, puede ser...; ¡desconfía de ellos! (211C7A).—Los veo altivos y egoístas (222B64).—Muy serios, y nobles; creo que el castellano es muy noble (224F37).—Muy chulos (224927).—Los veo serios y distanciados (222F34).—¡Tengo mal concepto de esta gente! (11192A).—Supercreídos, ¡que tienen la lengua que es suya!..., que siempre te quieren enseñar a ti [dar lecciones] (123B67).—Gente cerrada, que se creen superiores, soberbios (111C77).—Ladinos [«murrís»], políticos, que nos engañan (125933).—Los encuentro una gente

muy fanfarrones, y demasiado influenciados por la capital [Madrid] (222B67).— [Tienen un] desprecio hacia las otras regiones (11145A).—Más finos, más señores, como si dijéramos (213F33).—Gente que no les gusta trabajar (123524).

Gallegos. 3. Muy amables, buenos (123934).—Buena gente, trabajadores (124220).—Buena gente, paisaje brumoso (124927).—Más cerrados en ellos mismos (223F47).—Correcaminos, que van dando vueltas por ahí (122927).—Emigrantes, los encontrará en todas partes; minifundio (126120).—Más agarrados, puede que semejantes al catalán; trabajador y muy aventurero (235F2A).—Gente trabajadora, muy trabajadores (222B67).—Buenas personas, pero un poco rencorosos (122524).—Hombre anticuado, no alargan demasiado, ignorantes (125123).—No de mucha confianza (126924).—Un poquillo comediantes, un poco falsos (223536).—Los encuentro simpáticos, agradables, aunque un poco maniáticos; eso de las «meigas», las brujas... (224B67).—Los veo un poco como los andaluces, un poco faltos de cultura (223F24).—Tanto dicen una cosa como la otra, no tienen formalidad (223927).—Muy buena gente (123927).—Son trabajadores, pero también bastante agarrados (12293A).—De mi experiencia, poco de fiar (122C87).—Trabajadores y ahorrativos (126D27).—Los veo muy enamorados de su tierra; cuando pueden, vuelven enseguida (124642).—Son trabajadores, y han emigrado mucho (123520).—Emigrantes, marineros (111446).—Tacaños, desconfiados (112844).—Los veo más extraños, más rarillos (224F24).—Un poco atrasados (225F27).—Como muy tristes, muy... puede que porque han tenido que salir mucho de su casa, muy cerrados... (212B77).—Son buena gente, sencillos (211C7A).—Tranquilos, calmosos (111E77). Normales, no hacer demasiado ruido, no demasiados líos (224927).—¡Tienen cosas raras!, explican lo que no creen, por delante un plan y por detrás otro (124522).—Los veo muy caciques, unas costumbres muy arcaicas, brujas y esas cosas; muy sometidos a ese caciquismo, mucha emigración (222B64).—Un poco falsos (124647).—Pobres de espíritu, temerosos, pero amantes de su familia y de la patria chica (123B67).—Son simpáticos (213F33).—Gente bastante inculta, los encuentro muy incultos y para mí muy atrasados (222B67).—Muy buenas personas, un trozo de pan (11145A).

Vascos. 4. Muy nobles (123934).—Muy diferentes; nos comprendemos mucho con ellos, dicen, pero yo no los comprendo a ellos (124220).—Un poco con la sangre caliente (122927).—Valientes y trabajadores (224F27).—Muy trabajadores, y defienden su idea hasta el final (222B67).—Me caen muy bien, gente luchadora, y que se han encontrado un poco con los mismos problemas que nosotros (222B64).—¡Tienen muy mala leche!, la verdad (122524).—No congeniaban con los otros, ¡para ellos y basta! (126924).—Gente fuerte, diferentes a los otros (211832).—¡Una banda de desgraciados!..., por eso del terrorismo (224F2A).—Los encuentro un poco duros, y bastante intransigentes (125D57).—Gente muy de carácter [«ferms»], ¡de su tierra y basta! (224937).—Muy trabajadores, pero un poco demasiado fanáticos; demasiado comilones, para comer y beber... (224B67).—Muy tercicos [«marrans»]; como los catalanes, aferrados a su idea (222932).—Gente que tiene las cosas muy claras, me parece, y trabajadores (111E66).—Muy cerrado, con mucho genio, carácter muy fuerte [«ferreny»], pero noble (223927).—Muy formales, nobles, gente muy abierta (123927).—Son muy ellos, como los catalanes, muy «baturros» (222937).—Para mí son los mejores en todo, nobles y todo; los mejores de España, junto con los aragoneses (12293A).—Les admiro, me gusta mucho su carácter (122C87).—Gente muy ruda, que les cuesta mucho entender de razones (111427).—Los mejores de España, de mucho carácter [«fermissims»], trabajadores y nobles

(126D27).—También muy trabajadores, ¡y decididos! (224F36).—Es un caso aparte, no sé...; gente emprendedora, trabajadora (211E67).—Son serios, trabajadores, muy semejantes a nosotros (123520).—De apariencia muy fuerte [«ferrenya»], parecen duros de pelar, pero creo que son de corazón muy amplio, grande... (114C77).—Una gente muy sociable entre ellos, pero no con los demás (123D73).—Gente un poco bestia, bruta, pero muy noble (211C7A).—¡Nobles!, ¡valientes! (224F37).—¡Violentos, exaltados! (111E77).—Muy serios, los veo muy arrogantes (224927).—Serios, y muy patriotas de lo vasco (222F34).—Honrados, gente de palabra, da la impresión..., ¿eh? (124647).—Gente más bien noble, de carácter (111C77).—Con la mente clara, y trabajadores (125933).—Muy orgullosos, y se sienten sobre todo vascos (11145A).

Valencianos. 5. Indefinidos [«un tu-tut a la vela»] (222B64).—«Valencià i home de bé no pot ser!» [¡valenciano y hombre de bien no puede ser!], no te fíes demasiado (125413).—Falsos (123934).—Híbridos, ni castellanos ni catalanes (124220).—No nos pueden ver, ¡mala gente!, y en el fondo son catalanes, ¡pero quieren ser moros! (124927).—Un poco envidiosos de Cataluña (224F27).—Muy buena gente, y trabajadores (235F2A).—Muy simpáticos (223F20).—Trabajadores (126B67).—[Gente] muy castiza, animada, les gusta la juerga (222B67).—Similar al catalán, pero un poco embustero [«fulero»] (126924).—Bastante como el catalán: trabajador, honrado..., muy semejante a nuestro pueblo (123937).—De humor, agradables, abiertos, hospitalarios (223536).—«Valencià i home de bé...»; no ligamos demasiado con los valencianos, hay algo... (224F2A).—¡Más falsos que un duro sevillano! (124B67).—No son demasiado serios, gitanillos...; «valencià i home de bé...» (125D57).—Gente muy amable, los encuentro (224937).—Buena gente, y puede que sean los que se parecen más a los catalanes, en el idioma y todo eso (223F24).—Se dejan llevar contra los catalanes, es uno de los fallos grandes que les veo; ¡no deberían dejarse enredar! (111E66).—¡Falso, es falso, tienen muchas caras! (223927).—«Valencià i home de bé...», muy desconfiado, no es abierto, es falso (123927).—Muy castizos, muy simpáticos en la manera de hablar y eso, se hacen con uno enseguida (222937).—¡Falsos!, gente que tienen ese odio contra Cataluña; falsos, hipócritas, no me gustan (126D27).—También los veo trabajadores, por la tierra sobre todo [la huerta]; Valencia va muy bien (224F36).—Valencianos, catalanes y mallorquines, todos somos de la misma familia; pero los valencianos puede que sean más embusteros [«fuleros»] (124642).—Muy simpáticos, trabajadores [«tremrats»], pero no muy nobles (222547).—Que quieren y no pueden, o al revés, que no se acaban de decidir; son medias tintas, ni castellanos ni catalanes (114C77).—Como recelosos, respecto a nosotros por ejemplo, respecto a los catalanes; están como en guardia con nosotros, y además se sienten avasallados (212B77). También como los castellanos, les tengo desconfianza (211C7A).—Un poco hipócritas también los veo, y peseteros tanto como los catalanes (224F37).—¡Tampoco tienen cosas raras éstos!; no son muy serios, por ejemplo, en tratos y cosas así (338124). Puede que un poco mentirosos y falsos (124647).

Aragoneses. 6. Gente noble (123934).—Sencillos, buenos amigos (125413). Gente muy nobles (124220).—¡Tozudos, con la cabeza dura! (124927).—Muy tozudos (223F47).—¡Tozudos, maños! (114922).—Muy buena gente, dicen que son tozudos (126120).—Muy buena gente, campechanos (223F20).—Gente noble (126B67).—¡Tozudos, y alegres! (122764).—Muy nobles, muy trabajadores (235F2A).—Muy de su tierra, tozudos, con mucho genio (222B67).—Alegres, campechanos (122524).—¡Noble, el maño, no hay como ellos! (125123).—Buena gente

(224F2A).—Tozudos como una mula, pero simpáticos (124B67).—Normales, buena gente, me parece que son (125D57).—También muy enamorados de su tierra, los encuentro (224937).—Mucho salero, también salerosos (222932).—Simpáticos, también nobles y muy sinceros (224F32).—Muy nobles, ambos, vascos y aragoneses (12293A).—Nobles, sobre todo; trabajadores (122C87).—Muy arraigados a su tierra (124642).—Los considero bastante trabajadores y, según dicen, tozudos (123520). No les veo un ímpetu, gente de ir tirando, de mantenerse (123D73).—Muy nobles, y gente sincera; me gusta el carácter aragonés (225F27).—Muy patriotas, los encuentro, y muy abiertos, muy de España, ¡muy de cara al «Imperio» también! (212B77). También buena gente, pero a veces encuentro que les falta fuerza de carácter (211C7A).—Muy nobles y sinceros (224F37).—Los veo muy abiertos, muy francos; vas por esos pueblos [de Aragón] y parece que estás en casa (224927).—Me gustan, unos buenos vecinos [Cervera, Segarra].—Muy nobles y bastante sinceros; ¡ahora que muy tozudos también! (222B64).—Honrados y tozudos (124647).—Encuentro que son gente muy abierta, pero un poco hechos a su manera, del «morro fort» [tozudos] (123937).—Nobles, francos, trabajadores (123B67).—Nobles y tozudos, siempre quieren salirse con la suya; ¡cuando dicen una cosa no les contradigas! (125933).

Catalanes. 7. Trabajadores (136114).—De ir a lo suyo también (224F22).—Muy nobles (123934).—Hay de todo; no hacen favores si no es por el interés (125413).—No somos muy abiertos (124927).—Gente muy noble, generosos, pero al mismo tiempo recelosos (223F47).—Somos un poco de nuestra casa (122927).—Demasiado individualistas, para nosotros, de la Virgen del Puño (114922).—Quieren emanciparse, no querer tener amos ni mozos (126120).—Trabajadores, individualistas (126B67).—Somos individualistas, pero al mismo tiempo solidarios, lo sabemos ser (122764).—Puede que a veces un poco creídos, por ser catalanes (235F2A).—Aquí somos muy cerrados, no somos simpáticos, pero somos sinceros y enteros (223536).—Honrados; trabajadores y honrados (224F2A).—Los más abiertos, para mí; un carácter muy, muy abierto (124B67).—Bien centrados y serios, de palabra, para los tratos por ejemplo (125D57).—Demasiado enamorados de nosotros mismos, orgullosos, creídos; ¡si no fuese por Cataluña!, los catalanes no me gustarían, secos [«eixuts»] (224B67).—Estos, como he conocido muchos, hay de todas clases, buenos y malos (124114).—Somos cerrados más bien, trabajadores, organizados (224F32).—Se preocupan por su tierra, y por el progreso de su tierra (111E66).—¡Estamos hechos a nuestra manera! (223927).—Tenemos el carácter seco, pero también gente noble, el catalán; gente buena y noble (123927).—Trabajadores [«trem-pats»], sinceros; si hacen la amistad la hacen [de verdad]; no somos falsos los catalanes (222937).—Cuesta mucho hacer una amistad, pero cuando la haces es de las buenas; muy trabajador, pero muy pesetero también (12293A).—Quizá poco comunicativos, un poco fríos (122C87).—Somos un poco egoístas, individualistas, sentimentales; individualistas como pueblo (126D27).—En general, es hombre trabajador, serio...; no somos de pandereta y eso; trabajador, el trabajo es lo suyo (114C77). Gente trabajadora, pero muy orgullosa de lo suyo, aunque tenga poca importancia (111446).—Se intentan superar en todos los ambientes y caminos (123D73).—Un poco egoístas, un poco agarrados; que no les gusta el ruido, no quieren ruido, ni de mucha guerra; buscan más ruido los otros (224F24).—Gente que vamos de caras al trabajo y no nos distraemos con tonterías, y gente hospitalaria también somos los catalanes (212B77).—Trabajadores, buena gente, pero a veces puede que miremos más la economía [el dinero] que los sentimientos (211C7A).—Muy serios, un poco cerrados, pero que puedes confiar mucho en ellos (224F37).—¡Hay de todo!; son del puño, estrechos, que vaya bien yo y los demás que se fastidien (124522).—Los

veo responsables y más bien serios (222F34).—Son más bien adustos, secos, trabajadores (124647).—«Seny», serios, familiares, trabajadores (123B67).—Muy nuestros también, ¿eh?; aburridos, no somos alegres, abiertos; trabajadores, eso sí, «as-senyats», trabajadores y «avaros» (125933).—Trabajadores, leales, pero con poco espíritu, con poca sangre, comparados con los vascos; es el único defecto grande que tenemos (222957).

Murcianos. 8. Muy generosos, abiertos (224F22).—Gente pobre (123934).—Semejante al andaluz (124220).—Muy trabajadores (225827).—Gente muy trabajadora, pero pobre (126120).—Muy semejante al andaluz, pero que deben ganarse un poco mejor la vida (224F27).—Amigos de disputas, de sacar la navaja (126B67).—Más o menos como los valencianos (222B67).—Agradables, buena gente (122524).—Muy abiertos y muy simpáticos (211832).—Les tengo simpatía, son muy buena gente (124B67).—No me gustan demasiado, unos tíos que se enfadan rápidamente, de mala reputación (124114).—Bastante mal [los veo], persona floja, que vive y basta, no tienen ambición (223927).—También muy buena gente, en el trabajo (123927).—Gente de huerta y de cuchillos (111427).—Tipo valenciano, gente un poco embustera [«fuleros»] (126D27).—Muchos pimientos, de la huerta (122B67).—Puede que se parecerían más a los andaluces, ¿no? (124642).—Todo lo contrario de los catalanes, igual que lo que habíamos dicho de los andaluces; un poco de pereza [vagos] (114C77).—Igual que los valencianos, muy ligado Valencia y Murcia (123D73).—Son lugares donde falta cultura (225F27).—También muy así, despreocupados; son muy semejantes a los andaluces (212B77).—Los considero un tipo entre andaluz y castellano; alegres y eso, pero me producen desconfianza, no me gustan mucho (211C7A).—Muy abiertos, muy agradables en el trato (224927).—Una gente trabajadora, los que han venido aquí; un poco como los andaluces, pero sin tanta alegría y eso (222B64).—Que son... me parece que un poco gitanos, pero deben ser espabilados (213F33).

Madriileños. 9. Chulos (123934).—Chulos, se creen superiores (125413).—Fanfarrones, pero simpáticos también (124220).—Gente que se creen los más inteligentes y los mejores (124927).—Amables, pero muy centralistas; ¡no les toques Madrid! (223F47).—Muy chulos, pero son serviciales, eso sí; prefiero el madrileño al «barceloní» (114922).—Muy presumidos (223F20).—Igual que los castellanos, soberbios, creídos (122764).—Creídos, mucho vivir al día y aparentar; un tipo de andaluz, pero más refinado, con más cultura (235F2A).—Gente maja, pero... viven de una manera superficial las cosas, aunque puede que no lo sean [superficiales] (222B64).—Autoritarios, soberbios, con sentido de superioridad [asimilación a los castellanos, o a la inversa] (123937).—Castizos (223536).—Muy castizos, viven muy al día (224F2A).—Un poco folklóricos, con el chotis, chulillos (125D57).—Muy madrileños, muy españoles, ¡ellos y basta! (224937).—Me gustan, a ratos; por toda la chulería que tienen me gustan, pero no para vivir con ellos (224B67).—¡Me parece que son el colmo de los castellanos! [los aspectos negativos de los castellanos elevados a la enésima potencia] (223F24).—Chulos perdidos, ¡no se aguantan más de chulos! (222932).—Muy simpáticos, majos; gandules, eso sí (122B68).—Son muy abiertos, muy zalameros [«falaguers»], y puede que un poco falsos, esa zalamería misma... [es sospechosa] (224F32).—Funcionarios de toda la vida, ¡todo el mundo es funcionario de toda la vida! (111E66).—Muy fanfarrones, muy pagados de sí mismos; puede que sea el mismo caso que los de Barcelona (223927).—Acostumbrados a mandar, creen ser el Rey Sol, se creen la panacea de todo (126D27).—Viven sin doblar la espalda con eso de las oficinas; si no fuese las oficinas, ¡no sé si podrían

vivir mucho! (224F36).—Castizos, alegres, y un poco fanfarrones (124642).—También muy charlatanes [como los castellanos], ¡de hablar para quedar bien todo lo que quieras! (114C77).—Muy centralistas, todo lo que no es Madrid ya no vale (111446). Muy majos, abiertos, y nobles también; amables, hospitalarios; me caen muy bien (112844).—Unos enchufados, viven de los demás; se dan categoría y empaque, un poco chulos (225F27).—Chulos y presumidos; si los encuentras por la carretera, ¡Dios me ampare si les haces alguna cosa! (224927).—Los encuentro muy altivos y creídos, que se han creído la capital del reino; un poco como Barcelona, el centralismo (222B64).—Ladinos [«murrís»] y cameladores, chulos (125933).—Gente la más hipócrita y egoísta, dominantes, ¿eh? (222B67).—Muy finos, que son señores [misma definición que para los castellanos] (213F33).

Mallorquines. 10. Muy amables (123934).—Sencillos, de buen tratar, simpáticos (125413).—Buena gente, alegre, una tierra muy bonita (124927).—Muy buena gente (122927).—¡No son demasiado de fiar! (114922).—Turismo, trabajan para el extranjero (126120).—Van poco a poco, pero saben trabajar como el catalán (224F27).—Muy simpáticos, buena gente (223F20).—Carácter dulce, apacibles (126B67).—Cerrados, pero amistosos (122764).—Buena gente, trabajadores (235F2A).—Bastante cariñosos, dulces (222B67).—Bastante negociantes y comerciantes; buenos comerciantes, llevan bien las cosas (125D57).—Me parece que han de ser hospitalarios, pacientes (224B67).—Gente amable y simpática (124114).—Muy semejantes a nosotros los catalanes (222932).—Muy calmosos, pero también son abiertos (224F32).—No tienen carácter, una persona que no... (223927).—Gente muy agradable, muy maja, muy calmosos (122C87).—Buena gente, de calma; no se dan un mal rato, viven bien (126D27).—Trabajadores, de cara al turismo, les gusta trabajar (224F36).—Yo diría que son como los catalanes, también muy enamorados de su tierra (124642).—Son calmosos, tranquilos (123520).—Son buena gente, pero lo que decíamos de los andaluces, murcianos..., la pereza y todo eso; me parece que no son tan trabajadores como los catalanes (114C77).—Muy cerrados en su isla (111446).—Muy cerrados y lunáticos, eso debe ser las islas que... [influencia] (112844).—Una gente muy calmosa y muy suyos, la isla de la calma (225F27).—Muy tranquilos, los de las islas son muy tranquilos y también muy hospitalarios (212B77).—No conozco, pero tengo entendido que un poco extraños, que no te puedes fiar demasiado de ellos (222B64).—He estado allí bastantes veces, y considero que son gente muy falsos (123937).—Son gente reposados, respiran paz (125933).—Un carácter muy... no me gustan los mallorquines, son falsos, no puedes tener confianza (11145A).

Los catalanes vistos por los «castellanos» (inmigrantes). 11. Muy responsables, pero poco sociables y secos de carácter (211E52).—Rectos, amantes de sus cosas, pero agarrados, en el sentido de que no tiran el dinero (123534).—Muy suyos y trabajadores (222825).—Cerrados (223F20).—Buena gente (125414).—Ahorrativos, trabajadores (125A22).—Bien, buenos para nosotros (224814).—Serios, buenas personas (225824).—La flor y nata del país (12593A).—Serios (221B64).—Gente que mira por lo suyo, y lo veo bien (111424).—Muy educados, casi mejor que los castellanos [*sic*] (211824).—Los hay buenos y los hay malos (21182B).—Son muy cerrados, en general (223814).—Muy seguros de ellos mismos, lo son, pero se lo dan a valer más (21182B).—Difícil hasta poder confiarse con ellos, después fabulosos; hasta conseguir eso te dejan de lado (122424).—Hay de todo, que se portan bien y mal, y otros que te consideran inferior a ellos (222F24).—Bien, reservados; lo que tienen en una mano no lo sabe la otra (225F12).—Muy trabajadores y muy tacaños;

no se ve que lo tengan, el dinero (122534).—Muy suyos, trabajadores, pero muy suyos...; te tratan bien, pero cuando les conoces bien (123414).—¡Los mejores!; buena gente, cumplidores si tú cumples (113527).—Normal, hay de todo; he conocido que son gente buena, con otros...; no son malos, pero hay una distancia con los castellanos (222F24).—Bien, los más adelantados, mejor que ninguno (122524). Trabajadores y bastante centrados (122424).—Un carácter más retenido, y un poco procurando mucho por el mañana (124534).—Un poco cerrados, de momento; cuesta mucho hacer una amistad, les cuesta dar la amistad (223F22).—Trabajadores e interesados (124952).—Buenos, pero un poco cerrados, más egoísta y agarrado...; ¡más yo! (224824).—¡Serios!, pero si cogen confianza con uno son buenos amigos, pero no se hacen tan pronto amigos como los andaluces (125A22).—Los veo honrados, trabajadores, serios...; pero si puede ser un poco independientes, distantes (224424).—Cerrados, les cuesta dar confianza, pero cuando te la dan son sinceros (222F24).—Muy trabajadores, muy responsables, pero también se creen un poco superiores (223B67).—Laboriosos e inteligentes (125A2A).—Un poco suyos, sienten mucho lo suyo...; ante todo son catalanes, no como otras regiones que les da igual (125A27).—Los encuentro muy buenas personas, ¡pero más agarraos que un chotis!; van por la peseta (222424).—Tacaños y desconfiados (111424).—Gente muy calculadora, fríos y materialistas (111524).—¡Son cerrados del todo!, ¡pero quiero decir que entre ellos se entienden! (122436).—Negociantes o comerciantes (12394A).

La selección de valoraciones estereotipadas sobre cada uno de los diez grupos regionales nos ofrece una visión caleidoscópica, con luces y sombras, matices semánticos a veces congruentes y otras veces contradictorios, sobre cómo los catalanes se perciben a sí mismos y perciben a los *outgroups* regionales. La consistencia de los contenidos de los estereotipos articulados por cada informante no es total; sin embargo, observamos que se repite un conjunto coherente de conceptos que forman el meollo de cada estereotipo grupal.

Las respuestas de los entrevistados (forzadas por el entrevistador de manera un tanto artificial) constituyen aproximaciones tentativas que dibujan una imagen a veces de contornos borrosos, otras veces nítidos, y que expresa mejor o peor la percepción generalizada entre los miembros del grupo estereotipante.

Mi hipótesis sobre este tema es que las actitudes estereotipadas sostenidas por una proporción importante y significativa de sujetos del *ingroup* suelen reflejar aspectos importantes del sistema de valores de ese grupo, realizados en el contraste con los rasgos más visibles y sobresalientes del sistema de valores del *outgroup* estereotipado. En el proceso, el *ingroup* define y afianza las fronteras que le separan de los *outgroups*, perfila su propio sistema de valores y lo usa como instrumento o medio eficaz para *dibujar* contornos étnicos.

Por otra parte, los estereotipos desfavorables suelen señalar la existencia de conflictos, tensiones y rivalidades latentes o patentes entre los grupos que mutuamente se desprestigian; competencia por unos recursos políticos y económicos limitados, dentro del marco estructural que los engloba a todos. De manera que el análisis de los estereotipos puede ser también una buena guía para profundizar en el conocimiento de las relaciones intergrupales.

El estereotipo es, ciertamente, una caricatura del grupo rival, una simplificación burda de las circunstancias que rodean al mismo. Lo cual puede convertirse en algo pernicioso al predeterminar una conducta hostil o reticente frente a los miembros de ese grupo. En cualquier caso, los estereotipos separan a los grupos e individuos, barreras a veces imperceptibles pero difíciles de derribar o superar; impiden u obs-

taculizan seriamente la posibilidad de valorar *imparcialmente* la complejidad de circunstancias que dan razón de ciertas conductas individuales o grupales ajenas.

Sin embargo, es cierto también que los estereotipos cumplen una función de economía cognitiva. El individuo encuentra en el conjunto de estereotipos construidos por el grupo al que pertenece una *información* elaborada que, si bien es básicamente falsa o al menos endeble, le sirve para entender algo (o creer que lo entiende) de la enorme complejidad del entorno social. Le permite percibir un orden en ese entorno y arrojar cierta luz sobre su relativa opacidad (15).

Pero vuelvo a la perspectiva principal que guía este trabajo, analizar qué es lo que los estereotipos sostenidos por los catalanes respecto a ese conjunto de *outgroups* regionales denotan de su interrelación con ellos, e indirectamente de sí mismos.

* * *

Como ya puse de relieve anteriormente, los ANDALUCES son percibidos por los catalanes como su verdadera contraimagen, en las antípodas de su propia manera de ser, ver y valorar las cosas (16). Sus sistemas de valores contrastan vivamente; esto es lo que explica, sin duda, el fuerte prejuicio desfavorable apuntado en los datos del escalafón: los andaluces son colocados casi siempre en el extremo opuesto de la escala, a la máxima distancia del *ingroup*. Sin embargo, este contraste en sus respectivos sistemas de valores no parece ir acompañado o provocar unas relaciones especialmente tensas y conflictivas, tal como ocurre, por ejemplo, con el caso de los madrileños. Esta última observación viene avalada por el hecho de que en la pregunta abierta (estereotipos) las valoraciones benévolas predominan, a pesar de todo, sobre las adversas (28,2 y 27,1 por 100, respectivamente), en el contexto más abierto y relajado de una pregunta abierta.

Las cuatro citas tomadas de conversaciones grabadas que ofrezco a continuación ilustran el argumento.

«[Los andaluces son] ¡al contrario que el catalán!, trabajan para vivir, lo mínimo. Son poco trabajadores y muy dados a la diversión, ¡muy contrario al catalán!»

(Baix Empordà, 18-22, Vs, N.)

«Buena gente..., un poco "fatxendas"... [fanfarrones]; "tengo un cor-tijo allá, y tengo..."; pero no son mala gente, son un poco faroleros.»

(Garrotxa, grupo de jóvenes, H-G.)

«Irreflexivos, alegres; abiertos pero irreflexivos. No piensan nunca en lo que harán mañana, y no tendrán nunca ni cinco, ¡ni serán nunca nada!»

(Gironès, 25, Vs, K.)

(15) Una discusión más extensa sobre la significación y funciones-disfunciones de los estereotipos puede encontrarse en el libro de J. L. SANGRADOR, *Estereotipos de las nacionalidades y regiones de España*, C.I.S., Madrid, 1981. En este libro se analizan los datos obtenidos mediante la aplicación de un cuestionario a una muestra de estudiantes universitarios con diversos orígenes regionales.

(16) J. L. SANGRADOR (1981) llega a una conclusión semejante. Por otra parte, de sus datos parece desprenderse que el «distanciamiento» es mutuo, sentido desde una y otra parte: «Andaluces y catalanes obtuvieron unas mutuas similitudes muy bajas, dando a entender que ambos perciben una gran distancia entre sus respectivos modos de ser, distancia superior a la existente entre los demás grupos» (*op. cit.*, pág. 248).

«Gente muy alegre, ¡un poco gandules por eso! Pero son una gente que parece que saben vivir, no son egoístas como nosotros.»

(Alt Empordà, grupo de media edad, A-D.)

Tanto en lo que toca a las *virtudes* como en lo que se refiere a los defectos que les son atribuidos, los andaluces son percibidos como el contrapunto de la manera de ser-actuar de los catalanes.

La selección de conceptos habitualmente aplicados a los andaluces esbozan un cuadro consistente del estereotipo que se les atribuye, e indirectamente realzan rasgos importantes del sistema de valores catalán. Los andaluces son: fanfarrones, jerguistas, perezosos, viven al día, no procuran por el mañana, gente más de bar que de trabajo, despreocupados, charlatanes, gitanos, gandules, alborotadores, ruidosos, de riñas y peleas, exagerados, «fuleros», mentirosos, irresponsables. En cambio, se les reconoce también como buena gente, simpáticos, alegres, abiertos, generosos, sinceros, espontáneos, desprendidos, salerosos; *virtudes* que, en el fondo, desde la perspectiva catalana, son bastante intrascendentes. En las evaluaciones clasificadas como «neutras» aparecen una serie de tópicos manidos, o hechos *objetivos* más o menos relevantes: artistas, toreros, latifundios, gente pobre, con poca cultura.

El concepto CASTELLANOS resulta un tanto equívoco en el contexto regional. Por una parte, el término se aplica a todos los castellano-hablantes instalados en Cataluña, con independencia de su región de origen; castellano es, por otra parte, todo aquel que no es catalán dentro de España (con algún matiz en ciertos casos). Más aún, castellano es asimilado en no pocas ocasiones al Gobierno y la Administración central, a Madrid. De manera que en las evaluaciones de los encuestados aparecen referencias heterogéneas, un estereotipo globalmente poco consistente. Los datos de la tabla 9 avalan esta afirmación: un 25,8 por 100 no contestan la pregunta; de los que la contestan, un 50,9 por 100 da respuestas neutras/ambiguas y un 10,1 por 100 confusas.

«[Castellanos=] ¡Madrid!, ¡todo eso nos parece Madrid!..., ¡y todo lo que hace olor de madrileño va en contra nuestra! Cuando dices Castilla piensas madrileño, y ya pones un reparo, una desconfianza, porque esperas... ¡el garrote!»

(Garrotxa, grupo de jóvenes, G-H.)

Un número importante de encuestados describen en sus respuestas estereotipadas una imagen de los castellanos que parece recordar las palabras del rey Jaime I refiriéndose a sus rivales del reino de Castilla, o las primeras estrofas del himno *Els Segadors*: «endarrera aquesta gent, tant ufana i tant superba!». Los castellanos son cerrados, altivos, soberbios, hipócritas, fanfarrones, «ladinos», etc. Y también algunos de los términos usados en evaluaciones neutras: militares, funcionarios, español, etcétera.

En otros calificativos parece mezclarse la imagen de los emigrantes castellano-hablantes y la de los madrileños: chulos, creídos, centralistas, vagos. Finalmente, los siguientes términos, algunos de ellos favorables y otros desfavorables, quizá derivan más del estereotipo específico del castellano de Castilla: secos, muy suyos, distanciados, «señores», de pocas palabras, rectos, austeros, nobles, serios, bien centrados.

Respecto a los castellanos, los catalanes marcan una distancia, como una barrera de contornos nebulosos pero sólidos. Una larga historia de confrontación con los castellanos y lo castellano, que casi siempre se saldó con derrota para los catalanes,

así como hechos más recientes vividos por los encuestados o sus familias, parecen haber dejado una honda huella en su mente.

Los GALLEGOS son percibidos con simpatía en muchos casos, una actitud que parece más bien paternalista y condescendiente, quizá como si se tratase de un hermano menor. No existe motivo especial de querrela, nada que cause tensión o tirantez en sus relaciones, o un contraste vivo en sus respectivos modos de vida y manera de ser; al contrario, su situación, juzgada no muy boyante, parece despertar una cierta solidaridad compasiva.

Los gallegos son buena gente, cariñosos, tranquilos, calmosos, pobres de espíritu. Algunos de los rasgos destacados por los encuestados coinciden con el estereotipo de los catalanes, lo que es a veces destacado explícitamente: trabajadores, ahorrativos, amantes de su familia, de su patria chica, enamorados de su tierra. El estereotipo desfavorable gira en torno a los siguientes conceptos: agarrados, cerrados, rencorosos, falsos, supersticiosos, tacaños, desconfiados, ignorantes.

«Incultura, creen mucho en cosas de magia, brujas y todo eso...»
(Garrotxa, 18-19, Ms, N.)

«Muy "pallussos", de buena fe, de buen corazón; [pero] gente aún muy atrasada, con muchos años de retraso.»
(Alt Empordà, grupo de gente de mediana edad, A-D.)

En las evaluaciones neutras aparecen tópicos bien conocidos, hechos *objetivos* o presentados como tales: emigrantes, marineros, caciquismo, minifundio, atrasados, poca cultura, «extraños», etc. El estereotipo de los gallegos no es de los más consistentes y nítidos: un 22,4 por 100 de los encuestados no encuentra nada que decir sobre ellos; de los que contestan, el 48,7 por 100 lo hace con evaluaciones neutras/ambiguas. Un país y una gente alejados de la realidad catalana, pero por los que se manifiesta una cierta solidaridad romántica, por tratarse de un pueblo o nacionalidad periférica igualmente *víctima* del centralismo español/madrileño.

En relación a los VASCOS aparece más explícitamente ese sentimiento de solidaridad «allende las fronteras». La simpatía se convierte en abierta admiración y elogio, pues se les juzga capaces de defender sus derechos de una manera firme y valiente, que los catalanes a veces desearían para sí. Muchos de los encuestados descubren paralelismos en la manera de ser de los vascos con la propia, así como en las circunstancias históricas que les ha tocado vivir.

«Son serios, trabajadores, muy semejantes a nosotros» (123520). «Afe-rrados a su idea, como los catalanes» (222932). «Se han encontrado un poco con los mismos problemas que nosotros» (222B64).

«Como trabajadores y con el mismo pensar [que nosotros]; cuando hablamos de otra región, la primera que pasa adelante es el País Vasco.../... Nos sentimos identificados porque admiramos su lucha, su fuerza de voluntad.»

(Garrotxa, grupo de jóvenes, G-H.)

«Les admiramos, al menos yo les admiro; gente de palabra, trabajado-res; una gente como nosotros, que mira por el mañana.»
(Alt Empordà, grupo de gente de media edad, A-D.)

«[Tengo simpatía] a los vascos, todo el Norte, porque han sido tan pisoteados como nosotros.»

(Berguedà, grupo de gente media-avanzada edad, D-E-G.)

En los vascos no son pocos los catalanes que ven superadas sus frustraciones y flaquezas políticas. Sobre ellos proyectan no sólo su admiración, sino también conceptos dominantes de su sistema de valores.

«Muy trabajadores, muy buena gente; les puedes tener bastante confianza; gente trabajadora y formal, mentalidad totalmente diferente al resto de España.»

(Garrotxa, grupo de jóvenes, G-H.)

Los vascos son nobles, valientes, trabajadores, luchadores, de carácter («ferms»), formales, de palabra, emprendedores, decididos, serios, con la mente y las ideas claras. Pero algunos encuestados también manifiestan opiniones negativas, haciendo hincapié en lo que contrasta con el carácter catalán.

«No me gustan los vascos... [ref. a E.T.A.]; es una cosa aislada, aparte; lo hacen todo más a empellones.»

(Baix Empordà, 18-22, Vs, N.)

Son gente ruda, arrogante, orgullosos, comilones, brutos, violentos, de sangre caliente, intransigentes, fanáticos, tercos, terrorismo. Más allá de la solidaridad política, romántica, con un pueblo al que se percibe luchando por las mismas cosas que Cataluña anhela conseguir, afloran también consideraciones que aluden a las grandes diferencias que los separan, por sus respectivas maneras de ser. Los vascos son fuertes, brutos, duros, otra raza, muy diferentes, muy ellos, etc. Un significativo 7,8 por 100 manifiesta una opinión desfavorable sobre los vascos.

Los VALENCIANOS suscitan entre los encuestados reacciones contradictorias, reflejo del equívoco que domina sus relaciones. Comparten la lengua, comparten buena parte de su historia; sin embargo, el presente está impregnado de mutua hostilidad y animadversión: son envidiosos de Cataluña, recelosos, tienen ese odio contra Cataluña.

Frente a quienes en Cataluña afirman que el valenciano no es sino un dialecto del catalán, y defienden el concepto «Països Catalans» como comunidad de todas las tierras y gentes de habla catalana, los valencianos niegan esa catalanidad y afirman su identidad diferenciada, tachando a los catalanes de «imperialistas». Lo cual es interpretado por los catalanes como actitud inamistosa, hostil o, en todo caso, incomprendible; causa de confusión por provenir de quienes son *hermanos* de lengua, historia y cultura. De manera que son calificados de medias tintas, indefinidos, híbridos, ni catalanes ni castellanos, son catalanes pero quieren ser moros, etc.

El más generalizado estereotipo desfavorable gira en torno al dicho, tan conocido, «valencià i home de bé no pot ésser», o el otro que dice «un valencià si no te la farà avui, te la farà demà». Los valencianos son falsos, embusteros, *fuleros*, gitanos (en tratos), de poca confianza (en tratos), hipócritas, peseteros.

«No tendría confianza con ninguno, [son] muy gitanos..., una gente muy falsa, no podría tener ninguna confianza con ningún valenciano.»

(Garrotxa, grupo de jóvenes, G-H.)

«Valencià i home de bé...»; valencianos y murcianos, de cara a los negocios, ¡que los haga otro!»

(Gironès, 48, Vc, F.)

«¡No los puedo tragar!, ¡catalanes renegados!; yo al valenciano y al andorrano, aunque hablen el catalán, no los puedo tragar; son gitanos, ¡ni un maldito trato con un valenciano!»

(Berguedà, 45, Vc, F.)

En las valoraciones positivas se destacan los siguientes rasgos: trabajadores, abiertos, hospitalarios, buena gente, amables, castizos, muy simpáticos. Y aparecen conocidos tópicos: de la huerta, una huerta muy bien trabajada, les gusta la juerga, las fiestas.

Las opiniones sobre los valencianos están divididas, un 24,6 por 100 hace de ellos una evaluación favorable y un 26,7 por 100 desfavorable.

Así como las relaciones de vecindad y la hermandad de lengua no parecen sino agriar la querrela entre valencianos y catalanes, en el caso de los ARAGONESES nos encontramos con una relación de vecindad, al parecer, libre de tensiones. El de los aragoneses es un estereotipo básicamente favorable (45,6 por 100). Reciben, además, el porcentaje más bajo de evaluaciones negativas después del propio *ingroup* (6,1 por 100).

En las evaluaciones favorables, los encuestados manejan los siguientes conceptos: nobles, buena gente, campechanos, sinceros, alegres, salerosos, simpáticos, abiertos, trabajadores, francos, honrados. En las evaluaciones neutras/negativas (según el contexto) aparecen: tozudos (repetido insistentemente), «maños», patriotas (de lo español), baturros, brutos, les falta fuerza de carácter.

En su AUTOESTEREOTIPO, los encuestados perfilan rasgos ideales de su sistema de valores, las *virtudes* más estimadas en el contexto regional. Por lo demás, algunos de los *vicios* que les son atribuidos desde fuera aparecen sutilmente transformados en *virtudes* (por ejemplo, agarrados, tacaños=ahorrativos). Se otorgan el más alto porcentaje de evaluaciones positivas, 53,8 por 100, y el más bajo de negativas, 4,2 por 100.

Nosotros los catalanes somos: trabajadores, responsables, serios, nobles, de palabra, centrados, emprendedores, abiertos, íntegros, fieles en la amistad, ahorrativos, sinceros, honrados, organizados, preocupados por nuestra tierra, «assenyats» (tenemos «seny»), hospitalarios, *familiars*, no nos gusta el ruido... Algunos encuestados reconocen, no obstante, ciertos defectos: interesados, creídos («enamorados de nosotros mismos»), orgullosos, individualistas, agarrados, egoístas, secos («eixuts»), a veces ponemos el dinero por delante de los sentimientos.

Es un cuadro más complejo, en el que se dibuja un ideal de conducta, expectativas básicas sobre lo que es apropiado e inapropiado, de positivo valor moral o secundario.

El estereotipo de los MURCIANOS es el menos definido de los analizados aquí. Un 52,4 por 100 de los encuestados no sabe qué decir sobre ellos; de los que contestan diciendo algo, un 35,0 por 100 lo hacen neutra/ambiguamente, y el 28,6 por 100 incoherente o confusamente. En algunas evaluaciones el «murciano» aparece asimilado al «charnego»: amigos de disputas, gente de mala reputación, de sacar las navajas, se enfadan por nada, perezosos, vagos, despreocupados, desconfiados, gitanos, sin ambición. Es la imagen estereotipada que, sin duda, se formó en los años

treinta, cuando se asentaron en Cataluña numerosos emigrantes procedentes de los sectores más desposeídos y desheredados de la región. Por otra parte, algunas acciones a ellos atribuidas durante los primeros meses de la guerra civil les han dado una *fama*, y vuelo al estereotipo creado sobre su carácter.

«Un carácter un poco más violento, los tienen por gente revolucionaria.»
(Garrotxa, grupo de jóvenes, G-H.)

En lo positivo, rebatiendo algunas aseveraciones anteriores, se les considera trabajadores, abiertos, simpáticos, buena gente, agradables en el trato. El estereotipo del murciano no está bien consolidado; presenta contornos ambiguos, contradictorios. A veces son asimilados a los valencianos: es la continuación de Valencia, también tienen la huerta, etc. Pero más a menudo son comparados con las gentes del Sur, con los andaluces.

En las evaluaciones estereotipadas de los MADRILEÑOS cristaliza la realidad de una fuerte hostilidad y animadversión. Es la tensión estructural que caracteriza la relación entre el centro y la periferia; la competición por los generales recursos políticos, económicos, de prestigio, dentro del ámbito que incluye estereotipantes y estereotipados. La fuerte rivalidad/antagonismo entre las ciudades de Barcelona y Madrid, más intensa por ser entre iguales, impregna la imagen que el resto de los habitantes de la región catalana tienen de los madrileños. Por supuesto, se alinean con la primera, su capital, para ir contra la segunda.

«Siempre nos han exprimido, al estar el Gobierno en Madrid.»
(Garrotxa, familia, B.)

«Ellos nos ven muy mal a nosotros, y por eso nosotros a ellos también. Y no entienden ni a los vascos ni a Cataluña; los de Madrid nos tienen envidia a nosotros..., les revienta que hablemos el catalán.»
(Garrotxa, grupo de jóvenes, G-H.)

«Es que los de Madrid son unos chulos; todas las cosas desagradables de la vida, digamos, todas vienen de Madrid, impuestos, pagos... Bueno, ahora nos vendrán de la Generalitat, ahora vendrán todos los "pagos" de Barcelona...»
(Segarra, grupo de mujeres mediana edad, B-O.)

Esta situación de mutua animadversión parece tener antecedentes históricos muy arraigados, no es algo completamente nuevo.

«Los catalanes y los madrileños no nos entendíamos mucho [durante la "mili" del informante, hacia 1919]. Nos decían "los bolcheviques", los extraños, los perros..., ¡catalanes tenían que ser! Por eso te digo que allá no nos querían mucho...»

(Alt Empordà, 80, Vv, A-D.)

Los madrileños cosechan, con gran diferencia sobre el resto, el más alto porcentaje de evaluaciones negativas, 48,6 por 100, y el más bajo de positivas, 8,8 por 100. En las predominantes evaluaciones negativas de los encuestados se manipulan los siguientes conceptos: chulos (repetido insistentemente), se creen superiores, centralis-

tas, fanfarrones, soberbios, creídos, altivos, mucho vivir al día y aparentar, poco trabajadores, charlatanes, hipócritas, autoritarios, egoístas, dominantes, «murrís», cameladores. Y en las neutras: mucho funcionario y mucha oficina, el enchufe, folklóricos, castizos, el chotis, zalameros; y aquellas expresiones que hacen referencia a su afirmación como tales: muy madrileños, muy españoles, ¡es la capital del reino! También se les reconocen algunas cosas favorables: amables, hospitalarios, simpáticos, abiertos, castizos, alegres.

Por principio, la intensa rivalidad y la hostilidad sentida permean de negatividad el estereotipo de los madrileños; son negados sistemática y radicalmente.

A los MALLORQUINES, de manera semejante a los gallegos, se les mira con cierta condescendencia. Son hermanos de lengua y cultura, y no parece existir nada que distorsione sus relaciones, como en el caso de los valencianos. Su estereotipo, si bien poco definido en un porcentaje importante de casos, es netamente favorable cuando el encuestado cree tener una idea clara sobre ellos.

Los mallorquines son buena gente, hospitalarios, amables, sencillos, cariñosos, dulces, apacibles, reposados, enamorados de su tierra. En lo negativo no son de fiar, falsos, no tan trabajadores (como los catalanes), perezosos, calmosos, no tienen carácter. Y algunas constataciones obvias, neutras: mucho turismo, encerrados en su isla, negociantes, comerciantes. Algunos encuestados hacen referencia a las semejanzas de carácter y manera de ser de los mallorquines con los catalanes.

Un 32,7 por 100 de los encuestados no sabe qué decir sobre los mallorquines, son desconocidos para ellos, y en un 15,7 por 100 responden con frases confusas, incoherentes.

Como he puesto de relieve anteriormente, los «castellanos» (castellano-hablantes establecidos en Cataluña) tienen una opinión e imagen favorable de los catalanes. Un 40,4 por 100 de las evaluaciones son propicias, y sólo el 4,4 por 100 desfavorables. No pueden ir en contra de la gente y el país que les ha acogido; ¡aquí llegaron privados de lo más esencial y han podido labrarse un porvenir!, razonan muchos.

En lo positivo, las aseveraciones de los «castellanos» concuerdan bastante con lo que los catalanes afirman de sí mismos: trabajadores, ahorrativos, serios, responsables, laboriosos, sinceros en la amistad, procuran por el mañana, muy educados, inteligentes, los más adelantados (de España), etc.

En lo negativo hacen referencia a cuestiones que también los propios catalanes reconocen como puntos débiles o defectos de sí mismos, pero sin intentar ahora justificarlo o adornarlo: cerrados, tacaños, desconfiados, interesados, calculadores, materialistas, comerciantes, poco sociables, «muy suyos», se consideran inferior, se creen superiores. Las evaluaciones neutras denotan la distancia étnica que separa a «castellanos» de catalanes: reservados, independientes, distantes, hay una distancia con los castellanos, negociantes, comerciantes, carácter retenido, les cuesta dar confianza.

4.3.3. Conclusión

En verdad los estereotipos son básicamente simplificaciones burdas y prejuiciadas que se esgrimen contra un grupo rival o simplemente *diferente* al propio. Tal como ha sido definido por otros autores, el estereotipo es «una creencia simple, inadecuadamente fundamentada, al menos parcialmente inexacta, sostenida con bastante certeza por mucha gente» (17).

(17) Vide, J. L. SANGRADOR (1981), pág. 25, quien, a su vez, cita a HARDING (1969).

Los estereotipos son así en buena parte perniciosos, porque condicionan y determinan un tipo de actitudes y conductas negativas respecto a aquellos individuos pertenecientes al grupo estereotipado, o identificados como tales. «El estereotipo precede al uso de la razón.../... impone un cierto carácter a los datos de nuestros sentidos antes de que lleguen a la inteligencia...» Aunque «existen uniformidades suficientemente exactas, y la necesidad de economizar atención es tan inevitable, que el abandono de todos los estereotipos por un acercamiento totalmente inocente a la experiencia empobrecería la vida humana». «Una de las funciones de los estereotipos [es] la de rellenar la ausencia de información, permitiéndonos así manejarnos en situaciones ambiguas, predecir conductas ajenas y, en definitiva, economizar procesos cognitivos» (18).

De manera que el estereotipo es un arma de doble filo y, en lo que se refiere a las relaciones interpersonales, casi siempre algo perjudicial, negativo. Sin embargo, no ha sido mi objetivo aquí conocer en profundidad la que pueda ser cualidad y esencia del estereotipo, sino simplemente analizar lo que las actitudes estereotipadas nos revelan sobre las relaciones intergrupales, y sobre el propio *ingroup* estereotipante; examinar la función que puedan cumplir los estereotipos en la afirmación/dinamización de identidades grupales.

El individuo que coincide con los demás miembros del *ingroup* en sostener un determinado estereotipo (lo hace suyo) manifiesta implícitamente su pertenencia o voluntad de ser reconocido como miembro del mismo. Como bien apunta Sangrador (1981), «la utilización de estereotipos es un síntoma de conformidad con el grupo.../... [los estereotipos] pueden reforzar la solidaridad entre los miembros del grupo» (*op. cit.*, págs. 46-47).

Lo anterior es puesto de relieve en los datos y etnografía presentados en este apartado. Las actitudes prejuiciadas/estereotipadas mantenidas por los individuos cumplen una función primordial de autoafirmación del *ingroup*, fundamentando (irracional y acríticamente) un sentimiento de alta autoestima. La reputación del *ingroup*, su sistema de valores, la laboriosidad y virtuosidad de sus miembros, es muy superior a la que se reconoce a los miembros de otros grupos, de los *outgroups*. En las divergencias observadas en las evaluaciones de los diversos *outgroups* captamos algo de su interrelación con los catalanes. He mostrado con abundancia de argumentos cómo la afirmación del *ingroup* catalán conlleva o va unida a:

a) La supervaloración del modo de vida catalán y las virtudes de las gentes catalanas sobre aquellas de los otros grupos regionales. Los catalanes muestran tener de sí mismos una alta autoestima.

b) La negación/descredito de aquellos grupos regionales con los que se rivaliza más directamente (madrileños y, con matices diferenciales, valencianos también). El prejuicio/estereotipo desfavorable esgrimido contra estos grupos señala la existencia de tensión/conflicto previos y, a la vez, justifica y aviva esa relación hostil.

c) Marcar distancias respecto a *los otros*, los *outgroups* regionales, haciendo énfasis en aquello que les separa de ellos; en un proceso dialéctico en el que se manipulan rasgos diferenciales (poco o muy relevantes desde una perspectiva *objetiva*) de los sistemas de valores, modos de vida, circunstancias históricas, carácter y manera de ser de las gentes de esos *outgroups*.

d) Manifestaciones de solidaridad «allende las fronteras» con aquellos grupos

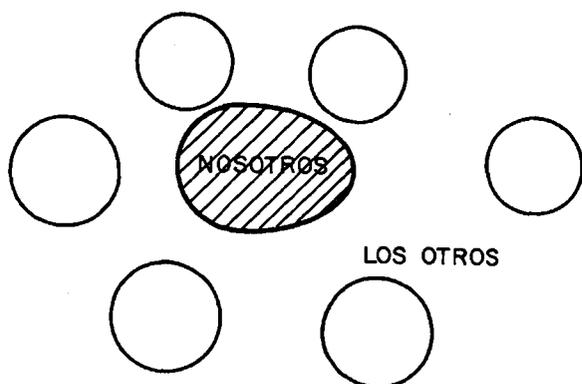
(18) Vide, J. L. SANGRADOR (1981), págs. 24 y 51, quien, a su vez, cita a LIPPMANN (1956) y KORTEN (1973).

a los que se percibe en oposición/lucha contra el «enemigo común», el centralismo y los centralistas que tratan de negarles a su vez a ellos mismos.

e) En algunos casos, el sostenimiento de estereotipos favorables indica una relación libre de tensión y conflicto. El *ingroup* no ve amenazada su integridad por parte de esos *outgroups*.

Se marcan los límites del propio grupo, construimos barreras que nos separan de *los otros*, justificamos nuestras actitudes y conductas hostiles o discriminatorias contra ellos. O en los casos en que se trata de una acción defensiva, frente a la real o sentida amenaza externa, afianzamos la integridad y solidaridad del *nosotros*.

El efecto del conjunto complejo de estereotipos y actitudes prejuiciadas mantenidas en relación a los *outgroups* podría representarse con el siguiente diagrama.



Los estereotipos no son articulados con la misma coherencia por todos los individuos del grupo en cada circunstancia concreta; ahora bien, característicamente *permean* todo el tejido social, la opinión y actitudes de la mayoría de los miembros del grupo, y del mismo como tal cuando actúa corporativamente.

Las diversas variables o circunstancias que afectan al individuo encuestado/estereotipante influyen, sobre todo, en las actitudes mantenidas hacia los *outgroups* juzgados desfavorablemente de manera global, y no tanto o en absoluto las actitudes hacia los *outgroups* vistos favorablemente. El hecho más sobresaliente en este sentido es el observado de que cuando los encuestados enfatizan su catalanidad (los más jóvenes, los más instruidos y los votantes de partidos nacionalistas), paralelamente intensifican la negación de aquellos *outgroups* considerados directos rivales por cualquier motivo, y marcan más las distancias respecto a aquellos *outgroups* cuyo sistema de valores contrasta más vivamente con el propio. Ahora bien, como ya hice notar, esas variables influyen el grado o la intensidad de la negación/distanciamiento, pero en muy pocas ocasiones la global cualidad del estereotipo/prejuicio (por ejemplo, cambiándolo de negativo en positivo, o viceversa).

4.4. CATALANES Y "CASTELLANOS" EN CATALUÑA

Los cientos de miles de emigrantes procedentes de diversas regiones peninsulares que se han establecido en Cataluña en las décadas de la posguerra han producido un fuerte impacto en la región, de complejas consecuencias demográficas, económicas y sociológicas aún no bien evaluadas. En el aspecto estrictamente demográfico constatamos que, tomando un índice 100 en 1950, se ha producido un crecimiento de la población regional de índice 175 veinticinco años después, en 1975 (19). En cuanto a la dinámica demográfica interna, la estructura joven y con tasas de natalidad altas de la población inmigrante ha revertido las pautas europeas de la autóctona catalana (lento crecimiento vegetativo debido a las bajas tasas de natalidad). Lo cual alienta, en ciertos círculos populares y nacionalistas, el temor de que pronto, permaneciendo estas nuevas tendencias demográficas, la población inmigrante con sus descendientes superará ampliamente a la autóctona. En la provincia de Barcelona, el temor prácticamente se ha convertido en realidad patente; la población no nativa iguala o supera a la nativa. Así, en 1975 el 49 por 100 de la población del municipio de Barcelona era de origen (nacimiento) no catalán. Si tomamos la provincia de Barcelona, excluyendo la capital, los nacidos fuera de Cataluña representan el 46-48 por 100 en ese mismo año. El porcentaje asciende al 53-56 por 100 si se toman únicamente las localidades del cinturón industrial de Barcelona (20).

En las otras tres provincias catalanas, los porcentajes de nacidos fuera de Cataluña no son tan altos y, debido al asentamiento relativamente más disperso de los inmigrantes, su integración y asimilación a la sociedad y cultura regional resultan en principio menos problemáticas. En lo que incumbe a las comarcas de referencia de este estudio, los porcentajes de población no autóctona varían en torno al 20 por 100, excepto en tres de ellas, Solsonès, Segarra y Garrotxa, con porcentajes más bajos, entre el 10 y el 11 por 100 (21). En la muestra tomada para la aplicación del cuestionario ha quedado bien reflejado este rasgo de la estructura poblacional del área: un 21,1 por 100 de los encuestados han nacido fuera de la región; si tomamos el origen de sus padres, el porcentaje se eleva al 30 por 100. Los encuestados clasificados como «castellanos» (22) representan el 26,5 por 100 de la muestra total, lo cual se ajusta a las características de la población del área (23).

A principios de siglo fueron catalanes de las comarcas interiores, aragoneses y levantinos quienes emigraron hacia Barcelona. A partir de los años veinte (obras del Metro, Exposición Universal de Barcelona) siguen llegando aragoneses y valencianos, a los que ahora se suman también castellanos (de Castilla la Nueva) y, sobre todo, murcianos. En las décadas del 60 y 70 pasa a ser abrumadoramente mayoritaria la emigración procedente del Sur (Andalucía y Extremadura). De manera que en 1975 constatamos que en la provincia de Barcelona, excluida la capital, los andaluces representan el 53,4 por 100 de la población no nativa, y los extremeños el 10,5 por 100 (24). En lo que se refiere a la muestra tomada para aplicar la encuesta, se observa que el 50,9 por 100 de los «castellanos» han nacido en Andalucía o Extremadura,

(19) Vide, apéndice 1, y datos del C.I.D.C. (1979, 1981 y 1982).

(20) Vide, E. PINILLA DE LAS HERAS (1979), pág. 26.

(21) Vide, apéndice 1, y RECOLONS *et al.* (1979).

(22) Definición *ad-hoc* adoptada en este estudio: nacidos fuera de Cataluña y descendientes en la primera generación, con alguna excepción.

(23) Vide, tabla 7, apéndice 6.

(24) Vide, E. PINILLA DE LAS HERAS (1979), pág. 29.

el 12,3 por 100 en ambas Castillas, el 13,2 por 100 en el resto de las regiones españolas y el 22,6 por 100 en Cataluña.

Estas masivas migraciones, compuestas en su mayor parte por individuos de baja o nula cualificación profesional, que llegan a Cataluña despojados de recursos económicos y educativos (¡un par de brazos y un hatillo a la espalda es, en muchos casos, todo su equipaje y capital al llegar a Cataluña!), han provocado también importantes cambios cualitativos en la estructura de la población activa, algunos de los cuales han sido analizados por E. Pinilla de las Heras (1979). Este autor resalta, por ejemplo, la casi desaparición de una clase obrera autóctona, al ser sustituidos los obreros catalanes por los nuevos inmigrantes; en la industria, la construcción y las obras públicas sobre todo. La clase obrera la forman ahora, en su mayor parte, inmigrantes y descendientes de los mismos. Paralelamente, el empuje de esta clase trabajadora no nativa por debajo de la escala socioprofesional ha posibilitado la movilidad social ascendente de los autóctonos hacia las actividades del nuevo terciario, ocupando mayoritariamente los puestos de trabajo de carácter administrativo y de gestión.

La población inmigrante y trabajadora se encuentra, por lo general, en una situación de relativa marginación social y cultural, y notable segregación espacial-urbana; en parte, resultado de la propia dinámica de estas masivas migraciones y además debido a la torpe política seguida por la Administración en el asentamiento de los inmigrantes, por ejemplo, en relación a la construcción de viviendas protegidas. Incluso en las pequeñas ciudades del interior de Cataluña, cabeceras comarcales, nos encontramos con los característicos barrios de «casas baratas» (viviendas de protección oficial), netamente separados del casco urbano. En ellos se concentra habitualmente la mayor parte de la población inmigrante establecida en la ciudad o villa. Son barrios bautizados con nombres como «barri de Cuenca», «Hollywood», «barri de Corea», «les Cases Barates»..., el «barri dels castellans!». La torpeza administrativa del Gobierno en aquellos años cruciales del 60 y el 70 ha complicado los de por sí grandes problemas sociales y humanos que provocan esos masivos desplazamientos de población. Por ejemplo, dando lugar al afianzamiento de condiciones desfavorables de integración, participación en la vida local-regional, acceso a los servicios de bienestar y cultura, etc., para la población inmigrante-trabajadora. Esto es así, sobre todo, en las monstruosas ciudades-dormitorio que en dos décadas crecieron, prácticamente desde la nada, en la periferia de Barcelona.

Debido a su baja cualificación socioprofesional, endeble instrucción escolar, por su condición mayoritaria de clase trabajadora en los últimos escalafones de la pirámide ocupacional, la falta de conexiones familiares o de otro tipo que pudieran proporcionar un empleo en circunstancias críticas, y otro tipo de causas más complejas, «la [mayor] vulnerabilidad de los inmigrantes o no nativos a las condiciones de la coyuntura económica sigue siendo una propiedad diferencial de la población inmigrante respecto a la población nativa» (25). Por simple observación directa es fácil comprobar que el paro afecta en mucho más elevados porcentajes a los no nativos, a los inmigrantes castellano-hablantes (26). Sin embargo, no creo que deba concluirse simplistamente que esta mayor *vulnerabilidad* de los no nativos se explica por su concreta adscripción etnolingüística. Han de tenerse en cuenta otros factores arriba enumerados, el tipo de empresas en las que suelen emplearse los inmigrantes y, en definitiva, su condición de clase trabajadora poco cualificada. Pero ¿quién impedirá del todo que este hecho pueda interpretarse, sobre todo por aquellos que sufren

(25) Vide, E. PINILLA DE LAS HERAS (1979), pág. 37.

(26) Vide, como simple ilustración, en lo que se refiere a la muestra a la que se aplicó la encuesta, las tablas 6 y 9 del apéndice 6.

directamente sus duras consecuencias, *along ethnic lines*? Como bien concluye E. Pijnilla de las Heras (1979), «la Cataluña actual es un país abocado a una reproducción de tensiones sociales [con cierto matiz étnico, añadiría yo] a menos que haya una recuperación económica y una vuelta a la “prosperidad para todos”». El avance del proceso autonómico quizá añade algunas tensiones a la interacción de las dos comunidades etnolingüísticas presentes en la Cataluña actual; más aún si los maximalismos y radicalismos van ganando terreno en uno y otro lado del espectro político, como quizá ocurra debido a intereses partidistas enfrentados dentro y fuera de Cataluña.

* * *

Con algunas de las preguntas del cuestionario he tratado de investigar las razones por las que los «castellanos» han venido y se han instalado en Cataluña, así como el juicio global que hacen de las circunstancias en las que se encuentran aquí actualmente. Los resultados aparecen en las tablas 1 y 2 de esta página.

Quizá he venido enfatizando excesivamente el hecho de que una mayoría de los castellano-hablantes no nativos de Cataluña son inmigrantes o descendientes de aquellos inmigrantes que han venido con el hatillo a la espalda y unos cortos ahorros. De acuerdo a los datos de la muestra, en el área de referencia un 62,3 por 100 aproximadamente vinieron a Cataluña en esas circunstancias. Una parte importante de no nativos (10,4 por 100) dicen haber venido (ellos o el cabeza de la familia nuclear a la

TABLA 1 - PREGUNTA 50

Motivo de la venida/instalación en Cataluña (o motivo paterno, familiar)

	N.º	%
Por necesidad, en busca de trabajo	66	62,3
Para mejorar profesionalmente	5	4,7
Destinado por la empresa	2	1,9
Destinado como funcionario	11	10,4
Por voluntad propia (no necesidad)	4	3,8
Por azar de la vida	10	9,4
Otros	8	7,5
	(106)	

TABLA 2 - PREGUNTA 53

En la eventualidad de poder, con las mismas condiciones de trabajo-sueldo, volver a la región de origen o ir a otro lugar de España, ¿se iría de Cataluña?

	N.º	%
Aún en mejores condiciones, no	24	22,6
Me quedaría aquí, estoy a gusto	41	38,7
Lo pensaría detenidamente	15	14,2
Me iría a mi pueblo-región u otra	25	23,6
Otros	1	0,9
	(106)	

que pertenecen, quien tomó la decisión) destinados como funcionarios de la Administración central o como empleados de alguna gran compañía estatal (Telefónica, Correos). Un 9,4 por 100 dice haberse instalado en Cataluña por diversas circunstancias azarosas; un 4,7 por 100 manifiesta que por mejorar profesionalmente; un 3,8 por 100 por propia voluntad, que no necesidad, etc. (27).

Al enfrentar a los encuestados con la posibilidad hipotética de volver a su pueblo-región de origen o quedarse en Cataluña, un 61,3 por 100 afirman que prefieren quedarse donde están, en Cataluña, por diversos motivos. En contraste, un 23,6 por 100 dicen que en las mismas condiciones económicas y de empleo preferirían volver a su región de origen, irse de Cataluña (aunque no todos fundamenten la preferencia en su insatisfacción con las circunstancias en las que viven en Cataluña, ni mucho menos). Finalmente, un 14,2 por 100 consideran que sopesarían detenidamente los pros y los contras en el caso de que se les brindase la posibilidad concreta de volver a su región de origen. No he hecho un análisis estadístico en profundidad sobre quiénes son los individuos que se encuentran más incómodos o insatisfechos en Cataluña, pero me consta que en la época en que hice la encuesta y el trabajo de campo constituían mayoría entre los funcionarios y personas destinadas por su empresa.

TABLA 3 - PREGUNTAS 44 y 45

*Identificación espontánea. Si una persona le pregunta (estando en...)
«¿de dónde es usted?», ¿cómo responde habitualmente? (castellanos)*

<i>Ambito nombrado</i>	<i>Dentro de Cataluña</i>		<i>Dentro de España</i>	
	<i>En primer lugar</i>	<i>En segundo lugar</i>	<i>En primer lugar</i>	<i>En segundo lugar</i>
Pueblo-ciudad en Cataluña	22,6	2,8	10,4	3,8
Provincia en Cataluña	3,8	14,2	13,2	13,2
Ciudad en Cataluña, grande	19,8	3,8	11,3	2,8
Región de procedencia	28,3	6,6	31,1	6,6
Pueblo-provincia de procedencia	23,6	6,6	29,2	6,6
Especificaría dónde vivo y de dónde procedo.	0,9	15,1	1,9	20,8
Otros	0,9	1,9	2,8	0,9
No sabe/no contesta, no pertinente	—	49,1	—	45,3
	(106)	(106)	(106)	(106)

También a los «castellanos» hice el conjunto de tres preguntas con las que pretendía medir la identificación *espontánea* de los individuos, los ámbitos territoriales a los que dicen hacer referencia habitual al responder a la pregunta «¿de dónde es usted?». Los resultados aparecen arriba, en la tabla 3. Situados dentro de Cataluña, un 65,1 por 100 dicen hacer referencia a su región-provincia de origen; frente a un porcentaje semejante de referencias a Cataluña, 67,0 por 100 (ha de hacerse notar que se computaban hasta dos referencias dadas por el encuestado en cada caso). En este contexto más o menos *espontáneo*, los «castellanos» parecen dividir sus lealtades a partes iguales entre la región de origen y aquella que les ha acogido.

(27) Vide, tabla 1. Ha de tenerse en cuenta que en esta pregunta se computa como motivo de venida/instalación en Cataluña el original, es decir, aquel que guió al propio entrevistado o bien a la persona de la que éste dependía: padres, marido, etc.

Situados dentro de España (y fuera de Cataluña), la aproximación parece variar significativamente: las referencias a la provincia-región de origen superan ahora a las referencias a la región de residencia, 73,5 y 54,7 por 100, respectivamente; el porcentaje de referencias a Cataluña es alto todavía. Por lo demás, un 26,4 por 100 aseguran que en esas circunstancias lo que harían sería explicar a quien les interroga el hecho de que han nacido en tal sitio, pero ahora están instalados en tal otro de Cataluña (28).

Ahora bien, los datos obtenidos a través del rígido y artificial medio de la encuesta sociológica no pueden ser sino una aproximación elemental, una simplificación a veces burda, de algo que es complejo y está rodeado de sutiles matizaciones que escapan a la poca sofisticación del instrumento metodológico. Sin duda, ganaremos en comprensión y penetración escuchando y analizando las racionalizaciones contextualizadas de los protagonistas.

4.4.1. Quién es “castellano”. De “castellano” a catalán

Al interrogar a los encuestados: ¿quién es *castellano*?, ¿qué entiende usted por *castellano*?, la primera y común reacción es de perplejidad frente a una pregunta cuya respuesta es tan obvia y, a la vez, complicada y difícil. Insisto en obtener de ellos una respuesta concreta; entonces el 34,5 por 100 define a los «castellanos» más o menos así: «los que no son catalanes, los que han venido de fuera de Cataluña, la gente del resto de España», es decir, en cualquier caso *los otros*. Un 20,0 por 100 hace alusión al rasgo diferencial de la lengua: «la persona que habla el castellano». Finalmente, un 9,5 por 100 hace uso de una característica expresión: «la gente de las Castillas, de Castilla», común entre personas de las áreas rurales, y que es usada no en su sentido literal, sino como otra manera de definir al resto de España; lo que no es Cataluña es Castilla.

En un contexto más informal, en conversaciones abiertas, se haría sin duda referencia a otra serie de circunstancias: ser hijo(a) de padres no catalanes, tener unos apellidos «castellanos», etc. Pero, como los datos arriba ofrecidos apuntan, la definición más simple y general se basa en una exclusión: son castellanos aquellos que no pueden mostrar/demostrar su catalanidad. (Vide, apartado 4.1.2.) El significado del concepto «castellano» aflora y es delimitado en el contraste dialéctico con su contrario, «catalán». Castellanos son *los otros*, quienes habitan las tierras al sur del Ebro, aquellos que han venido aquí de fuera de la región, cuya lengua materna no es el catalán. La lengua es el primordial factor diferenciador; los apellidos sirven de control secundario, y la filiación del sujeto por generaciones, etc. Ahora bien, en lo que incumbe a los actuales habitantes de Cataluña, ciertas personas cumplen algunos requisitos, pero no otros; ¿son entonces «castellanos» o «catalanes»? Se abre un proceso de negociación. Para superar una situación relativamente ambigua, liminal, los sujetos implicados harán énfasis en una u otra de las circunstancias que imprimen catalanidad, o bien reivindicarán una matización de esa ambigua «castellanidad» que se les atribuye. La circunstancia relativamente fortuita de haber nacido en un lugar determinado es, no obstante, destacada como criterio decisivo a nivel popular, sobre todo por quienes se encuentran en una situación liminal respecto a su identidad.

(28) Estos datos son congruentes con aquellos obtenidos por medio de otras preguntas de la encuesta que abordaban la misma cuestión de la identificación desde perspectivas diferentes. (Vide, tabla 20, pág. 370; tabla 1, pág. 349, y tabla 3, pág. 351.)

«No, catalanes no [somos]; lo que pasa es que llevamos mucho tiempo aquí, y hablamos igual que los catalanes [?]; todo igual..., pero catalanes no [pues no hemos nacido en la región]. Estamos empadronados aquí, los niños los hemos tenido aquí, son catalanes. *Los niños se puede considerar que son catalanes.*»

(Baix Empordà, dos parejas de mediana edad, D.)

En la escuela donde trabajo aquí en Berga, dice un maestro, hay niños catalanes y también un buen número de hijos de inmigrantes.

«Pero a los chavales de los “castellanos” [inmigrantes] no les digas que son castellanos o andaluces, porque aunque no lo hablen [el catalán], les dices: “¿tú qué eres?”, y ellos automáticamente: “catalán” [porque han nacido en la ciudad, en la región].»

(Berguedà, 28, Vc, K.)

Los propios inmigrantes, al discutirse el tema, rechazan la burda generalización que supone el concepto «castellano»; de la misma manera que ponen en discusión la propiedad del uso habitual del concepto «charnego» referido a ellos, apoyándose en interpretaciones literales tenidas como de enciclopedia. Tratan de superar la disyuntiva dialéctica catalán : castellano, nosotros : ellos, afirmando la españolidad básica de todos.

«¡Castellanos!..., pero nosotros somos andaluces, no somos de Castilla. ¡Tú sí que eres castellano!.../... [¡me dicen a mí, lo cual es también discutible, pues yo podría afirmar que soy leonés y no castellano]. Y “charnegos” [nos llaman también]; pero a mí me han dicho que no, que [eso] tiene que ser [quien es hijo de] uno español y otro extranjero.../... El padre será un borracho, la madre una dejada, y a aquéllos les dirán “charnegos”. A los catalanes no se les puede decir “charnegos”, porque eso de “charnegos” es “castellano”. Si es un catalán le dirán que es un borracho [¡y a la mujer simplemente que es una “dejada”!].»

(Baix Empordà, familia inmigrante, D.)

«Por lo que ellos dicen, Cataluña es una nación, y el resto de España entonces es... Castilla, ¿no? Al no considerarse españoles, al resto de España lo llaman Castilla, castellanos.../... pero cómo nos van a echar de aquí si somos tan españoles como ellos, todos somos españoles.»

(Alt Empordà, 42, Vc, D.)

La oposición catalán : castellano, nosotros : ellos, actúa pues a dos niveles diferentes, definiendo vertical y horizontalmente las fronteras étnicas que separan al *ingroup* catalán de los *outgroups* vecinos dentro del marco español, y de quienes dentro del propio territorio catalán (definido histórica y administrativamente) no comparten la lengua y cultura autóctonas, ni una ascendencia catalana de generaciones. Aquí me limitaré a analizar el segundo de los significados del concepto.

La yuxtaposición castellano : catalán dentro del territorio de Cataluña tiene un fundamento histórico y sociológico fácilmente trazable. Para comprender algunos de los matices y coloraciones del juego de estas dos etiquetas étnicas en contraste, hemos de ser conscientes de las circunstancias en las que los inmigrantes castellano-hablantes

llegaron a Cataluña, dónde y cómo se establecieron y el tipo de problemas surgidos en su interacción con los nativos. Las tres «historias de vida» de familias emigrantes que ofrezco a continuación nos ayudarán a contextualizar las cuestiones arriba planteadas. Adicional etnografía tomada de las conversaciones grabadas con diversos grupos de informantes acabará la información contenida en las historias de vida.

Tres «historias de vida» de familias inmigrantes

1) José, de profesión carpintero, trabaja en un pequeño taller de una capital comarcal de la provincia de Gerona, donde se encuentra establecido desde el mes de mayo de 1956; ¡vaya si lo recuerda con exactitud!

Nació en Archidona (Málaga), en el seno de una familia de ferroviarios; el padre y tres hermanos más trabajan para la Renfe, pero a él le gusta el oficio de carpintero. Una familia numerosa que hoy se encuentra dispersa por toda la geografía española: Sevilla, Madrid, Barcelona.

Terminado el servicio militar, y animado por unos tíos que ya se habían establecido en Cataluña, decide probar fortuna en la emigración.

«Yo no vine aquí porque no tuviera trabajo —dice José—, sino porque quería venir a Cataluña, y además porque tenía familia aquí, que si no a lo mejor no hubiera venido. O sea, que no vine aquí a la buena de Dios; ya tenía una casa [familiares].»

Y continúa:

«Terminado el servicio militar me vine para aquí. Mi tío me dijo que ya tenía apalabrado un trabajo, pero yo empecé a buscar empleo en carpintería, porque era mi oficio. Pero no me admitían en ningún sitio, y entonces entré a trabajar de encofrador donde mi tío.»

Más adelante, José encuentra un empleo de carpintero en un pequeño taller de la capital comarcal, donde ha de convivir y trabajar en un ambiente completamente catalanizado.

La mujer de José es también malagueña; su padre era barbero en un pueblecito de la provincia. Ella decide venir a Cataluña animada por unas tías que ya estaban asentadas en la capital comarcal. Entra a trabajar en una fábrica del ramo del corcho. Con el tiempo conoce a José, se casan y ella deja su trabajo en la fábrica para dedicarse únicamente a la casa.

Comenta el matrimonio que los primeros años fueron más difíciles con la gente, con los catalanes, pues dice José que les recibieron con cierto recelo y desconfianza.

«Hasta conocer a las personas; entonces se empiezan a hacer amigos, ¡y yo quiero aclarar que tengo tan buenos amigos catalanes como castellanos!; pero al principio... [era difícil]. Más que nada era el problema del catalán [la lengua]; había personas que incluso te lo decían: “mira, procura aprender el catalán, que te irá mejor”. Yo ahora entenderlo lo entiendo, pero hablarlo ya es más difícil.»

Alguna vez tuvieron que oír el insulto «charnego».

«Yo ya le dije antes que tengo tan buenos amigos catalanes como castellanos —dice José—; ¡ahora, que digan la palabra “charnego” a mí me cae como un tiro!, porque yo nunca ofendí a un catalán, ¡nunca! Porque yo les digo una cosa [a los catalanes]: lo más lastimoso para una persona es que haya tenido que irse de su tierra, y si tú tales de tu tierra y a donde vas no te quieren, no sabes la pena que puede tener una persona así. Porque si a uno le tratan malamente después de abandonar su tierra, ¡que le traten como a un perro! Claro que hay personas que se les

puede decir "charnego" y algo más, ¿eh?; pero a la persona que es honrada, y es buena, trabajadora, no deben decirselo», concluye José.

Donde trabaja José no hay ningún «castellano», y él recuerda lo mal que lo pasaba al principio para entender lo que le decían, hasta llegar a familiarizarse con la terminología catalana relacionada con su oficio de carpintero. Ahora, con sus compañeros de trabajo, catalanes todos, se ha consolidado una situación diglósica en la que ellos le hablan en catalán y él responde en castellano, ¡con toda naturalidad!

José y Teresa tienen dos hijos, una chica de dieciséis años, ya casada, y un chico de trece.

«Ellos son catalanes —dice Teresa—; sí, se consideran catalanes cien por cien.»

«¡Van a Andalucía y a los dos días ya están diciendo que quieren volver aquí! —confirma José—. Ellos tienen ya aquí sus costumbres, y son catalanes; han nacido aquí y son catalanes.»

Comentan que ambos entienden el catalán perfectamente, y en la calle lo hablan con sus amigos catalanes.

«En casa, con nosotros, no; hablamos el castellano —dice Teresa—. No es que se lo hayamos prohibido, ¿eh? Aquí vienen con los amigos y empiezan a hablar catalán; yo no les digo nada, porque como lo entiendo, ¡que hablen lo que quieran!»

«La chica se ha casado con un "castellano" —continúa Teresa—, pero también nacido aquí, lo mismo que ella.» (Aparece claramente la ambigüedad y liminalidad del caso: ¿son entonces «castellanos» o catalanes los hijos de los inmigrantes nacidos en Cataluña?)

La familia va a Andalucía, a Málaga, cada año por el mes de agosto, a ver a sus familiares. Teresa insiste en que lo hacen por poder ver a sus padres y familiares; si no, no irían por allá. Ellos tienen hecha su vida aquí, y aquí tienen sus amigos.

«Y ellos [los hijos] —comenta José— no es que no les guste aquello, pero cuando llevan un tiempo allí añoran esto, por sus amigos; ellos ya están hechos aquí, son de aquí.»

La situación liminal de los hijos, a pesar de todo, se traduce en ellos en una fragmentación de identidades.

«Yo muchas veces digo que ya no sé de dónde soy de España —dice José—. Porque yo nací en Salinas, he estado viviendo en Archidona, en Riofrío, en Bobadilla, en Córdoba, en Sevilla... y ahora en Cataluña; donde más tiempo he vivido es en Cataluña. O sea, ¡que soy nacional!» (¿Querrá decir español, sobre todo, o internacional?)

«Yo ya llevo veinticuatro años en Cataluña —continúa José—; he vivido más años en Cataluña que en Andalucía, y mis hijos son los dos catalanes. Ahora que, si me lo pregunta, primero andaluz y después catalán.» (¡Lealtad romántica a la tierra de nacimiento!)

«Yo soy andaluza, pero estoy aquí —interviene Teresa—. Yo voy allí porque están mis padres, pero ya no me tira aquello. Cuando vengo de allá y llego a Barcelona, ¡parece que ya estoy en casa! Al entrar en Barcelona, en Cataluña digamos, siento hablar el catalán y todo eso... [se encuentra como en su casa].»

Y los catalanes, ¿qué les consideran a ustedes?, les pregunto a bocajarro.

«No sé ellos qué pensarán —dice José—; habrá muchos que dirán que somos un poco catalanes, otros dirán que soy andaluz. A mí siempre me han dicho que ya soy más catalán que andaluz. Yo lo que siempre he dicho es que estoy aquí, y estoy contento de estar aquí; si no estuviera contento, si no me gustara esto, ya no estaría aquí. Habrá personas que no [que no le consideran uno de los suyos], pero otros no me

lo han demostrado nunca [desprecio o rechazo por su "castellanidad"]. Y donde estoy trabajando me consideran igual que el que es de aquí y es catalán.»

En el contexto general de la conversación, al entrar en la dialéctica nosotros : ellos, los informantes se identifican en último término como no-catalanes, como andaluces o «castellanos». Sin embargo, probablemente en sus pueblos-región de origen les identifiquen como «los catalanes», cuando van allá de vacaciones en agosto.

Es decir, se encuentran en una situación liminal, ambigua; no son completamente ni de aquí ni de allá. Una situación indefinida que sin duda les produce cierta desazón. Para superar esas ambigüedades molestas, su liminalidad y la relativa fragmentación de identidades y lealtades, se apoyan primordialmente en los hijos: «¡ellos sí son catalanes, bien catalanes!». Para ellos reivindican la plena catalanidad, argumentando el hecho incontestable de que han nacido aquí, que entienden y hablan el catalán.

2) Alberto es murciano; su padre ejercía el oficio de alpargatero en un pueblo cercano a Cartagena. La mayoría de los jóvenes del lugar han acabado instalándose en Cartagena o bien emigrando a Cataluña, como nuestro protagonista, que inició su aventura cuando tenía diecisiete años. Su madre, hoy viuda, continúa en el pueblo, viviendo con notables estrecheces. Alberto y otros hermanos que también están en Cataluña intentaron traer a sus padres aquí, pero a ellos no les gustaba la vida de las barriadas de Barcelona y no tardaron en volverse a Murcia. Alberto solamente ha vuelto por allí de vez en cuando; ya no conoce a casi nadie; se encuentra extraño. Dice haber ido alguna vez para ver a sus padres, a sus familiares, a algunos de los cuales apenas si los recuerda.

Un tío de Alberto que hacía de pastor en un pueblo de Gerona fue su *contacto*. Le escribe preguntándole si había trabajo por aquí, cualquier tipo de trabajo. Así comienza trabajando de pastor, como su tío. Era el único oficio que conocía, lo único que sabía hacer, me comenta. Cambia de amo varias veces, trabajando de pastor y de jornalero en el campo, hasta que le llega el turno de ir a la *mili*. Alberto se enrola como voluntario en la Legión, por cinco años.

Al acabar la *mili*, con veintiséis años, Alberto vuelve a su pueblo natal y allí conoce a Rosa, su actual mujer. Se casan y deciden venir a Gerona. Alberto de nuevo se contrata como pastor en diversas «cases de pagès» de la comarca, hasta que entra en el oficio de «paleta» (albañil), aprovechando el *boom* de la construcción en la cercana Costa Brava. Con este oficio le va mejor, e incluso puede ahorrar algún dinero, con el que compra una casa vieja en el pueblecito de Gerona donde en la actualidad vive con su numerosa prole.

Rosa, su mujer, también trabaja, haciendo labores domésticas y de limpieza, sobre todo durante la temporada turística veraniega, en una localidad de la vecina Costa Brava.

«Yo tenía diecisiete años —cuenta Alberto—. Me fui en un camión de ovejas desde el pueblo hasta Murcia [la capital]. Después vine en el tren hasta Barcelona, con las mismas ovejas que venían en el camión. En el tren vine gratis, como guardián de las ovejas, ¡pero tuve que viajar dentro del vagón con ellas! ¡Un viaje bastante desastroso! No tenía ni una maleta que traerme; venía con la ropa que traía puesta.» Alberto me narra las peripecias que pasó hasta llegar a encontrarse con su tío en aquel pueblo de Gerona.

«... Pero había que sobrevivir, y allí [en Murcia] de ninguna manera, era imposible; tenías que ir trabajando a temporadas: recogida del melón, del tomate, del

pimiento. Trabajos de veinte días, de un mes; no se podía vivir. Allí la mayor parte del tiempo la gente a la puerta de un bar, de una taberna, esperando a ver si alguien les contrataba para trabajar.»

«Yo no tenía ninguna otra idea al venir aquí; lo que quería era cambiar de vida, a ver si podía comer más, a ver si podía estar un poco mejor.»

Al principio fue un choque bastante fuerte, reconoce Alberto; por la lengua, las costumbres y la situación tan precaria en que personalmente se encontraba. Por otra parte, debido a su oficio de pastor, se sentía más aislado y marginado de la gente del pueblo.

Alberto: «Tuve algunas discusiones, porque estábamos un poco marginados allí [en el pueblo]; te miraban como un bicho raro al principio. Incluso me peleé dos o tres veces; una vez tuve que ir al cuartel de la Guardia Civil y todo. [Fue porque] ¡a uno le pegué una paliza! [a otro pastor, por cuestiones relacionadas con el aprovechamiento de unos pastos]; la Guardia Civil vino a quitarme la navaja que tenía.»

En la feria de Gerona (Sant Narcís), unos años más tarde, tuvo un encontronazo más serio; las navajas en el aire también, con un catalán que se mete con él y, al parecer, le insulta llamándole «charnego». La Guardia Civil le detiene y le llevan al cuartel. Dice que al contarles por qué había sido, ellos le contestaron que le tenía que haber dado más fuerte. A los dos días le soltaron sin cargo alguno, a pesar de que había llegado a herir a aquel hombre con la navaja.

Ciertamente, Alberto y su familia representan el prototipo del «charnego», tal como lo ven los catalanes. Por su trayectoria vital, por su carácter y maneras un tanto violentas en circunstancias críticas, por su modo de vida, por su numerosa y *agitanada* familia, la casa donde viven, etc. En el pueblo, la familia tiene un poco esa consideración; aunque, por otra parte, la decisión de Alberto y su audacia a la hora de defender su dignidad y la de sus hijos le han granjeado simpatías y cierto respeto entre los vecinos. A ello ha ayudado también la intervención en su favor del párroco del pueblo.

Alberto: «Después ya empecé a tener muchos amigos aquí, chicos y chicas, que venían a sacarme para ir al baile, ¡que yo no sabía ni bailar! Los mejores amigos que yo tenía aquí eran catalanes, los mejores amigos que yo he tenido aquí son catalanes [ha de tenerse en cuenta que nos encontramos en un contexto rural, donde no debía ser fácil tener contacto continuado con muchos otros “castellanos” como él]. No sé, a lo mejor ellos también se habían dado cuenta de que yo no era mala persona. Si me han provocado, pues he enseñado los dientes; es lógico, ¿no?»

«Para mí los catalanes —continúa Alberto— son unas personas igual que todo el mundo; hay que se portan bien y mal. Por esa cuestión de catalanes y castellanos surgían muchas peleas al principio; ahora no tanto. La gente se ha civilizado, se ha dado cuenta que todo eso es un rollo, que todos somos lo mismo, y que la persona que es buena es buena, y la que es mala es mala [independientemente de sus orígenes]. Pero todavía hay un poco de racismo; aunque no te lo demuestren claramente, a veces se ve.»

Cuenta Alberto que sus niños eran insultados habitualmente, y en ocasiones incluso golpeados, por los otros niños en la escuela del pueblo.

«¡Pero un día en la plaza la armé!: “¡El día que me entere que han vuelto a pegar a un hijo mío, ese día mato a su padre, al hijo y a quien se ponga por delante!” Los insulté a todos, los desafié allá en la plaza: “¡porque si tenéis cojones salir a pegarme a mí!”. Desde entonces, cada año, los padres de los que más solían meterse con mis chavales, este cacique del pueblo [por ejemplo], me mandan una caja de

manzanas.» (Los vecinos, viendo las estrecheces en que vive la familia, suelen darles cosas del huerto y de la tierra.)

«Y es que aquí —continúa Alberto— hay que enseñarle los dientes a la gente, y que sepan que uno no se acobarda, y que cuando uno tiene razón... Los niños lo saben [actúan como actúan, e insultan a los otros], porque se lo han oído a los padres en casa: “¡esos castellanos!”, con aquella cosa, aquel desprecio. Que a mí, desde luego, me han respetado, ¡me han respetado porque no me he dejado avasallar nunca!, ¡y después quedan más amigos que nadie!»

Alberto se mantiene, en lo que puede, al margen de la vida institucional del pueblo; como otros muchos vecinos, por lo demás, a pesar de los intentos de hacerle participar activamente. Dice que es por su propia voluntad, porque no le interesa para nada *la política*, las cosas del Ayuntamiento... ¡él quiere vivir su vida!

Ante mis preguntas en este sentido, Alberto evita entrar en la dialéctica castellano : catalán; ¡él no quiere saber nada de esas *tonterías!*; todos somos personas y todos somos iguales, «castellanos» y catalanes. El, dice, no se siente arraigado (identificado) a ningún sitio en particular; el mundo no debería tener fronteras.

Alberto: «Los niños en casa hablan el castellano siempre, pero saben el catalán, y lo hablan con los otros chicos del pueblo.../... Yo no sé lo que los niños se consideran [si catalanes u otra cosa], o lo que les consideran los otros; es difícil entrar en la mente de los niños... Algunos me han dicho que nos consideran como si fuésemos del pueblo, ¡pero no sé si son hipócritas! —dice Alberto con escepticismo—. A mí me da igual lo que piensen, mientras no hagan una cosa que me moleste.»

Alberto es ciudadano del mundo, y no cree en pequeños ni grandes patriotismos o principios; desconfía de todo lo que desde lejos pueda oler a *política*.

«El problema que me pueda afectar a mí —concluye Alberto— es el problema del trabajo, y si no hay trabajo aquí en Cataluña, tampoco hay en otro sitio. Yo me conformo con poder trabajar, y poder dar de comer a mis hijos, que mis hijos no pasen hambre...; poca cosa, pero para mí es mucho.»

3) Juan y María son una pareja de jubilados, andaluces; viven actualmente en un pueblecito de Gerona, con su hijo menor, casado con una chica catalana de un pueblo vecino. Llegaron a Cataluña el año 1951.

«Allí se vivía malamente —se lamenta Juan—, porque entre unos pocos lo tenían todo. Avisaban a uno para ir a trabajar, ¡veinte!; y nos llevaban allá a los veinte, quince o veinte días, hasta que se acababa el trabajo; después, ¡ya te puedes marchar! ¿Y cómo iba uno a comer de esa manera?; y en la tienda, ¿cómo le van a dar a uno fiado si no trabaja?»

«Esto era en un pueblecito de la provincia de Málaga. No tenía uno trabajo diario, y al no tener un trabajo diario pues estábamos muy jodidos. Vinimos a Cataluña el año cincuenta y uno o cincuenta y dos, primero el [hijo] mayor y yo, que vinimos aquí a Lérida, a trabajar en las obras de unos pantanos. Fueron allá a buscarnos, unos trescientos o cuatrocientos. Nos trajeron en una expedición; estuvimos aquí dos o tres meses y nos marchamos otra vez para allá, porque aquí no se podía vivir, no se podía trabajar; siempre estaba nevando!»

Más tarde deciden venir a la provincia de Gerona, animados por un cuñado que estaba aquí, trabajador de la Renfe.

Juan: «Me escribió mi hermano diciéndome que me viniera aquí, que había trabajo. [Esta vez] nos vinimos yo y el más pequeño, porque el mayor tenía que ir a la “mili”. A los tres meses de venir aquí [a un pueblecito de la provincia de Gerona] vinieron ya la mujer y los otros [hijos]. ¡Nos fuimos a vivir a una cuadra, y éste

[su hijo menor, Pedro], que es el más pequeño, nació allí, en una cuadra! No teníamos casa ni nada; cuando vinieron ellos fuimos [a vivir] a la cuadra. Ellos vivían arriba [su hermana y cuñado; se trataba de una masía de campesinos] y nosotros nos quedamos abajo [en lo que eran los establos de la masía], ¡en una cuadra!»

«Yo trabajaba en la vía, sacando piedras —continúa Juan—; mi muchacho se metió de mozo en un taller. Mi cuñado trabajaba en la Renfe, y sus hijos de mozos [jornaleros] por aquellos “cortijos” [masías de los alrededores].»

Más tarde, Juan pasa a trabajar en la construcción de carreteras; se traslada la familia a vivir al pueblo donde están actualmente, y entonces encuentra trabajo en una fábrica de ladrillos (cerámica) cercana al mismo. En esta fábrica ha trabajado Juan durante dieciséis años. Vivieron en tres casas diferentes de este pueblo, hasta que compran una propia, vieja, que van acondicionando con el tiempo.

Juan: «Yo pensé venir aquí por mi hermana. Había estado por aquí de cuando la Guerra [Civil], pero la verdad, no quería venir. Yo sabía que había mucho más mundo por aquí, más trabajo, pero yo no quería venir, porque si no encuentro trabajo, ¿qué hago yo por allí?; si se me acaba lo que llevo [el dinero], ¿qué hago yo por allí? Porque cuando vinimos no traíamos más que lo puesto, para el viaje nada más. Pero yo ya venía experimentado que estaba mi cuñado aquí, y si nos hacía falta una comida nos la daría. Pero, digo, si nos arrancamos nosotros solos allí, se nos acaba el dinero, ¿y qué hacemos nosotros allí?; nos tenemos que venir a pie, pidiendo por ahí... [mendigando]. Yo ya sabía que por aquí había más mundo, y que había más trabajo, pero no sabía si encontraría o no.»

«Los primeros años —continúa Juan— las pasé un poco más putas; el grande estaba en la “mili”, me quedó el pequeño y la muchacha [la hija]. La muchacha se metió de “miñona” [criada doméstica], ¡pero no ganaba nada!; y el más grandecillo ganaba doscientas pesetas al mes.»

El hijo mayor, al acabar la *mili*, viene con su padre a la carretera, donde trabajó durante diecinueve años. Escribió a su novia de Granada para que viniera a trabajar de criada doméstica, hasta que llegase la ocasión de poder casarse.

El segundo de los hijos comienza trabajando de jornalero; luego pasó a trabajar en una fábrica de cerámica de La Bisbal, capital comarcal. Se casó con una chica catalana, hija de una familia de trabajadores.

El tercero comenzó trabajando en la fábrica de ladrillos al lado del pueblo, con su padre. Más tarde ascendió a chófer de un camión, en la misma fábrica primero y, después, con el oficio aprendido, en una empresa de construcción de carreteras, donde llega a ser encargado. Se casó con una chica catalana de un pueblo vecino.

La hija se casó con un chico procedente del mismo pueblo de Málaga de donde vino la familia; actualmente trabaja de pintor en La Bisbal. Ella estuvo trabajando de criada doméstica hasta el momento de casarse.

Y el pequeño, con el que vive la pareja de abuelos ya jubilados, es pintor de profesión. Se ha casado hace dos años con una chica catalana de un pueblo vecino, miembro de una familia campesina.

De manera que tres de los cinco hijos se han casado con nativos de la comarca. Todos ellos entienden el catalán perfectamente, y por supuesto los nietos también. En casa del segundo de los hijos se habla el catalán habitualmente. El hijo menor, Pedro, habla perfectamente el catalán, pero en casa, con sus padres, hablan el castellano siempre. La nuera, Montserrat, se dirige a su hijo en catalán (tiene unos meses de edad solamente), y a su marido también se dirige en catalán en muchas ocasiones.

Juan: «Yo, le digo la verdad, no me ha gustado esto nunca ni me gusta; pero claro, uno tiene los hijos aquí y no es plan de irnos allá solos [los abuelos]. Lo pri-

mero, que esta gente [los catalanes] son diferentes; uno está criado allí de una manera, y aquí hay otra cosa, otro plan; que no es que sean malos, no, pero... En aquel pueblo [su pueblo natal; es significativo que no diga "mi pueblo"], si hay una persona enferma lo sabe uno enseguida, ¡y aquí se mueren y no se entera uno! Allí, en mi terreno, pues se entera uno, y si es menester ayudarle le ayudas.»

María: «También es lo que dice mi nuera, a lo mejor ellos unos con otros... [entre catalanes se entienden]. Pasa como nosotros los andaluces, que hacemos más las cosas entre nosotros que con ellos [los catalanes]. Ahora estos vecinos son catalanes; a lo mejor se reservan muchas cosas conmigo, pero a lo mejor con otra [vecina] que sea catalana no se reservan tanto. Porque tengo tres nueras catalanas y estoy contenta con ellas, hasta la presente; con ellas y las familias de ellas... Pero por decir que son de otra manera que somos nosotros; veo que son más reservados, ¡y unos más que otros!»

«Yo, cuando me dijeron que viniera —continúa María—, como estaba él aquí con mi hijo, me puse contenta de venir; ¡pero cuando vine y vi todo esto! [comenzando por la vivienda donde se refugió la familia], me dieron ganas de irme otra vez para Andalucía. Lo primero que vi diferente fue la lengua, el idioma de hablar; yo iba a lavar y todas las [mujeres] que estaban allí eran catalanas; yo no sabía lo que decían allá, ¡parecía una tonta!»

«¡No le digo yo que cuando vine estuve seis días sin hablar!», confirma Juan.

«Y en las comidas... —abunda María—; ¡yo cuando salí aquel día por la mañana [llegaron en el tren de la noche] y vi dónde nos habían metido [en un antiguo estable], me quería ir para Andalucía!»

«Yo cuando vine aquí —dice Juan— el pan no lo podía pasar, este vino negro tampoco... y muchas comidas [le pasaba lo mismo]. Pero aquí hay gente buena y gente mala, como en todas partes.»

«Hay quien trabaja mucho [de los catalanes], ¡y hay quien está siempre trabajando y no disfruta nada!», observa María.

«Es que aquí muchos catalanes —interviene Montserrat— lo que tienen no se lo han ganado ellos, porque muchas cosas les vienen de los abuelos y los bisabuelos [por herencia].»

«Aquí los catalanes están trabajando hasta el domingo —insiste María—, ¡no son capaces ni de ir un domingo al cine, ni de ir a ninguna parte!»

«¡No son capaces ni de ir al café ni nada! —dice Juan—. Allí los chicos y chicas [en su pueblo] formaban unos grupos y hacían fiestas hasta la una o las dos, en cualquier casa. Y aquí cada uno en su casa; los bailes y eso, todos pagando.»

«Allí son más alegres que aquí, allí hay más alegría que aquí», opina María.

Urgando en sus mentes, a través de sus racionalizaciones, trato de investigar cómo se identifican, en qué contextos y de qué manera. Obtengo las siguientes respuestas.

María: «Yo me considero siempre lo que he sido, andaluza; eso siempre lo digo. Estamos aquí, pero tampoco tengo el eso de que algunos parece que tienen miedo de decir... ¡pues yo soy andaluza!, ¡mis padres eran andaluces, mis hermanos son todos andaluces, yo soy andaluza!»

Juan: «Sí, y mis hijos, aparte de uno [el pequeño, que nació en Gerona], son todos andaluces también.»

María: «¡Y él también! [el pequeño, el nacido en Cataluña]; sé que hay quien ha dicho algo de Andalucía y de los andaluces, ¡y ha saltado como un gallo!»

Y los catalanes, ¿qué les consideran a ustedes?, les pregunto.

Juan: «¡Eso sí que te digo que no, esta gente no nos quieren, ni nos han querido nunca!, ¡nos hacen la vista gorda! [les ignoran, les dejan hacer simplemente]. Se portan bien con nosotros, eso sí [correctamente, e incluso más, pero no sienten un calor humano hacia ellos], ¡pero no nos quieren!»

Montserrat: «Es que aquí hay la manía de que pasa algo y, claro, ¡los “castellanos”! [han sido]; como si sólo fueran ellos los que hacen mal a los otros.»

Juan: «Pero hay otra cosa, y es que aquí los catalanes, el que tiene dinero, es mejor que el andaluz [rico]. Los “señoritos” aquellos son bastante más malos que éstos.»

María: «Allá el que tiene pesetas es más malo que éstos cuarenta veces. Porque aquí si va usted a trabajar y cumple, el amo sabe que ha cumplido y eso; pero allí, si usted cumple, como si no cumpliera.»

Juan: «¡Allí los ricos son malos!, pero la clase nuestra... [los trabajadores, no lo son]. ¡Allí el que es rico nada más va de “señor”! Allí lo que pasa es que hay gente que tiene muchos millones, pero los tienen en el banco, no quieren darle de comer a nadie, no los quieren emplear.»

Vinculados a Cataluña por sus hijos y nietos, por haber encontrado aquí una casa y un medio de vida que allí no tenían, no pueden renegar de la tierra que les acoge, aunque no acaben de congeniar del todo con sus gentes. Ellos conservan su lealtad a Andalucía, a pesar de los males e injusticias que reconocen existen allí; ellos tienen allí «su gente». Y por los males de Andalucía, que les han puesto a ellos en la situación en que se encontraron y encuentran, sufren y se quejan amargamente. («Le tengo rabia [a Andalucía], ¡pero no odio!...; el que quiere no tiene odio, sino rabia», me dice Juan con bonitas palabras en otro momento de la conversación. «¡Yo le tengo rabia a Andalucía por lo que nos ha hecho! [obligado a emigrar].»)

El fuerte choque cultural con las maneras de vivir catalanas, su manera de ver la vida, con sus gentes, sus valores y costumbres, el cierto rechazo que notan contra ellos, les hace difícil la identificación emocional con la comunidad que les ha dado cobijo material. Reconocen esto último, lo agradecen, pero se refugian en una lealtad romántica a Andalucía y lo andaluz.

* * *

Ciertamente, la muestra de historias de vida que he seleccionado no es completamente representativa de las circunstancias en las que se encuentra la mayor parte de la población inmigrante (área de Barcelona, ciudades o barriadas casi exclusivamente compuestas por familias inmigrantes, etc.). Y es que, como el lector habrá podido constatar, dos de estas familias viven en sendos pueblecitos rurales de población en su mayor parte autóctona. La tercera de las familias cuya trayectoria he descrito vive en una ciudad pequeña, cabecera comarcal, con un porcentaje de familias inmigrantes también relativamente bajo. Es decir, las tres familias se encuentran en circunstancias externas muy favorables para la integración en la comunidad local-regional.

Los informantes comienzan destacando las difíciles y precarias circunstancias en que llegaban a la región, sobre todo en los casos 2) y 3). En las dos citas siguientes se hace hincapié en el mismo tema.

«Yo vine andando desde Barcelona con los demás, con el equipo a cuestas, ¡como los gitanos!, como los quinquilleros que van por ahí con el equipo a cuestas. Aquí vine yo aquella noche [a la casa de un conocido del mis-

mo pueblo de origen]. En el tren llegó la cama, pero yo no podía poner la cama allá, no cabía; así que dormíamos en el suelo.»

(Berga, Berguedà, jubilados, D.)

«Era gente que venía aquí apuradísima, muy apurados, sin nada. Alquilaban casas para vivir que eran auténticas barracas. ¡Y entre ver cómo venían y adónde iban a parar para vivir! Siempre que veías a alguien abandonado en la calle oías decir: “¡es castellano!”.../... [En la actualidad] forman un barrio aparte, porque ya son muchos, son casas de la fábrica; es el “barrio de Cuenca” que decíamos.»

(Prats, Osona, grupo de jóvenes, E-N.)

Los nuevos *vecinos*, los inmigrantes, eran para los trabajadores nativos situados en los puestos de trabajo menos cualificados una competencia que, lógicamente, no podía ser bien recibida. Entonces cobraba sentido la tópica frase: «es que habéis venido a comer el pan de los catalanes». Surgían motivos de roces y mutua animadversión.

«Entre el “castellano” trabajador y el catalán trabajador hay un poquín de... [recelo, tensión]. El siempre cree que se le está quitando lo suyo [el trabajador catalán], y esto no es verdad.../... nos lo hemos ganado [¡el tan traído y llevado pan!] con nuestro trabajo. Claro que ellos tenían aquí muchas facilidades que cuando vinimos nosotros se les acabaron. Por ejemplo, podían trabajar en el invierno en la fábrica y en el verano en el campo, en su casa; tenían esa ventaja. Vinimos nosotros y al cubrir todos esos puestos de trabajo [de manera permanente], ¡pues se les acabó! O sea, que aquello era un pan que les quitábamos. Pero claro, nosotros les decíamos: “bueno, ¿y tú qué hubieras hecho, morirte de hambre [en la región de origen]?”.»

(La Bisbal, Baix Empordà, 64, Vc, D.)

«Traer no trajo nada de Andalucía el emigrante, pero hemos traído el trabajo, y mucho sudor que hemos tirado aquí en Cataluña. En una discusión o así, lo primero que te sueltan es eso de que has venido a comerte el pan de ellos, y que te vayas a tu tierra si no estás a gusto, “t'en vas al teu poble!”. Eso seguro que lo dice uno que está buscando trabajo, uno que sea catalán y al ver que mientras él no tiene trabajo, muchos emigrantes están ocupando puestos de trabajo aquí en Cataluña.»

(Berguedà, grupo jóvenes-media edad, D.)

La cuestión es discutida en una conversación callejera informal, mientras tiene lugar la manifestación del «Onze de Setembre» en Barcelona (es el año 1978).

«—Pero ¿quiénes son los que han levantado y hecho rica Cataluña sino los emigrantes que hemos venido aquí a dejar el pellejo? —dice el trabajador emigrante—, ¿qué catalán se ha metido a trabajar a tres metros bajo tierra, en las obras del Metro, en las minas, en las fábricas?...

—[Sí, pero] cuando el puchero está lleno —argumenta el interlocutor catalán— es normal que se salga lo que hay dentro, ¡no caben más! De acuerdo que si los que han venido y ya están aquí [establecidos] no quieren

marcharse... ¡pero que no vengan más! Con la mitad de los que ya están en Cataluña sobraría, que se vuelvan a sus pueblos, que busquen allí un puesto de trabajo.»

El siguiente informante, catalán y pequeño empresario agrario, apoya el argumento del trabajador inmigrante de la cita anterior.

«Los castellanos han venido aquí y han hecho lo que nosotros no queríamos hacer, los trabajos más difíciles. Yo creo que aquí en Cataluña al castellano le tenemos mucho que agradecer. Han venido aquí y yo creo que precisamente han trabajado más barato que el catalán.»

(Solsonès, 45, Vc, B.)

La competencia por unos recursos limitados (o que se creen limitados), por un mismo puesto de trabajo en circunstancias de crisis económica, abona el terreno para la acumulación de tensiones en las relaciones nativos : forasteros, catalanes : castellanos. Los nativos fundamentan su animadversión contra los intrusos en una serie de prejuicios y estereotipos relacionados con su conducta y modo de vida. Esas actitudes prejuiciadas pueden reflejarse, por ejemplo, en la censura de matrimonios *across ethnic boundaries*.

«Casarse un chico y una chica catalana estaba muy mal visto.../... “Te das cuenta, ya se nos ha metido un castellano [o un “charnego”] en la familia...”»

(Osona, grupo de jóvenes, G-I.)

«Este chico [“castellano”] está casado con una “pubilla” [heredera] de por aquí [de la comarca], pero cuando eran novios no se le miraba nada bien a este chico. ¡Está arreglada ésta, qué quieres que haga... [con un marido “castellano”]! Había un poco de manía, por el hecho de ser castellano.»

(Solsonès, matrimonio, B.)

Si uno de esos matrimonios mixtos fracasa, el prejuicio popular encuentra corroboración empírica: «no se podía esperar otra cosa, ya se veía venir, qué se puede esperar de uno de esos “castellanos”». La existencia del prejuicio se refleja en la actitud defensiva de esta informante «castellana».

«“Tu Enrique va con una catalana, ¿es que te gusta que se case con una catalana?” Y yo les decía: “a mí tanto me da que se case con una catalana que con una castellana, ¡mientras sea decente!”.../...»

[Y añade quien es actualmente su nuera, presente en la conversación.]

«Yo cuando le dije a mi padre que salía con un chico, y que a lo mejor lo traería a casa, le dije que era “castellano”, porque sabía que mi madre tenía manía con eso; si mi madre hubiera vivido a lo mejor no estaría casada con él. Era mi madre, la parte de la familia de mi madre, los que tenían la manía... [la mujer-madre como guardián del *status* familiar puesto en peligro por un matrimonio *across ethnic/class lines!*]. Mi madre siempre decía que los “castellanos” eran todos unos borrachos.»

(Baix Empordà, familia, D.)

La competición por unos recursos juzgados limitados, el contraste de sistema de valores, la percepción de las pequeñas o grandes diferencias que separan a autóctonos de inmigrantes, forman la base sobre la que se construyen las yuxtaposiciones binarias nosotros : ellos, nativos : forasteros, catalanes : castellanos. Quienes han venido «de fuera» ven de alguna manera mermada la legitimidad de su aspiración a acceder al pleno disfrute de los bienes de la tierra donde se establecen. Su relativo extrañamiento frente a la comunidad catalana lleva a algunos a refugiarse en una lealtad romántica a la tierra que les vio nacer. Pero quizá son mayoría aquellos que sienten sus lealtades divididas entre la región de origen y ésta que les ha acogido. Su situación es un tanto ambigua, liminal: no son completamente ni de aquí ni de allá. En Cataluña son «castellanos» y en su región de origen les conocen como «los catalanes», cuando van de vacaciones por unos días.

«Cuando voy de vacaciones allá en el mes de agosto..., “¡estos 'extranjerós', estos 'catalanes'!, no vienen aquí más que a subirnos las cosas... [precios de los alimentos]; ¡ya llegan 'los catalanes'!”. Y venimos aquí y somos “castellanos”, “sobrevinguts”; entonces, ¿de dónde somos? No somos ni de aquí ni de allí...»

(Baix Empordà, 35, Mc, O.)

«¡Pues yo soy andaluza, mis padres eran andaluces, mis hermanos son todos andaluces, yo soy andaluza!»

(María, 3.)

Es interesante notar que la informante no hace referencia a sus hijos, aunque algunos de ellos han nacido en Andalucía también; su andalucidad no es tan nítida a estas alturas.

«Además de la Teresa tengo otra hija casada en Monells, con un chico catalán “de pagès”, y tengo cuatro nietos; así que por nada del mundo me iría yo de Cataluña. [Ahora que] soy andaluz, quiero a Andalucía, ¡andaluz más que nadie! Pero yo tengo una ofensa con Andalucía, la ofensa ésta de que me tuve que ir de allí. La tengo rabia porque la quiero; por eso la tengo rabia, porque la quiero...»

(La Bisbal, Baix Empordà, 58, Vc, D.)

El mismo argumento, la misma frase tan expresiva, era usada por Juan en la tercera de las historias de vida presentadas.

«Yo soy extremeño de los pies a la cabeza; al venir aquí todo el mundo se ha acordado de allá, ¡la tierra natal siempre tira! Que renieguen de su tierra no creo que haya nadie, ¡te reniegas de la mala vida de allí!...»

(Berguedà, grupo de jubilados, D.)

En Cataluña tienen ahora su vida, su trabajo, sus hijos, yernos, nueras y nietos (¡los cuales nadie discute ya que son catalanes!); «de hecho lo tengo todo aquí», decía uno de los encuestados. Para reforzar su posición, para superar de alguna manera su situación liminal, se apoyan habitualmente en los hijos, en los nietos: «¡ellos sí son catalanes, bien catalanes!, ¡han nacido aquí y son catalanes!» —José, 1)—. Una cita adicional para ilustrar este crucial argumento. Se trata de una conversación

informal escuchada en las calles de Barcelona durante la celebración de la manifestación del «Onze de Setembre» de 1978, frente a la estatua del héroe catalán Rafael Casanova.

«—¡Soy tan catalán como usted! —afirma un hombre de media edad.

—¿Y por qué no habla entonces en catalán? —interroga vivamente su interlocutor, catalán, de edad avanzada.

—Lo sé, claro que lo he aprendido, pero como aún no lo domino bien me da vergüenza hablarlo.

—“Veus, veus!, vergonya de parlar en català!; si de veritat us sentíssiu català no us donaria vergonya de parlar la nostra llengua” —razona el interlocutor catalán, usando ahora esta lengua—. “Quants anys porta vostè a Catalunya?”.

—“Catorze!... i la meva dona i els meus fills son catalans” —contesta el individuo de media edad, ¡ahora también él haciendo uso del catalán, para no ser menos que su interlocutor y a la vez probar que efectivamente sabe hablar el catalán!

—“Llavors vostè hauria de defensar les coses de Catalunya!...”»

De manera que tanto el hecho de haber nacido en una determinada región como la circunstancia de haber vivido un número de años en otra diferente, el conocer la lengua nativa, el matrimonio con una persona autóctona, los propios hijos adscritos a Cataluña por el derecho que da el haber nacido en la tierra, etc., son argumentos relevantes en el proceso de afirmación/negociación de una determinada identidad frente a los demás, alternativamente haciendo énfasis en una u otra circunstancia.

Los inmigrantes mantienen su lealtad a la tierra que les ha visto nacer; renunciar a ello sería convertirse en renegados. Pero al mismo tiempo no están dispuestos a olvidar lo que han conseguido en la tierra que les ha dado cobijo, un medio de ganarse la vida.

«Yo, Cataluña la quiero porque vivo a gusto; si no, no viviría aquí. No tiro Cataluña, pero es que tampoco tiro de donde soy. Yo estimo más Cataluña, pero no tirando nunca aquello [la región de origen], aunque sea un desastre.../... Tengo ya aquí a mis hijos, y yo ya me siento catalán, me acepten o no me acepten, pero yo ya me siento catalán.»

(Berguedà, 48, Vc, D.)

«Mi tierra es aquí y se acabó; yo me he ganado el pan aquí en Cataluña; hace treinta años que estoy aquí, todos mis hijos están casados aquí, mis nietos son catalanes. La tierra la tengo aquí porque me la he ganado, y si se ha de votar alguna vez, ¡por Cataluña!, y de aquí no me sacan...»

(Baix Empordà, 62, Vc, D.)

«El problema que me puede afectar a mí es el trabajo... Yo me conformo con poder trabajar, y poder dar de comer a mis hijos, que mis hijos no pasen hambre...; poca cosa, pero para mí es mucho.»

(Alberto, 2.)

Pocos de aquellos emigrantes que vinieron a Cataluña en busca de un medio de vida que no encontraron en la región de donde proceden estarían en desacuerdo con

esta sencilla y a la vez dramática afirmación de Alberto. El mismo estado de opinión queda reflejado en las respuestas que dan al preguntárseles por lo que para ellos significa Cataluña: «la vida, mi trabajo, mi pan, mi casa, los hijos, la familia», etc. (Vide, apartado 4.2.1, pág. 366.)

Los emigrantes, de una manera u otra, acaban siendo de donde pueden vivir y trabajar, de la tierra que les acoge, tanto o más que de aquella donde nacieron y crecieron, respecto a la que, no obstante, mantendrán una lealtad romántica. El choque de idiosincrasias y normas de conducta, el contraste de los sistemas de valores respectivos, los roces con los autóctonos en la vida cotidiana, quizá les lleven a mostrar un cierto rechazo defensivo frente a las gentes del país; pero significativamente observaremos que nunca hacia *el país* en sí mismo, hacia Cataluña en este caso.

Sus lealtades en la primera generación, y según las circunstancias en la segunda también, se encuentran divididas; pero la tierra en la que viven y les ha acogido acabará ganándoles completamente, a ellos y a sus descendientes. Ahora bien, ¿qué formas y contenidos tomará el proceso de integración y asimilación en Cataluña? Quizá éstos resultarán insatisfactorios para quienes a corto o medio plazo esperan una completa e incondicional asimilación de los emigrantes a la lengua, cultura y modo de vida catalán más *genuino*.

Strubell i Trueta (1981) llama la atención, alarmado, sobre el hecho de que en las actuales circunstancias muchos hijos de inmigrantes, en la segunda y tercera generación ya, crecen en un entorno donde «no se ha de hablar el catalán para ser catalán».

«La planificación lingüística ha de evitar a toda costa provocar la estabilización definitiva de una identidad castellano-española entre los inmigrantes y sus descendientes.»

(*Op. cit.*, págs. 171 a 174.)

Y esto puede conseguirse haciendo un uso sistemático de los medios de comunicación de masas, a través del sistema educativo, aplicando una política de desconcentración de la población inmigrante, etc. Es necesario, continúa el autor, inculcar sistemáticamente a la población el hecho de que no puede una persona identificarse como catalana si no usa habitualmente esta lengua en sus relaciones con los demás.

Desde la Administración autónoma, por todos los medios disponibles, se ha de favorecer un cambio de identificación en los inmigrantes, y la adopción por éstos, o al menos sus descendientes, de la lengua catalana como principal o único medio de comunicación oral fuera del hogar familiar. Porque, tal como afirma un grupo de intelectuales catalanes, con implicaciones adicionales, «el proyecto nacional catalán será inviable si se produce una escisión entre comunidades [“castellanos” *versus* “catalanes”]» (29). La completa asimilación de los inmigrantes a la sociedad y cultura catalanas, comenzando por la lingüística, se considera condición indispensable para que Cataluña pueda sobrevivir como tal, es decir, como comunidad nacional nítidamente diferenciada (30).

Entre las gentes comunes de la calle, la cuestión no se ve de manera tan dramática; predominan las actitudes contemporizadoras.

(29) Fundació Bofill (ed.), *Inmigració i reconstrucció nacional a Catalunya*, Editorial Blume, Barcelona, 1980, pág. 24.

(30) El tema ha sido tratado con más extensión en el apartado 4.1.3.

«Hay muchos que dicen: “yo soy catalán y hablo el catalán, ¡y el que no me entienda pues que aprenda el catalán!”. Pues no, es mentira; a una persona le has de hablar en la lengua que te entienda, y no como éstos: “es que yo soy catalán y que se vayan a su país, y si no entienden que lo aprendan”. Hay personas que piensan de esta manera; ahora que yo creo que a las personas se les ha de hablar en una lengua que te entiendan.»

(Baix Empordà, 45, Vc, A.)

El proceso de integración/asimilación de tan importante volumen de población inmigrante no será un proceso lineal, unidireccional e irreversible, no necesariamente. En ciertas circunstancias adversas, por ejemplo todas aquellas a las que se ha hecho referencia al principio del apartado, persistirán elementos diferenciadores, por mucho tiempo permanecerá el castellano como lengua materna y principal de relación con los demás, y en definitiva una conciencia de grupo con circunstancias e intereses diferenciados dentro de Cataluña, compatible con su simultánea identificación como catalanes, ciudadanos de Cataluña. Por otra parte, incluso en el más favorable de los casos, la cultura y sociedad regionales resultarán inevitablemente transformadas en el proceso de asimilación de tan importante número de personas.

El objetivo propuesto de activamente reconstruir una comunidad catalana homogénea, completamente monolingüe, prístina, es ilusorio e impracticable en las actuales circunstancias, y en realidad en cualesquiera otras. El proyecto de una radical implementación política de ese principio puede resultar nocivo, infructuoso y quizá provocaría el efecto contrario al perseguido, una reafirmación como tal del grupo al que se pretende a toda costa asimilar. Y, en realidad, ¿cuáles son esas esencias prístinas de la comunidad y cultura catalanas inalteradas al paso de los siglos?; ¿no es precisamente prueba de que ambas están vivas el que evolucionen y se transformen continuamente? No tiene sentido, y sería realmente peligrosa, una política de radical «ingeniería social».

4.4.2. Lo catalán y lo “castellano”. Percepción de las diferencias

El nosotros catalán adquiere contornos más nítidos no solamente en contraposición al todo que lo engloba, España, y en competencia con los otros *outgroups* en el mismo nivel estructural regional, sino que también gana en coherencia y consistencia internas en el contraste con los vecinos «castellanos» que comparten el mismo territorio. De los «castellanos» no solamente les separa el hecho de hablar una lengua diferente, el ser autóctonos frente a su foraneidad, sino también toda una diferente manera de valorar las cosas, ver la vida y actuar en lo cotidiano.

Las grandes o insignificantes diferencias *objetivas* son enfatizadas para marcar de una manera más nítida los límites que separan al *nosotros* del *ellos*. Tarea tanto más ineludible cuanto que ambos grupos comparten el mismo territorio y compiten cotidianamente por los mismos recursos. En las páginas que siguen se hace un análisis de la dialéctica castellano : catalán, sacando provecho tanto de datos estadísticos como de etnografía antropológica.

En uno de los extremos del abanico semántico del concepto «castellano» aparece la palabra «charnego». El análisis del concepto «charnego» y sus derivaciones semánticas en el uso popular muestra que cumple, entre otras, la función de marcar la máxima distancia étnica y social entre «castellanos» y «catalanes» en Cataluña. El despliegue en cierta manera agresivo (o sentido como tal por el interlocutor autóctono)

de su «castellanidad» por parte del «sobrevingut» (emigrante) provoca en el nativo una reacción de rechazo de tonalidades nítidamente étnicas. El concepto «charnego» condensa y expresa una repulsa de contenidos étnicos. A su vez, el aludido responderá también *along ethnic lines*, haciendo uso de palabras ofensivas contra la «castellanidad» del interlocutor.

La pregunta 75 del cuestionario es uno de los instrumentos que he usado para medir de alguna manera, en términos cuantitativos, la intensidad con la que los catalanes perciben esas peculiaridades que les separan con toda garantía de los «castellanos». Los resultados aparecen en las tablas 4 a 8 de las páginas siguientes.

TABLA 4 - PREGUNTA 75

Valoración de las diferencias castellanos/catalanes

	Valores (%)					«Missing cases»
	(1)	(2)	(5)	(9)	(X)	
En las comidas	1,7 3,8	11,3 9,5	43,3 42,9	43,6 43,8	6,3 6,3	(3) (1)
Manera de vestir	27,7 44,7	42,9 30,1	19,0 13,6	10,4 11,7	3,0 2,8	(5) (3)
Manera de trabajar	18,4 34,3	29,0 21,2	35,7 28,3	17,0 16,2	4,1 3,6	(11) (7)
Manera de divertirse	14,4 16,3	16,1 20,2	36,8 36,5	32,6 26,9	5,2 4,8	(9) (2)
Llevar casa/familia	15,3 23,7	20,5 20,4	40,7 31,2	23,5 24,7	4,7 4,4	(26) (13)
Manera de ser, carácter	2,8 7,8	16,4 16,7	45,3 36,3	35,5 39,2	5,8 5,8	(7) (4)
Educación hijos	15,9 33,7	26,7 27,4	35,3 22,1	22,1 16,8	4,4 3,5	(36) (11)
Costumbres de cada día	11,7 20,0	23,3 27,0	45,2 30,0	19,8 23,0	4,6 4,3	(11) (6)
Opiniones políticas	11,6 22,0	20,6 26,8	38,6 31,7	29,2 19,5	5,1 4,1	(61) (24)
Nivel de educación	18,9 30,6	24,3 19,4	40,4 28,6	16,4 21,4	4,1 4,1	(14) (8)
\bar{X} TOTALES					4,7 4,4	

Valores: (1) Nada diferentes.
 (2) Poco diferentes.
 (5) Bastante diferentes.
 (9) Muy diferentes.
 (\bar{X}) Media aritmética.

NOTA: Los resultados se dan en porcentajes. En la línea horizontal de arriba se dan los resultados para los entrevistados «catalanes», en la de abajo para los «castellanos». Se preguntó a los entrevistados por el grado de diferencia/contraste que observaban existía entre «castellanos» y «catalanes» en relación a cada uno de los diez hechos propuestos.

TABLA 5

*Influencia de diversas variables en la valoración de las diferencias
castellanos/catalanes (catalanes)*

	<i>Variable independiente: EDAD</i>				
	18-25	26-35	36-45	46-55	56-más
En las comidas	5,7	6,3	6,4	6,8	6,8
Manera de vestir	2,9	3,0	3,2	3,1	3,0
Manera de trabajar	3,7	3,9	4,6	4,0	4,7
Manera de divertirse	4,6	5,6	5,9	5,0	5,4
Llevar casa/familia	4,9	5,0	4,7	4,5	3,7
Manera de ser/carácter	6,1	6,2	5,7	5,2	5,4
Educación de los hijos	4,8	4,9	4,5	3,7	3,6
Costumbres de cada día	4,5	5,1	3,8	4,6	4,9
Opiniones políticas	5,2	5,1	4,8	5,6	4,4
Nivel de educación	3,7	4,5	3,4	4,6	4,8
\bar{X} TOTALES	4,6	5,0	4,7	4,7	4,7

TABLA 6

	<i>Variable independiente: NIVEL DE INSTRUCCION</i>					
	(0)	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
En las comidas	6,8	6,4	6,7	5,9	6,4	5,5
Manera de vestir	3,5	3,0	3,2	2,8	2,8	3,2
Manera de trabajar	5,5	3,8	4,1	3,8	4,6	5,0
Manera de divertirse	6,1	5,0	5,2	5,0	5,8	5,9
Llevar casa/familia	4,1	4,0	5,4	5,0	4,9	5,4
Manera de ser/carácter	5,4	5,3	5,8	6,2	6,7	6,6
Educación de los hijos	3,0	3,3	5,3	4,6	5,6	5,8
Costumbres de cada día	5,0	4,4	4,4	4,6	5,5	4,9
Opiniones políticas	4,3	4,5	5,7	5,7	5,0	4,0
Nivel de educación	4,3	3,7	4,2	4,6	4,8	4,5
\bar{X} TOTALES	4,8	4,3	5,0	4,8	5,2	5,1

Nivel de instrucción: (0) Sin estudios.
 (1) Estudios primarios.
 (2) Formación profesional.
 (3) Bachiller.
 (4) Estudios diplomado.
 (5) Estudios superiores.

TABLA 7

	<i>Variable independiente: VOTO</i>		
	(A)	(B)	(C)
En las comidas	6,5	6,3	6,4
Manera de vestir	3,3	2,6	3,0
Manera de trabajar	4,2	3,4	4,3
Manera de divertirse	5,4	5,0	5,2
Llevar casa/familia	4,8	4,1	4,9
Manera de ser/carácter	5,2	5,4	6,0
Educación de los hijos	3,9	3,7	4,8
Costumbres de cada día	4,8	4,6	4,7
Opiniones políticas	5,8	3,1	5,7
Nivel de educación	4,7	3,9	4,4
\bar{X} TOTALES	4,9	4,2	4,9

Voto octubre 82: (A) A.P., U.C.D.
 (B) P.S.C./P.S.O.E., P.S.U.C.
 (C) E.R.C., C. i U.

TABLA 8

	<i>Variable independiente: IDENTIFICACION NACIONAL</i>		
	(1)	(2)	(3)
En las comidas	6,6	6,1	6,5
Manera de vestir	3,1	2,8	3,3
Manera de trabajar	3,5	4,1	4,4
Manera de divertirse	4,8	5,1	5,7
Llevar casa/familia	3,8	4,8	5,1
Manera de ser/carácter	5,0	5,9	6,3
Educación de los hijos	3,7	4,4	4,9
Costumbres de cada día	4,2	4,6	4,9
Opiniones políticas	4,8	5,1	5,2
Nivel de educación	4,3	3,9	4,5
\bar{X} TOTALES	4,4	4,7	5,1

Identificación nacional: (1) Catalán y español.
 (2) Más catalán que español.
 (3) Catalán, sin más.

Como era de prever, los entrevistados «catalanes» enfatizan más que los «castellanos» el grado de divergencia entre la propia manera de ser-costumbres-conducta y aquella atribuida a *los otros* en la dicotomía. Ha resultado una media global de 4,7 en el caso de los «catalanes» y de 4,4 de los «castellanos». Ambas medias se acercan al valor 5, correspondiente al juicio valorativo «bastante diferentes». Los castellano-hablantes parecen buscar de alguna manera una reducción de la distancia social-étnica que les separa de los autóctonos; el mantenimiento de esa distancia observan que actúa en su contra.

Si analizamos las medias parciales, constataremos que tanto los encuestados «catalanes» como los «castellanos» perciben mayor grado de divergencia en los hábitos relacionados con las comidas, la manera de ser y el carácter, y en menor medida con la manera de divertirse. Todos los encuestados coinciden en restar importancia a las posibles diferencias en los hábitos relacionados con el vestido y el trabajo cotidiano, asignando a ambas proposiciones puntuaciones bien por debajo de la media global. Los entrevistados «catalanes» hacen un relativo hincapié en la percepción de diferencias en lo que toca a las opiniones políticas, mientras que los «castellanos» quitan importancia a las hipotéticas diferencias en lo que se refiere a la manera de llevar la educación de los hijos («todos queremos lo mejor para ellos», comentan). Ahora bien, ha de notarse que estas dos últimas proposiciones, junto con aquella que alude a la «manera de llevar la casa, la familia», son las que reciben mayor número de respuestas en blanco tanto de parte de los «catalanes» como de los «castellanos».

El análisis de la influencia de las variables independientes escogidas no revela pautas muy significativas. La edad no parece influir de manera consistente la percepción de lo que diferencia a «castellanos» de «catalanes». Los entrevistados con mayor nivel de instrucción perciben un grado global de divergencia más alto. Por encima de la media general, estos últimos realzan las peculiaridades percibidas en lo que toca a la manera de ser y el carácter, educación de los hijos y nivel de educación de unos y otros; en cambio, restan importancia a la divergencia hipotética en hábitos culinarios.

Los catalanes votantes de partidos de izquierda perciben un grado global de divergencia o distancia social-étnica entre «castellanos» y catalanes notablemente más bajo que el resto de los encuestados (4,2 frente a 4,9). Sobre todo, los votantes de izquierda quitan importancia a las posibles diferencias existentes en dos de las proposiciones: las opiniones políticas y los hábitos relacionados con el trabajo. Lo cual quizá pueda explicarse por el hecho de que existe un mayor contacto en el puesto de trabajo entre los catalanes votantes de izquierda y los inmigrantes, y sin duda los primeros son conscientes de que los segundos suelen votar partidos de izquierda, como ellos mismos. Si este ensayo de explicación es acertado tendríamos delante una prueba empírica de cómo el individuo estereotipa y evalúa la distancia étnica que le separa de *los otros* a partir de sus concretas circunstancias personales, tanto como social-culturales.

De manera consistente, una afirmación más intensa de su identificación como catalanes lleva a los entrevistados clasificados como tales a la percepción de una más amplia distancia social-étnica respecto a los «castellanos». Esto es congruente con las pautas generales que reveló el análisis estadístico de los datos relacionados con otras preguntas del cuestionario. En la afirmación de su especificidad, los catalanes buscan apoyarse también en una enfatización de aquello que les diferencia de los «castellanos». Quienes, si bien ocupan el mismo territorio, no comparten la lengua, costumbres y valores del *ingroup* y, además, están localizados en nichos bien delimitados de la estructura social y ocupacional.

La etnografía que ofrezco en las páginas siguientes, seleccionada de las conversaciones grabadas, proporcionará una perspectiva más amplia y matizada de la cuestión que aquella que ganamos con los datos estadísticos exclusivamente. ¿En qué hechos *objetivos* encuentra apoyo la percepción de contrastes diferenciales?; ¿cómo racionalizan los protagonistas la realidad de la distancia étnica? Mi punto de vista es que no se trata sino de divergencias de orientación, énfasis contrastantes en los contenidos de los respectivos sistemas de valores; pues no creo que estemos frente a sistemas de valores diametralmente opuestos. Lo cual no resta relevancia al hecho en sí de la manipulación de esos pequeños rasgos diferenciales para marcar límites entre uno y otro grupo.

Racionalización de las diferencias entre «castellanos»: «catalanes», por los catalanes. Etnografía

«El catalán es un hombre más de casa, de trabajar. El “castellano” vive más afuera, vive más al día. Vive en un ambiente más de fantasía; saben vivir mejor que nosotros, lo reconozco, porque nosotros vivimos tristemente, ¿eh?; porque vivimos de la realidad, de trabajar...»

(Cerdanya.) (*)

«Tú saldrás de trabajar con la paga e irás derecho a casa; en cambio, los andaluces salen del trabajo y van a un tabernucho, y mientras dura el sobre no salen de aquel tabernucho. No se acuerdan de que tienen hijos que les han de dar de comer, de que tienen una mujer que les espera en casa. No se acuerdan, no; mientras tengan cuartos, ¡venga chatos y chatos!»

(Cerdanya.) (*)

«En las fiestas y en los entierros, los catalanes [no manifiestan tan escandalosamente] sus sentimientos en público. Nosotros nos guardamos más. Los “castellanos” gritarán, se lamentarán, llorarán... [en un entierro].

—[En cambio] son más solidarios entre sí, se ayudan más. Los catalanes se ayudan en una necesidad, pero después cada uno en su casa. No se hace eso de ir de una casa a otra para pasar el rato.»

(Cerdanya.) (*)

«Nos tienen considerados muy agarrados, muy tacaños, pero lo que pasa es que el catalán es más conservador, no somos tan derrochadores.../... Más perseverantes, esperamos a ver si aquello tiene o no tiene solución; no lo tiramos todo por la borda al primer momento de salirnos mal una cosa.../... El catalán es más consciente de su trabajo, porque no derrocha tanto, no sale tanto [a la calle], no está tantas horas en el bar.»

(Cerdanya.) (*)

«Más de la broma, y de hacer más jaleo. En las discotecas, siempre que pasa algo, que la gente se pelea o algo así, siempre son “castellanos”.»

(Garrotxa, 18, Ms, N.)

«El catalán es más ahorrador, antes de gastarlo se lo piensa de otra manera. ¡El “castellano” al día siguiente la casa por la ventana! [Los “caste-

(*) Etnografía recogida por María Piniella.

llanos"] son muy extrovertidos, cuando están enfadados lo exteriorizan mucho, y cuando están contentos también. Los catalanes somos mucho más cerrados.../...»

(Baix Empordà, 19-22, Vs, N.)

«Los "castellanos" tienen muchos más hijos que los catalanes. Los catalanes se lo piensan más antes de tenerlos; en cambio, los "castellanos", ¡los que vengan!...»

(Baix Empordà, 18-22, Vs, N.)

«Da la sensación de que los críos son ellos los que los hacen [traen al mundo] y los demás los tienen que mantener. Esto a un catalán, esta mentalidad, nunca se le ocurrirá.»

(Baix Empordà, 25-28, Ms, K.)

En la fonda de un pueblecito de la Garrotxa, un domingo cualquiera del verano de 1980, pude observar la escena y conversación siguientes. Dos o tres familias castellano-hablantes están tomando su almuerzo; los niños corren por entre las mesas y sillas de la fonda, haciendo un alboroto considerable, pero las madres no le dan más importancia al hecho. Lo cual hace comentar a una vecina del pueblo y al ama de la fonda, que permanecen de pie al lado de la barra.

«—Esta gente no tiene [sentido común], tantos críos corriendo por aquí, ¡de verdad que ponen nerviosa a una!

—¡No sé por qué tienen tantos críos si después no los saben criar!

—Es que ves familias que vienen y los saben tener quietos en la mesa.

—¡Poco que se preocupan "ellos"! [por el contexto en que lo dice, es evidente que se refiere a "los castellanos"]. Tienen críos y después los echan a correr..., ¡no ves las madres qué tranquilas!»

Las observaciones de estas dos mujeres claramente ponen de relieve que están convencidas de dos cosas: *a*) la irresponsabilidad de las familias «castellanas» a la hora de traer hijos al mundo; *b*) los dejan que se críen a la buena de Dios, no se preocupan de ellos ni de su educación; en el fondo..., no los pueden querer mucho.

«Un catalán, aún no habrá amanecido y se levantará a trabajar; tiene un interés por salir adelante. Y el "castellano" parece que no tenga ese interés, nada más trabaja para el día y basta.../... Se ponen a explicar su vida a cualquiera, y el solo hecho de tener ese atrevimiento ya puedes pensar que es una persona que no es bastante calculadora.»

(Baix Empordà, grupo familia, A-K.)

«Los catalanes son muy de puertas adentro, de puertas afuera no viven nunca. La última cosa que pintará [de la casa] será la fachada, ¡sí es que la pinta!; mientras que el otro [el "castellano"] es al revés.»

(Baix Empordà, 38, Vs, B.)

«Los "castellanos" compran más todo lo que son fantasías, son más de la fantasía. Se enamoran enseguida de las cosas, no miran calidad ni nada; nada más miran una cosa que tenga fantasía.../... [colorido, aspecto llama-

tivo]. En las comidas ponen más pimienta y estas cosas picantes, más salsas. Y cuando van a comprar [las amas de casa] se encuentran en grupos, van dos o tres, hablando y explicando cosas; y las catalanas no, van cada una por su lado, ¡y deprisa!.../...

—Las casas, que no valen nada, de la manera que las pintan ellos y las arreglan, con aquellas flores y aquellas cosas, parece Sevilla; allá viven “castellanos”, dices; se nota enseguida. Todos tienen [en las casas] retratos allá colgados, de cuando hacían la “mili”...»

(Baix Empordà, familia, A.)

«Al catalán le gusta siempre tener una peseta para poder pagar, que hay mucha parte de los “castellanos” que si tienen una se gastarían dos. Por eso dicen que los catalanes somos más agarrados. Y no es que seamos agarrados, es que pensamos en el mañana. Muchos [de los “castellanos”] se gastan lo de hoy para mañana; ¡siempre iban a buscar dinero adelantado! En la tienda no pagan, ¡y en cambio tienen la casa! [que no les falta de nada]; y vinieron sin nada [a Cataluña]. Y llenos de joyas y todo, y una medalla, una cadena, ¡y relojes!...»

(Baix Empordà, familia jubilados, A-E.)

«Más dispuestos a hacer mesas redondas, y mucha juerga y mucho de eso..., pero en un momento dado también se zurren, ¿eh?, ¡y mucho!.../... Son más espléndidos que los catalanes, en invitarte y en pagarte. Más generosos, no son tan cerrados. De un genio puede ser que más rápido, más irreflexivos que los catalanes. Más despilfarradores, menos ahorradores. ¡Lo contrario del catalán!»

(Berguedà, matrimonio joven, B.)

«¡Como de la noche al día! [son diferentes el “castellano” del catalán]. Comenzando por las comidas, la lengua, las comidas, las relaciones, la manera de vestir...»

(Berguedà, grupo de jóvenes, N.)

«¡Gritan, gritan mucho! Y tienen la manía de pintar los balcones por fuera, de blanco, de rojo; en un barrio de “castellanos” verás muchos balcones pintados así.../... ¡Lo primero que hacen con el primer dinero que ganan es comprarse un vestido, un reloj!... [Ahora que] parece que se ayudan mucho más entre ellos; los catalanes somos más individualistas.»

(Solsonès, grupo de jóvenes, E-N.)

En el siguiente grupo de informantes hay algunos que son «castellanos» y otros catalanes autóctonos. Es interesante observar cómo unos y otros interpretan el mismo hecho de manera bien diferente, poniendo de relieve un contraste de normas y valores socioculturales.

«En el caso vuestro [se dirige a un chico participante en la conversación, cuya familia es inmigrante], mataron un cerdo y allá eran quince o veinte [personas], que prácticamente medio cerdo voló en un día. O sea, que es muy diferente. Ellos no matan un cerdo para ahorrarlo para todo el año, sino que lo matan para hacer una fiesta. En cambio, el catalán no; lo matará para tener “botifarras” [embutido regional] para todo el año.../...

—¡Eso no es verdad! —replica el aludido—, nosotros cuando estábamos en la masía matábamos un cerdo y venían los parientes; el cerdo se repartía entre los hermanos y los parientes, no es eso de hacer una fiesta como dices tú.»

(Segarra, grupo de jóvenes, D-G.)

«El “castellano” es más alegre, cantar y “picar de mans”... Iban bebiendo, bebiendo, y acababan borrachos. Desde luego, el catalán la alegría del “castellano” no la ha tenido nunca.»

(Baix Empordà, 42, Vc, A-D.)

«El andaluz [prototipo del “castellano” en el contexto de la conversación] es un tipo de sangre caliente, es decir, que viven en un sitio donde hace mucho calor, y ya sabemos que en los sitios donde hace mucho calor la gente tiene tendencia a trabajar menos. Nada más trabajan cuando no tienen dinero; cuando tienen un duro ya no quieren trabajar, y se van por las tabernas. Los catalanes no van por las tabernas; saldrán por ejemplo el domingo al café, pero los días de trabajo ya no.../...»

—Y en el sentido de la amistad, si tienes un amigo catalán es un amigo; ahora que si tienes amigos gallegos o un amigo andaluz, serán muy amigos, pero... ¡espera que un día no te la preparen! Puede ser que te lo pases mucho mejor con un andaluz o con un gallego, porque son muy afectuosos, mucho más dados a la juerga; y enseguida son amigos, y enseguida para todo, ¡pero a la hora de la verdad no hay nada!...»

(Baix Empordà, familia, A-K.)

«Yo, desde mi punto de vista, no puedes tener confianza nunca en ningún “castellano”, del Sur me refiero... El refrán catalán dice: “el castellà, si no te la fum avui, te la fotrà demà”. No puedes tener confianza en ellos; con los “castellanos” siempre ha ido mal, siempre te han traicionado al final.»

(Cerdanya.) (*)

«Los “castellanos” tienen mucho genio: “los ‘castellanos’ siempre tienen una para hacer”; quiere decir que te pondrán muy buena cara, se harán amigos, pero al día menos pensado te traicionarán en alguna cosa. Son traidores. La mayoría beben mucho, de ir por las fondas, por las bodegas, así de hacer tapas y eso, de taberna...»

(Baix Empordà, 62, Mv, A.)

«Comen más refritos, latas y cosas de ésas; comprarán más pimientos y cosas de ésas; el guisar y el sistema de comer.../... [es diferente]. Por Navidad veías que montaban unas “chirinoias”, se ponían a cantar y a hacer juerga.../... Pintan la fachada de blanco por fuera, como muchos pueblos de Andalucía. [Pero] son muy limpios esta gente, son limpios los “castellanos”, son muy limpios.»

(Solsonès, matrimonio, B.)

(*) Etnografía recogida por María Piniella.

«Comen cuando tienen hambre, ¡no miran la hora que es! Pobre gente, mucha miseria. Comen aún las comidas que comen en aquel país. En las casas tienen siempre allá ropas colgadas, las casas pintadas de azul, de colores. Son gente de calle, y no son tanto de casa como los catalanes.../... Y en la forma de llevar la casa, ellos entregan todo lo que ganan a la madre [los sueldos de los hijos]. Nosotros le diríamos: trabajas y ganas para ti, el caso es que ganes para ti, llévalo al banco. El chico de una amiga mía ahorró trescientas mil pesetas antes de ir a la “mili”. [Y, en todo caso, los padres dirían] daré un tanto a cada hijo para que se puedan ir colocando.»
(Segarra, grupo de mujeres de mediana edad, B-O.)

En la dialéctica del nosotros : ellos se hace énfasis en lo que nos hace diferentes de *los otros*, y no en lo que básicamente compartimos. Se realza aquello en lo que nosotros nos percibimos mejor dotados, en contraste con la penuria e indigencia de *los otros*. Es la estrategia de la diversificación; cualquier peculiaridad no compartida es igualmente válida para la afirmación del *nosotros* como entidad discreta y consistente.

Sin embargo, y aunque las palabras de algunos informantes puedan hacernos pensar lo contrario si son tomadas al pie de la letra, se trata no de completos sistemas de valores diametralmente opuestos, sino de énfasis variables en contenidos divergentes o aspectos particulares de valores que, en términos generales, son compartidos por los miembros de ambos grupos.

«Los “castellanos” se ayudan mucho más entre ellos; los catalanes somos más individualistas.»

«El catalán es muy económico, y mira mucho por su casa; es lo que más me gusta de los catalanes. Y me gusta mucho el trato que tienen con la familia. Lo que pasa es que esta gente son muy individualistas, es un defecto que tienen ellos; ¡son tacaños e individualistas!»

Son las dos caras de la misma moneda. Se ponen de relieve las derivaciones negativas o censurables en las conductas de los otros. En ocasiones se intenta hacer ver que, en realidad, esa *virtud* de la que *los otros* alardean es de hecho un *vicio* en la práctica.

«El castellano es más alegre, cantar y jalearse...; [pero resulta que...] iban bebiendo, bebiendo, ¡y acababan borrachos!»

La generosidad y desprendimiento de los «castellanos» en realidad indican falta de previsión, frivolidad, ausencia de una «orientación hacia el futuro». O, desde la perspectiva contraria, nos dicen que somos tacaños y agarrados, pero en realidad es que miramos por lo nuestro, somos ahorradores y no derrochamos lo que tanto nos cuesta ganar. Que parecemos secos y sosos, porque somos serios y comedidos. Esta doble lectura de los mismos *hechos* aparece una y otra vez en las palabras de los informantes, si se releen cuidadosamente la etnografía presentada. Así, por ejemplo, esa ilustrativa anécdota en torno a costumbres relacionadas con la matanza del cerdo entre los «castellanos».

Rasgos diferenciales castellanos : catalanes

a) Desde la perspectiva de los CATALANES:

<i>Catalanes</i>	<i>«Castellanos»</i>
— Trabajadores.	— Poco trabajadores.
— Responsables, serios.	— Irresponsables, poco serios, alegres.
— De casa, familia (amantes de la vida privada).	— Calle, bar, taberna (amantes de la vida pública).
— Ahorradores, mesurados.	— Malgastadores, derrochadores.
— Previsores, miran de cara al futuro.	— Viven al día, no se preocupan del mañana.
— Tienen palabra, de confianza.	— No guardan la palabra, poco de fiar.
— Fieles en la amistad, perseverantes, cumplidores.	— Veleidosos, hoy mucho y mañana nada, frívolos, despreocupados.
— Equilibrados, ponderados, pragmáticos y con sentido común (tienen «seny»).	— Exagerados, extremosos, no tienen los pies sobre la cabeza, poco sentido común.
— Cerebrales, realistas.	— Emocionales, irreflexivos.
— Introversos, interioridad, huir de las apariencias.	— Extroversos, superficialidad, gusto por las apariencias.
— Individualistas, cada uno a lo suyo, independientes.	— Más en «colles», se ayudan más unos a otros, gregarios.

b) Desde la perspectiva de los «CASTELLANOS»:

<i>Catalanes</i>	<i>«Castellanos»</i>
— Trabajadores.	— También trabajadores.
— Cerrados, poco comunicativos.	— Abiertos, confían más las cosas.
— Secos, sosos, serios, tiesos.	— Alegres, cariñosos, «salaos».
— Individualistas (cada uno va a lo suyo sin importarle el otro).	— Solidarios, unidos (apoyo mutuo, compartir las cosas).
— Materialistas.	— Idealistas, no miran el interés.
— Interesados, egoístas, tacaños.	— Desprendidos, generosos, no miran la piqueta.
— Reserva, hipocresía.	— Franqueza, «al pan pan y al vino vino».
— Les cuesta dar la amistad y la confianza, de pocos amigos.	— Espontaneidad, dan la amistad más fácilmente, de muchos amigos.
— Sosos, no saben divertirse.	— Nos gustan las fiestas, sabemos divertirnos.

«El cerdo se repartía entre los hermanos y los parientes, no es eso de hacer una fiesta [o peculiar “potlach”] como dices tú», aclara uno de los miembros de la familia aludida.

Solidaridad entre los parientes o previsión individualista de cara a las necesidades particulares en el futuro, ¿qué es más razonable o encomiable? Lo que *los otros* juzgan como carencias ajenas, en realidad nosotros podemos explicar son positivas virtudes y valores. Y es que en nosotros mismos constatamos la existencia de un modelo acabado de acción y conducta, un sistema ideal de valores que no pocas veces confundimos con la prosaica realidad concreta y cotidiana. Sin embargo, en los otros solamente observamos conductas y acciones puntuales que rebajan o contradicen ese modelo ideal, y en consonancia con esas observaciones parciales y sesgadas construimos un juicio negativo generalizable a todos los miembros del grupo o categoría, con el que desacreditamos su manera de pensar, ver y hacer las cosas. Desde una perspectiva más benévola, observamos cómo lo que los miembros del *ingroup* afirman de ellos mismos, junto con lo que al mismo tiempo echan en falta o censuran en los otros, no hace sino poner de relieve los perfiles básicos, ideales, del propio sistema de valores grupal. Un camino más en la definición de las fronteras del *nosotros*.

«Los “castellanos” son de un genio puede que más rápido, más irreflexivos que los catalanes. Más despilfarradores, menos ahorradores..., ¡lo contrario del catalán!»

En las últimas citas de la selección ofrecida páginas atrás aparece una atribución a *los otros* característica y bien significativa, la falta de confianza. De fuera, del extraño, viene el peligro, la ambigüedad, el mal y el error. La actitud sospechosa y recelosa frente a las reales intenciones del *otro* encuentra terreno de abono en el hecho de no compartirse las mismas reglas de juego, los mismos valores morales que aseguren un *fairplay* en nuestro trato con él.

«Desde mi punto de vista no puedes tener nunca confianza en ningún “castellano”; el refrán catalán ya dice: “el catellà si no te la fum avui, te la fotrà demà”...; no puedes tener confianza en ellos.»

«Los “castellanos” siempre tienen una para hacer...; quiere decir que te pondrán muy buena cara, se harán amigos, ¡pero el día menos pensado te traicionarán de alguna manera en alguna cosa!»

Las actitudes prejuiciadas y estereotipadas contra *los otros* resultan justificadas empíricamente por la conducta observable en algunos de los individuos pertenecientes al grupo o categoría. Ese tipo de conducta con suma facilidad será atribuida a continuación a todos los miembros del grupo...; «¡todos los “castellanos” son iguales!». En cambio, las conductas censurables que se observan en miembros del *ingroup* serán racionalizadas y explicadas, correctamente, en sus términos individuales y puntuales. Los individuos seleccionan sistemáticamente la información cognitiva disponible sobre la conducta de *los otros* que confirma el estereotipo prevalente sobre ellos. Respecto al *ingroup* el proceso es el inverso; seleccionamos la información que confirma la bondad de nuestras instituciones y el alto valor moral de nuestras costumbres y manera de hacer las cosas. Lo que contradice o no encaja en esos simples esquemas mentales se desecha, no es tenido en cuenta..., ¡si es que ha llegado a *notarse* o *verse* tan siquiera!

No importa tanto constatar la existencia o no de *objetivas* divergencias y peculiaridades entre el sistema de valores o modo de vida de los grupos en oposición, como investigar la manera en que son manipuladas esas divergencias reales o imaginadas («rasgos diferenciales») por los sujetos del *ingroup* en la laboriosa tarea de construir o reconstruir y reforzar las fronteras o confines del grupo. En definitiva, es quizá más productivo tratar de entender todo este complejo asunto como un acervo abierto de estrategias de diversificación puestas en juego por los miembros del *ingroup* para mejor reforzar y defender las murallas de la fortaleza grupal.

La identidad grupal es un fenómeno complejo (¡y a la vez simple y elemental!), dinámico, y en cierta manera inasible debido a las mil formas metamorfoseadas que adquiere en sus manifestaciones concretas. Los fundamentos y pilares de una identidad grupal se desarrollan, se afianzan y exhiben... o por el contrario se ignoran y todo permanece latente. En definitiva, en el escenario político o en el más prosaico de la vida cotidiana los signos y símbolos que expresan una identidad grupal son manipulados en consonancia con nuestros intereses particulares o grupales; los cuales sin duda variarán en cada concreta coyuntura o circunstancia histórica. En esto consiste básicamente el juego de la identidad.

El «charnego», concreción de la máxima distancia étnica y social

«[¿Cuándo se usa la palabra “charnego”?...] ¡Estos castellanos!, ¡“charnegos”!...; o se ha casado con una “charnega”. Es un hablar así un poco despectivo, una consideración un poco baja. El “castellano” que ha venido de allá de Andalucía, aquél es más “charnego”. A una persona de carrera ya no se le dice tanto. “Charnego” se considera al que ha venido de trabajar el campo, que tiene poca cultura. Es el “castellano” éste que es más exagerado, que llevará el pelo largo hasta media espalda, y pañuelos al cuello, un reloj de pulsera que se vea. Si se llevan los pantalones estrechos los llevará más estrechos que ninguno, ¡no es natural! Y colorajos, y joyas en las manos, todo eso; éste es el “charnego”.»

(Baix Empordà, 42, Vc, A-D, CAT.)

«Gente de nivel cultural muy bajo, éstos eran los “charnegos”. Ese tipo de mano de obra tan basta que se cogía para picar piedra, para hacer carreteras y cosas de ésas... Decíamos: “¡allá van a almorzar los ‘charnegos’!”; allí mismo, en la tierra; una lata de sardinas, un trozo de chorizo o lo que fuese. Hacían los peores trabajos que había; era gente de todas partes, de todas las clases. Iban en “colles”, uno era el “cap de colla”; iban de un sitio a otro, quince días aquí, quince días allá...»

(Osona, matrimonio joven, B, CAT.)

«“Charnego” es la mezcla [“barreja”]. En Terrassa por “charnego” se entiende hijo de catalán y de “castellano”. O bien aquel que ha nacido aquí [de familia inmigrante], pero que hace esa mezcla, ese “xapurrejat” que no es ni castellano ni catalán [al hablar]; esta mezcla, eso es un “charnego”. El “charnego” es una mezcla [“barreja”], y que no se ha identificado bien con ningún lugar [no es “castellano”, pues ha nacido en Cataluña, pero tampoco es catalán].»

(Berguedà, matrimonio joven, B, CAT.)

«[“Charnego” o “patxec”...] es un indeseable. Un “charnego” es una mezcla [“barreja”], el que nace de un catalán y de una castellana, o al revés; es un “charnego” porque es una mezcla [“barreja”]. Se le dice a un forastero [castellano], sea “charnego” [en el estricto sentido de la definición apuntada] o no lo sea...»

(Berguedà, grupo de jóvenes, E-G, CAT.)

A continuación, los informantes discuten sobre cuál es la definición más ajustada de la palabra «charnego», de acuerdo con el diccionario. Observemos cómo los castellano-hablantes hacen énfasis en ese tipo de definición «de diccionario», que les deja a ellos fuera del campo de inclusión del concepto.

«Pero si eres de Madrid, y tu padre de aquí, catalán, ¿por qué te tienen que decir “charnego”? ¿no es España todo? ¡Yo creo que eso de “charnego” quiere decir algo más duro de lo que nosotros nos pensamos! Yo eso de “charnego” siempre lo he visto como que quiere decir que eres extranjero. No sé, como antes decían “charnego” muerto de hambre, o esclavo..., o algo parecido, una cosa de ésas.»

(Baix Empordà, 38, Vc, D, CAST.)

«Porque “charnego” sería un español casado con una francesa, con una alemana, o con una de otra nación; pero si somos todos españoles aquí, ¿entonces por qué?»

(Alt Empordà, 42, Vc, D, CAST.)

«Un “charnego” es el hijo de un español y un extranjero, por ejemplo el hijo de un francés y de una española; el hijo sale “charnego”. Pero aquí eso se entiende mal, aquí se le dice “charnego” al “castellano” que ha venido aquí. Eso es un apodo que se le ha dado, pero nadie sabe lo que quiere decir. Es una palabra como queriendo decir un insulto.»

(Baix Empordà, 29, Vc, D, CAT.)

«Los “charnegos” son gente más bien sucios; “hace la pinta de ‘charnego’”, se dice; e incluso si es catalán, “parece un ‘charnego’”. Llevan la cazuela a la mesa y todos comen de la misma cazuela, y beben de la misma botella.../... Si te hacen una mala jugada y es un “castellano”, le dices: “¡eres un ‘charnego’!”. Si fuese un catalán no le dirías eso, sino, por ejemplo: “¡eres un malnacido!”. “Charnego” es un muerto de hambre; se lo decimos más que nada a los andaluces.»

(Osona, Vc, 42, B, CAT.)

«[El “charnego”] busca peleas, saca la navaja, busca jaleo...; viven en los suburbios, vienen con la moto, con su coche lleno de pegatinas y cosas raras, pantalones bien estrechos; gente que tienen mala idea. No es ser persona, es ser un mangante. Son gente de ir de bares y sitios así. Los catalanes siempre han sido gente más metida dentro de la familia, dentro del pueblo, el trabajo. En cambio, el andaluz es diferente, es mucho más la vida de la taberna, de trabajar no mucho; aunque siempre hay excepciones.»

(Baix Empordà, familia, A, CAT.)

«¿“Charnegos”?», sí, que se pelean, y que se dan de palos, y que gritan y esas cosas. Es la típica persona que quiere destacar, pero haciéndose el matón... [El informante describe un caso concreto] le gustaba ir de taberna en taberna; era uno de estos chulos, con el bigote bien arreglado. Los conocidos le decían [a su mujer, catalana]: “¿cómo es que te casaste con ese ‘charnego’?”. Ese tipo bajo más bien se entiende “charnego”. Esos “castellanos” que son como “gitanillos”, que tienen muchos hijos, medio desnudos; este tipo de gente...»

(Baix Empordà, familias, A-K, CAT.)

«Yo por eso ir a una discoteca me da miedo, por éstos que llaman “charnegos”, el tipo este “charnego” que siempre va detrás de las tías; en cambio, pues de un catalán no tendría nunca miedo. ¡Estos poco que tienen vergüenza de nada! Si en una discoteca un chico te molesta, ¡seguro, seguro que es “castellano”!; entonces sí que hablamos de “charnegos”.»

(Garrotxa, 18, Ms, N, CAT.)

«¿Los “charnegos”?... Mira, son más bien los que son como de tipo “gitano”. El “castellano” muy pobre, de éstos que tienen tantas criaturas, y que van vestidos de cualquier manera, sucios, todo el día están por la calle, y viven en barracas.../... [¿Y una mujer “charnega”?], le pregunto.] Mira, se la ve más bien una “mala mujer”, que se meten en una casa que les alquilas, ¡y cuando tú la necesitas para ti ya no se quieren marchar!»

(Baix Empordà, 62, Mv, A, CAT.)

«Que va con la navaja y hace el chulo. Nosotros eso de llevar una navaja en el bolsillo lo consideramos una cosa “charnega” y bien ordinaria. Discuten mucho y se pelean que parece que se matarán, ¡y al día siguiente los ves juntos como aquel que nada!... La “fogarada” la tienen de “charnego”, eso de que tienen “mala sangre”. Les parece que son más listos, que son machotes, todo eso del machismo... Pero son unos desgraciados, unos chulos...; ¡yo tanta cerveza y tantos cubalibres me bebo!.../... “Castellanot” [una palabra que usa uno de los informantes] no es “charnego”, pero tampoco es un “castellà ben parit”. Quiere decir que es un castellano que tira a “charnego”... ¡No hagas caso, no te fíes demasiado de aquél!»

(Baix Empordà, familia, A, CAT.)

«¿“Charnego”? Un insulto, como un asco, los arrinconas. Los hay que cada día van mudados, con su sombrero... Yo cuando me enfadan les digo que son “sobrevinguts”, que son forasteros, “ganyeras”. ¡Han venido a Cataluña pero han dejado allá los cortijos! Se les conoce por el vestido, y el olor que dan a veces. ¡Son muy moros éstos! Visten muy de cuadros, muchos cuadros; los pantalones cuadriculados y estrechos, y la camisa con muchos colorajos. El sombrero no puede faltar. ¡Por cualquier cosa te quieren rajar!, ¡y sacar la navaja!

[Ante la posibilidad de que yo me ofenda por lo que dicen, según apunta una persona del grupo, otra asegura.]

—¡Poco que te lo diríamos a ti, que hablas catalán como nosotros!»

(Baix Empordà, familia, A-E, CAT.)

«Una palabra despectiva, de ofender. Pero “patxec”, me parece, es más ofensivo [que “charnego”]. En Berga, “patxec” es el inmigrante, con un sentido muy despreciativo, ¿eh? [Se lo dices] a los que te han ofendido, o te han provocado. Así como ellos dicen “perro catalán”, nosotros “patxec de merda!”. [Se le dice] cuando se comporta en un sentido que te ha ofendido a ti como catalán, cuando tú quieres llegar al máximo [del hecho diferencial], sale la palabra “patxec”.../... [Va con] un sombrero sevillano, vestido a la sevillana; “hosti, quin patxec!”, dices al verlo. Me han dado una comida “patxeca”, [lo dices] cuando además de ser una comida “patxeca” típica [“castellana” o andaluza] era mala. [El concepto expresa] la parte mala, despreciable, fea, del “castellano”...»

(Berguedà, grupo varones edad media-avanzada, E-D-G, CAT.)

«Lo de “charnego” y “patxec” es un insulto. Las personas que no se han colocado ni en un sitio ni en otro. Cuando un catalán se siente molesto por alguna cosa, entonces es cuando dirá: “¡jestos ‘charnegos’, se nos meterán hasta en la sopa!”; “estos ‘charnegos’, nos echarán fuera a nosotros” [fuera de Cataluña]. Se utiliza en un momento de enfado, cuando la sangre sube... En los campos de fútbol se oye mucho, por ejemplo aquí en el de Gironella, que vienen muchos equipos de las barriadas de Barcelona, de Sant Andreu y de L’Hospitalet, o de Terrassa, de Sabadell y estos sitios industriales; “¡jestos ‘patxecs!’”, “¡jestos ‘charnegos!’”...; ¡se insulta a todos, jugadores, árbitro y todos!»

(Berguedà, matrimonio joven, B, CAT.)

«Siempre se dice como un desprecio, ¡“charnego”! Una persona que no habla ni el castellano ni el catalán al hablar, a éste se le llama “charnego”. Es un desprecio, un *desaire* a una persona que es “castellana”: “¡es un ‘charnego’!”. Los chicos, en las peleas de chicos, se lo dicen mucho: “¡ah, ves, ‘charnego’, ets un ‘charnego’!”. Suena muy mal eso, parece que la rebajas a aquella persona. Los niños se lo dicen cuando se pelean, porque, por ejemplo, aquél ha nacido en Andalucía, pues ya no es catalán, es “charnego”. En los campos de fútbol se dice mucho también.../... Pero a una persona que dice estas palabras [“charnego”] la comparamos con los carreteros de antes.»

(Solsonès, matrimonio, B, CAT.)

«[Se lo diríamos a] una persona, por ejemplo, que hablase mal de nuestro país. Es devolverle la pelota [*along ethnic lines!*]. Una persona que no ha nacido en Cataluña y que no se ha sentido nunca vinculado a ella. Si alguien habla mal de Cataluña, aunque sea catalán, pues le dirás: “¡tú eres un ‘charnego’!”.

—A mí me suena muy mal, es una palabra agresiva; siempre me ha reguñado esta palabra. Yo nada más la he dicho una vez, y a un catalán: “¡tú eres un ‘charnego’!”; porque es un “renegado”, simplemente; no solamente no se siente nada identificado con el hecho catalán, sino que es completamente contrario. Para mí, éste, a pesar de que haya nacido aquí en Cataluña y tenga unos apellidos perfectamente catalanes, merece que se le diga: “¡eres un ‘charnego’!”...»

(Segarra, grupo de varones de edad media-avanzada, F-I, CAT.)

La presencia de los emigrantes castellano-hablantes en Cataluña sin duda ha reforzado en los catalanes la consciencia de su especificidad. Y ha contribuido y estimulado el desarrollo de un adicional acervo de simbólicas acciones diversificadoras. En la dialéctica de diversificación entre «lo castellano» y «lo catalán» en el contexto de Cataluña, el concepto «charnego» ocupa el apéndice más extremado del *ellos* opuesto al *nosotros* catalán. «[“Charnego” expresa] la parte mala, despreciable, fea, del “castellano”», apunta uno de los informantes. Es una minoría de los emigrantes castellano-hablantes la que se ajustaba o ajusta a la imagen popular del «charnego»; sin embargo, cualquiera de ellos puede ser estigmatizado como tal en una circunstancia crítica.

El «charnego» es aquel individuo que despliega un tanto provocativamente las señas de identidad «castellana» más divergentes: gente desposeída, desarraigada, analfabeta, en la periferia del mundo laboral, con familias numerosas, vestimenta vulgar, maneras poco sofisticadas, rudas o desafiantes, nada convencionales. Algunas de sus actitudes y conductas externas más características son sentidas como agresivas por los autóctonos: son provocativos, camorristas, violentos, de sacar la navaja, ruidosos...; hacen ostentación llamativa de sus peculiaridades.

En un momento de ira, de abierto conflicto entre individuos pertenecientes a ambas categorías étnicas en oposición, aflora el concepto estigmatizador. Y frente a lo que es percibido como un insulto o agresión verbal *across ethnic lines* se contesta de la misma manera: «charnego», «patxec de merda»: «catalán de mierda», «catalanufu», o algo similar. El concepto «charnego» es agresivo, como destacaba uno de los informantes; lo es por su fuerte carga étnica.

«Yo creo que eso de “charnego” quiere decir algo más duro de lo que nosotros nos pensamos... [es un “castellano” quien habla]; “extranjero”, muerto de hambre o algo parecido...»

Eventualmente, el estigma incluso puede ser aplicado a un miembro del propio *ingroup* catalán, para manifestar con especial énfasis expresivo rechazo por una actitud o conducta que se juzga opuesta a los valores y normas del grupo. Es un individuo al que también podría denominársele «renegado», porque no habla el catalán como debería por la lealtad que debe a su grupo, por expresarse en términos derogatorios contra su propio país, porque adopta de manera ostensible las costumbres y maneras de *los otros*. ¡Entonces se le arroja a los leones!; se niega su catalanidad, haciéndole igual a aquellas personas que están situadas en el extremo más desacreditado de «castellanidad», convirtiéndolo en un individuo estigmatizado.

«“Charnego” es uno que reniega del país, tanto si es catalán como si es “castellano”... Se lo dices a uno que te ha ofendido a ti como catalán.»

El concepto exhibe contornos semánticos ambiguos. Es lo étnico expresado en términos cuasi-raciales: mestizaje, impureza de sangre, identidad indefinida o bastardada, mezcla racial-lingüística. Mestizaje o bastardía que afloran, bien sea en la ascendencia mixta o ambigua del individuo, o en su habla cotidiana de morralla («parlar xapurreat»). El «charnego» no es ni catalán ni «castellano», apuntan varios de los informantes; no es de aquí ni de allá; se encuentra en una desazonadora posición heterodoxa, marginal, ambigua, liminal... y por lo tanto potencialmente «peligrosa».

«[“Charnego”] quiere decir que no es de pura sangre catalana; el hijo de una catalana y un “castellano”, o al revés...»

Los aludidos, los «castellanos», encuentran defensa en supuestas definiciones de diccionario o enciclopedia (¡no serán pocos los que alguna vez han decidido consultar estas fuentes de saber!) para demostrar que el concepto les es injustamente aplicado, dejando así sin argumento y razón a sus detractores. Ellos no tienen ningún antepasado foráneo, así es que no deben ser tachados de «charnegos»...; ¿por qué si somos todos españoles igualmente?

El concepto «charnego» tiene, por otra parte, obvias connotaciones clasistas. El «charnego» es persona situada en los escalones más bajos de la sociedad regional y de la pirámide ocupacional. Realiza trabajos eventuales y de nulo prestigio social; es un desarraigado material y emocionalmente; vive ambulante, en la miseria material y moral; su conducta refleja a veces una amoralidad y promiscuidad que chocan frontalmente con el sistema de valores nativo. Está instalado en los márgenes materiales y morales de la sociedad regional.

«“Charnego” es uno que no tiene nada, sólo aquello que lleva puesto; es de un país lejano [del Sur]; no tiene educación ni modales.»

«A lo mejor tenían no sé cuántos hijos, y resulta que no estaban casados; pero para poder cobrar el subsidio tenían que estar casados..., ¡total, un lío! En vez de casarse se arrejuntaban.»

Factores étnicos, de elemental moralidad y de clase social se combinan dando lugar a un concepto que sirve de referencia a los catalanes autóctonos para marcar la máxima distancia étnico-social en la dialéctica de diversificación frente a los «castellanos».

* * *

Las peculiaridades no compartidas, mínimos o superlativos rasgos diferenciales, todo es susceptible de manipulación para la afirmación del *ingroup* como compacto *nosotros*. La intensidad con la que los protagonistas de este juego de diversificación enfatizan esas diferencias es el hecho en verdad relevante, y no la relativa importancia *objetiva* de las mismas desde una perspectiva empírica externa. Es la consciencia de ser diferentes y su manifestación en actitudes y acciones políticas, la voluntad manifiesta de marcar y reforzar los confines sociosimbólicos del grupo, lo que transforma a los catalanes en grupo étnico (¡o como ustedes quieran denominarlo!) sólidamente integrado, en vez de aparecer como simple agregado de personas.

Ninguno de los factores que en el concreto caso catalán (o cualquier otro que quisiéramos tomar como ejemplo) son argumentados de manera prominente: lengua, territorio, historia, agravios políticos actuales o pasados, modos de vida y maneras de ser peculiares, etc., son en sí mismos condición suficiente (tampoco ninguno de ellos en particular podríamos afirmar que sea condición indispensable), por separado o en conjunto, para definir como discreto y sólido *nosotros* a quienes se identifican como catalanes. La lengua la comparten con otras regiones peninsulares; en el territorio reconocido como catalán, en torno al 36-40 por 100 de la población es forastera, etc., por referirme no más que a dos de los argumentos de peso. Siempre existirán unos márgenes de indeterminación y ambigüedad que no podrán ser suprimidos y borrados sino simbólicamente y dialécticamente. De manera que, insisto, es la consciencia de ser diferentes, la voluntad de permanecer como tales, de cultivar los ras-

gos diferenciadores en vez de los comunes-compartidos, el despliegue de aquellos símbolos que sancionan la especificidad del *ingroup* frente a los *outgroups* vecinos o más directos rivales, lo que al fin y al cabo resulta decisivo y relevante.

Lo descrito arriba ha sido punto teórico básico orientador de esta monografía. He tratado de medir y analizar las manifestaciones de esa consciencia colectiva de singularidad, la voluntad de cultivar especificidades y peculiaridades socioculturales y mentales. Y no sólo en el ámbito regional, sino en todos los demás niveles estructurales por debajo de éste. He mostrado con reiteración y abundancia de argumentos cuáles son las estrategias puestas en práctica por los miembros de grupos, comunidades o categorías socioterritoriales para dibujar y reforzar sus fronteras.

Ciertamente, las *fronteras* étnicas y grupales en general se muestran sobre todo activas en la mente de los sujetos protagonistas, más que en el *continuum* fluyente y cambiante de las realidades históricas o cotidianas. Las identidades grupales se construyen a partir de movimientos *poéticos*, simbólicos, mentales. Lo cual en absoluto deberá tomarse como argumento derogatorio de otro tipo de aproximaciones al tema, o actitud de soberbia ignorancia sobre las evidentes derivaciones políticas y sociológicas de toda la cuestión. Pero advertí ya en el prefacio que mi interés primordial aquí era ahondar en la comprensión y conocimiento de esos movimientos *poéticos* y simbolizantes en sí mismos, desde dentro; es decir, a partir del reino de la fantasía cultural y de la inagotable capacidad creativa del hombre y los grupos humanos.

Así, he ido analizando, con mayor o menor éxito lo juzgará el lector, los procesos múltiples de negociación individual y colectiva a partir de los que se gestan y alumbran sólidos *nosotros*. Por lo demás, reitero, soy consciente de que tanto los individuos como los grupos que apuestan y compiten en este complejo juego de la identidad buscan casi siempre defender posiciones políticas, quizá desnudamente partidistas, intereses económicos, parcelas de poder, etc., de la mejor manera que saben hacerlo. Pero profundizar en el tema desde esa perspectiva queda fuera de mis propósitos en este libro; ha de ser el lector el que saque sus propias conclusiones respecto a esa cuestión.

Madrid-Chicago, 1983.

APENDICES

1. Estructura de la población en las comarcas de referencia (1900-1981).
2. Datos sobre la estructura agraria.
3. Resultados electorales. Comentario general.
4. Las once comarcas de referencia. Rasgos socioeconómicos y fisiográficos más destacados.
5. Resultados del estudio realizado en el municipio de Gurb de la Plana en 1979. Tablas estadísticas.
6. Encuesta sobre identidad/estereotipos aplicada en las comarcas de referencia en 1983. Características de la muestra.
 - 6.1. Cuestionario.
7. Referencias bibliográficas.

APENDICE 1

ESTRUCTURA DE LA POBLACION EN LAS COMARCAS DE REFERENCIA (1900-1981)

La población de las comarcas a las que este estudio se refiere ha experimentado un crecimiento medio-moderado de 1900 a 1975, a excepción del caso de la Segarra, que a lo largo del siglo ha sufrido una lenta pero continuada pérdida de habitantes; como contrapunto, el crecimiento poblacional del Gironès ha superado durante el mismo período la tasa del 100 por 100. Ahora bien, en ese crecimiento ha habido alternancias; así, si tomamos el período 1900-1950, son cuatro las comarcas con tasas negativas de crecimiento: Alt y Baix Empordà, Cerdanya y la ya citada Segarra. En las décadas siguientes estas comarcas recuperan sus anteriores volúmenes de población, a excepción de la última. Respecto a las últimas décadas cabe destacar el irregular crecimiento de las comarcas del Ripollès y Berguedà, notables aumentos de población de 1950 a 1960 y pérdidas repetidas a partir de 1960 (1).

Solamente la población de tres comarcas ha experimentado a lo largo del siglo un crecimiento sostenido y pujante: Gironès, Osona y La Selva. En las tres últimas décadas las otras dos comarcas del litoral, Alt y Baix Empordà, se unen a la corriente de importantes crecimientos poblacionales, sin duda por efecto de un hecho principal, el turismo de la Costa Brava. La Garrotxa experimenta crecimientos discretos, sostenidos con cierta dificultad. En el último período intercensal, de 1975 a 1981, las comarcas del interior y de la montaña sufren retrocesos importantes en su volumen de población. En cambio las del litoral, Gironès y Osona crecen por encima de la tasa global catalana. Es de esperar que las tendencias descritas de crecimiento-decrecimiento, según las comarcas de las que se trate, se mantendrán al menos por una década más, si acaso moderándose los crecimientos.

¿Cuál es la importancia relativa de la población de estas comarcas en el marco general catalán? En conjunto, en 1900 representaba el 21,4 por 100 del total regional. Sin embargo, y a pesar de crecer con tasas medias-moderadas a lo largo de

(1) Los datos que sirven de base a estos comentarios han sido tomados de las publicaciones del Consorci d'Informació i Documentació de Catalunya (C.I.D.C.): *Evolució, moviment natural i estructura de la població de Catalunya*. Barcelona, octubre de 1979, y *Població dels municipis i comarques de Catalunya, 1975-1981*. Barcelona, octubre de 1981. Para la identificación y localización de las diferentes comarcas puede consultarse el mapa de la página 21.

todo el siglo, en 1975 el porcentaje se reduce al 11,0 por 100. Y es que mientras tanto las comarcas del área de Barcelona han experimentado crecimientos desmesurados debido a las masivas inmigraciones de gentes de otras regiones españolas; se acentúa como consecuencia el desequilibrio en la distribución comarcal de la población catalana.

En cuanto a la densidad poblacional, tomando como referencia el año 1975, se observa que las once comarcas de referencia se mantienen en un término medio o medio-bajo dentro del conjunto catalán. Destaca la densidad del Gironès (150,5 habitantes/Km²), que se acerca a la global catalana (176,6 h./Km²), así como las densidades del Baix Empordà (109,7), Osona (86,8) y La Selva (75,6), por la parte de arriba de la tabla. En la parte inferior aparecen el Solsonès (10,6 h./Km²) y la Cerdanya (23,0), dos comarcas de montaña.

* * *

En lo que va de siglo, y muy en especial durante las tres últimas décadas, la región catalana ha sido destino de masivas migraciones con origen en las diferentes regiones españolas, principalmente Andalucía y Extremadura. El saldo migratorio regional dobla al de crecimiento natural de la población en la década 1950-1960, y lo supera ampliamente en la siguiente. Considerando el período 1950-1975, el saldo migratorio positivo asciende en total a la exorbitante cantidad de 1.393.052 individuos. Las tasas anuales de crecimiento migratorio regional se elevan al 10-15 por 1.000, mientras que España, globalmente considerada, experimentaba crecimientos migratorios negativos de 0-3 por 1.000 anuales (2).

¿Cómo ha afectado este importantísimo fenómeno sociológico a las once comarcas que aquí nos ocupan? Los números arriba citados dan una idea general de los gravísimos problemas de instalación material y adaptación que el masivo desplazamiento poblacional ha debido provocar, tanto en la población inmigrante como en la nativa. Tengo a mi disposición datos que reflejan en parte el efecto final de las inmigraciones en la estructura poblacional comarcal. Tomando como referencia el censo de 1970, se observa que entre el 10 por 100 y el 27 por 100 de los habitantes de las comarcas de referencia han nacido fuera de las cuatro provincias catalanas. Son porcentajes altos; sin embargo, aún están por debajo del global catalán (37,7 por 100). Por lo demás, los porcentajes citados habrían de ser matizados al alza, teniendo en cuenta que un importante número de los que aparecen en el censo como nacidos en Cataluña son hijos(as) de familias recién inmigradas, y por lo tanto es previsible que conserven la misma adscripción étnica de los padres. Más aún, pues ha de tenerse en cuenta que por lo general la población inmigrante es netamente joven y con altas tasas de natalidad.

Las comarcas que más se han visto afectadas por la oleada inmigratoria han sido las del litoral, las que menos las interiores-agrarias: Solsonès, Segarra y también Garrotxa. Se ha de destacar el caso especial de la Cerdanya, cuyo alto porcentaje de no nacidos en Cataluña (27,8 por 100) se explica en parte por su condición de zona fronteriza. En la Cerdanya existe una numerosa colonia de funcionarios del Estado; también es de destacar el caso de muchos trabajadores inmigrantes, que si bien tienen su puesto de trabajo en localidades de la Cerdanya francesa, residen en la parte española. Los importantes asentamientos industriales de la cuenca

(2) Los datos sobre migraciones han sido tomados del libro *Catalunya: Home i territori*. Editorial Blume, Barcelona, 1979.

APENDICES

del Llobregat, en lo que se refiere al Berguedà, y del Ter-Freser para el Ripollès, han atraído numerosos inmigrantes, lo cual explica los también altos porcentajes de no nacidos en Cataluña en estas dos comarcas interiores.

* * *

Un análisis somero de la distribución de la población por sectores de actividad (en 1970) muestra cuáles son las comarcas netamente industriales: Berguedà, Osona, Ripollès y Garrotxa; y aquellas predominantemente agrarias: Solsonès y Segarra. Las comarcas del litoral turístico, así como la que alberga la capital provincial y el caso especial ya aludido de la Cerdanya, destacan por sus altos porcentajes de población activa ocupada en los sectores de la construcción y comercio-servicios. De manera que entre estas once comarcas aparecen los tres tipos, bien contrastados: agrarias, industriales y de comercio-servicios (3).

(3) *Evolució, moviment natural i estructura de la població de Catalunya*, C.I.D.C., Barcelona, 1979.

APENDICE 2

DATOS SOBRE LA ESTRUCTURA AGRARIA

Contrastando los porcentajes de población activa agraria con los de población activa total se obtienen unas razones que muestran gráficamente algunos rasgos importantes de la estructura agraria de Cataluña. El primero y principal es la evidente especialización agraria de las comarcas de la franja occidental (provincias de Lérida y Tarragona), en contraste con las comarcas orientales, industriales o de relativo equilibrio agrario-industrial (provincias de Barcelona y Gerona) (4).

Pero voy a limitarme a la observación de las once comarcas que aquí más nos interesan. Tres de ellas pertenecen al primer grupo citado, con porcentajes medios-altos (25-49,5 por 100) de población activa agraria sobre la activa total: Solsonès, Segarra y con más bajo porcentaje Cerdanya. Otras tres: Gironès, Berguedà y Ripollès destacan por sus porcentajes medios-bajos (5-9,9 por 100). Las restantes tienen un sector agrario relativamente importante, pero no dominante: porcentajes medios (10-24 por 100).

Los datos arriba citados decantan cuáles son las comarcas netamente agrarias: Solsonès y Segarra. Las predominantemente industriales: Ripollès y Berguedà, así como Gironès, que además tiene un importante sector servicios. Y aquellas que combinan un importante sector agrario con otro también importante, ya sea industrial (Osona y Garrotxa) o de comercio-servicios (Alt y Baix Empordà, La Selva). Ahora bien, el ser una comarca netamente agraria no equivale a tener una producción agraria superior a aquellas de relativo predominio industrial. Esto es de aplicación principalmente al Solsonès, que a pesar de ser una comarca de predominio agrario tiene la producción agraria absoluta menos importante de las once de referencia. Más aún, resulta que destacan las producciones agrarias de comarcas con importantes sectores industriales o predominio del de servicios: Osona (5.163 millones de pesetas), Alt Empordà (4.244), Gironès (3.716) y Baix Empordà (3.004); las tres primeras por delante de la otra comarca clasificada como netamente agraria, la Segarra (3.284 millones de pesetas).

La producción agraria global de las once comarcas representa el 26 por 100 de la total catalana, y esto a pesar de no caer sino dos de las once dentro de esa gran franja occidental de marcada especialización agraria. De manera que se trata de comarcas ricas, con sus fuentes de recursos diversificadas, lo que convierte en notablemente estables sus economías y nivel de vida.

Siguiendo los datos que ofrece el libro *L'Agricultura Catalana*, he investigado cuál es el subsector, agrícola o ganadero, en el que están especializadas las comarcas de referencia. La mayor parte son muy o predominantemente ganaderas, lo cual explica de alguna manera el porqué de las altas producciones agrarias. Como contraste, puede observarse que en las comarcas de Lérida-Tarragona, especializadas en la producción agraria, predomina el subsector agrícola sobre el ganadero (son datos de 1976). En dos comarcas de las once de referencia predomina el sector agrícola sobre el ganadero, pero en circunstancias bien diferentes; la del Solsonès es una agricultura de secano poco productiva; en cambio la del Baix Empordà es

(4) Los datos sobre la estructura agraria han sido tomados del libro *L'Agricultura Catalana*, Fundació J. Bofill/Banca Catalana, Barcelona 1980; varios autores (Fundació C.E.P.).

una próspera agricultura de regadío, lo mismo que buena parte de la vecina comarca del Alt Empordà.

Los datos referidos al régimen de tenencia de la tierra y al volumen medio de las explotaciones agrarias son de más problemática interpretación debido a la escasa o nula sofisticación de los censos agrarios españoles, hasta el presente. No obstante, del análisis de esos datos censales pueden extraerse algunas conclusiones generales, interesantes, a pesar de que sería necesario hacer numerosas matizaciones si quisiéramos llegar a captar satisfactoriamente la complejidad de las situaciones concretas en cada comarca. Respecto al régimen de tendencia de la tierra, ha de destacarse nuevamente el contraste existente entre las comarcas de la franja occidental catalana (ahora un poco más reducida, estrechada) y las comarcas intermedias-orientales. En las primeras se da el relativo predominio de la propiedad; en las segundas, el relativo predominio de la aparcería (intermedias) o el arrendamiento (las más orientales). Bien hacen los autores de *L'Agricultura Catalana* (1980) en sumar arrendamiento y aparcería para llevar a cabo un análisis secundario de los datos del censo, pues en el caso catalán ambos regímenes de tenencia son en muchos casos de difícil diferenciación en la práctica.

A partir del análisis hecho en el libro arriba citado se observa dónde se dan porcentajes altos de arrendamiento-aparcería respecto a la superficie agrícola: Osona, Ripollès, Garrotxa y Gironès; porcentajes medios-altos: Baix y Alt Empordà y Segarra; medios: La Selva y Cerdanya; y medios-bajos: Berguedà y Solsonès. De manera que a grandes rasgos puede concluirse que los regímenes de arrendamiento-aparcería predominan en las comarcas más ricas, y concretamente en aquellas con un sector agrario más productivo. Esto podría interpretarse así: la más alta productividad de la tierra ha permitido a los propietarios practicar en más alta proporción el absentismo, o bien la desinhibición del cultivo directo de sus tierras, pues a pesar de todo podían obtener rentas importantes a través del intermediario masovero o arrendatario.

De semejante manera podrían entenderse los datos sobre el volumen medio de las explotaciones: las tierras de mayor feracidad permiten una más intensa parcelación. Pero debido al hecho de que en el territorio de una misma comarca se combinan habitualmente zonas de tierras muy feraces con partes boscosas o de montaña de escasa o nula productividad, se hace difícil descubrir regularidades significativas para grandes áreas. No obstante, a grandes rasgos, constatamos que se dan los más altos volúmenes medios de las explotaciones en las comarcas montañosas, y más bajos en las planas del litoral. En cuanto a las dimensiones medias por explotaciones de cultivo destacan las más altas dimensiones relativas en las comarcas con regadíos de reciente construcción: comarcas regadas por el canal de Urgell, regadíos de Lérida y comarcas del delta del Ebro; y en menor medida las comarcas de regadíos más antiguos: Alt y Baix Empordà. El regadío permite cultivar terrenos marginales del patrimonio familiar que de otra manera serían dejados en barbecho u holgados.

APENDICE 3

RESULTADOS ELECTORALES. COMENTARIO GENERAL

Los datos sobre resultados electorales muestran que los porcentajes de participación en las elecciones autonómicas del 80 bajan ligeramente en estas comarcas de referencia respecto a los de las generales del 79, si bien en menor proporción que lo observado para Cataluña tomada globalmente. En el caso particular de la Segarra y el Solsonès aumenta la participación. El aumento de la abstención en las autonómicas pudiera estar relacionado, entre otras variables difíciles de controlar, con la relativa desinhibición de la población inmigrante frente a unas elecciones estrictamente catalanas; al tiempo que aumentaría ligeramente el interés de los votantes nativos o catalano-hablantes. Semejante razonamiento podría aplicarse para elucidar el vuelco de resultados ocurrido en las elecciones autonómicas en relación a las generales del 79 (5).

Pasaré ahora a hacer un análisis descriptivo de los resultados obtenidos por las principales opciones políticas en liza, así como de la geografía electoral comarcal. Los dos principales partidos de la derecha (A.P. y U.C.D.) ven notablemente mercados sus resultados en las elecciones autonómicas respecto a las generales anteriores. El mismo hecho afectó también al partido mayoritario de la izquierda, el P.S.C.-P.S.O.E.: un sector significativo del electorado cambia sus lealtades políticas según se trate de votar en elecciones españolas o estrictamente regionales; fenómeno paralelo al citado de los cambios de actitud respecto a la participación/abstención en el proceso electoral, dependiendo de la identificación étnica del elector.

El partido mayoritario de la derecha en aquel momento, U.C.D., tenía su clientela electoral más numerosa en la franja occidental de especialización agraria (provincias de Lérida y Tarragona), aunque en las elecciones generales del 79 también obtiene buenos resultados en las ocho comarcas de Gerona. En las elecciones autonómicas del 80, la geografía electoral de U.C.D. en Cataluña no varía sustancialmente, aunque obtiene resultados notablemente más menguados. En cualquier caso, se observa que este partido cosecha siempre sus resultados más mediocres en las comarcas industrializadas.

Los resultados del partido mayoritario de la izquierda P.S.C.-P.S.O.E. dibujan un modelo de distribución comarcal que es como el contrapunto o negativo del de U.C.D.; el P.S.C.-P.S.O.E. obtiene sus mejores resultados en las comarcas más industrializadas, que quiere decir de mayor inmigración también; con la excepción de dos de ellas, Osona y Berguedà. En las elecciones generales del 79 obtiene asimismo buenos resultados en algunas comarcas de la franja occidental agraria. En las autonómicas del 80, el P.S.C.-P.S.O.E. sufre un importante retroceso general, y como consecuencia el modelo descrito se desdibuja un tanto.

El otro partido de izquierda, el P.S.U.C., en contraste con los dos anteriores, mantuvo su clientela del 79 en las del 80, aumentando ligeramente el porcentaje relativo de votos. Sus votantes se concentran en las zonas industriales y más en concreto en las comarcas hiperindustrializadas del Baix Llobregat y el Vallès Occidental. También obtiene resultados de cierta relativa importancia en las comarcas de la mitad sur de la franja agraria occidental.

(5) Fuente: *Atlas Electoral de Catalunya, 1976-1980*, Equip de Sociologia U.A.B., Barcelona, 1981.

El aludido fenómeno de cambio de lealtades según de qué tipo de elecciones se trate favoreció muy notablemente a los partidos nacionalistas catalanes en las autonómicas del 80. Así, E.R.C. dobla sus resultados del 79 en las autonómicas del 80, y C. i U. no estuvo lejos de conseguir semejante proeza.

Concerniente a la geografía electoral del partido nacionalista mayoritario C. i U., nos proporciona una idea más ajustada y significativa el mapa referido a los resultados de las autonómicas del 80 que el de las legislativas del 79. Si tomamos pues el primero como referencia, observamos que C. i U. es dominante en las comarcas del triángulo oriental catalán, fuera de la franja de especialización agraria más occidental. Es el área que en este libro denominé «Catalunya Vella» oriental. C. i U. obtiene resultados mediocres en las comarcas hiperindustrializadas: Vallès Occidental, Baix Llobregat y Barcelonès en parte. Contrarrestando este último hecho se observa que gana en algunas comarcas de especialización agraria: Alt Urgell, Solsonès, Segarra, Urgell y Conca de Barberà. Sobre todos destaca el porcentaje de votos obtenidos por C. i U. en la comarca de Osona, el 44,4 por 100 de los válidos. Las once comarcas de referencia quedan dentro del área de predominio del electorado nacionalista de C. i U. (6).

En las elecciones generales del 82, y me refiero ahora a la provincia de Gerona exclusivamente, C. i U. mantiene sus posiciones (36,1 por 100 de los votos), mientras que el P.S.C.-P.S.O.E. se recupera notablemente del anterior contratiempo (34,4 por 100 de los votos), a costa del hundimiento del P.S.U.C. y la práctica desaparición de U.C.D. del panorama electoral (7). De manera que se constata de nuevo el notable arraigo del voto nacionalista de C. i U. en las comarcas de referencia; además, el electorado de este partido se muestra maduro y consolidado.

En el momento de revisar la redacción de estas páginas salen en los diarios españoles noticias sobre los resultados de las elecciones autonómicas catalanas de abril de 1984. C. i U. consigue una rotunda victoria en las cuatro circunscripciones electorales catalanas: un 46,6 por 100 de los votos totales y la mayoría absoluta de diputados en el parlamento regional. A C. i U. le siguen, a distancia, los socialistas del P.S.C.-P.S.O.E. con el 30,0 por 100 de los votos, A.P. con el 7,8 por 100, los comunistas del P.S.U.C. con el 5,8 por 100 y el otro partido nacionalista, E.R.C., con el 4,4 por 100 (8).

El partido nacionalista de centro-derecha C. i U. alcanza una incontestable hegemonía en el panorama electoral regional, casi doblando los resultados obtenidos en las autonómicas anteriores. De nuevo el fenómeno de cambio de lealtades electorales cuando se trata de votar «per Catalunya», al que hice referencia páginas atrás, ha favorecido a los nacionalistas, así como la pauta de participación/abstención supeditada a la adscripción étnico-lingüística del elector. No es difícil reconocer una extraordinaria concentración del voto catalán (es decir, de los nativos catalano-hablantes) en torno a la opción mayoritaria del nacionalismo, sabia y concienzuda estrategia popular para presentar un frente común y sólido en Madrid, marginando al menos temporalmente opciones nacionalistas más radicales, y por supuesto a los partidos considerados españolistas o dudosamente catalanistas, demasiado dependientes de instancias *externas*. Por lo demás se trata de un éxito, no del todo imprevisible, atribuible al hábil manejo por parte de C. i U. de sentimientos nacio-

(6) *Atlas Electoral de Catalunya, 1976-1980*, Equip de Sociologia Electoral U.A.B., Barcelona, 1981.

(7) Fuente: *Elecciones generales de 1982, avance de resultados*, Dirección General de Política Interior (elaboración propia).

(8) Diario *El País*, edición internacional, 7 de mayo de 1984.

nalistas primordiales, arraigados temores y susceptibilidades del electorado catalán frente a los designios maquiavélicos de Madrid; a la inteligente manipulación de rituales y símbolos de denso contenido étnico. Asimismo, efecto de los errores o carencias de los otros partidos en el sentido apuntado; y de las no solicitadas intervenciones, torpes y faltas de sensibilidad frente a las realidades catalanas, por parte de líderes *españolistas* desplazados a Cataluña para la ocasión, con la buena intención de ayudar a sus correligionarios.

Los porcentajes de votos alcanzados por C. i U. en Gerona (59,5 por 100) y Lérida (55,8 por 100) son apabullantes. En comarcas de tradicional color nacionalista lo son aún más; así en Osona C. i U. obtiene el 68,3 por 100 de los votos, en el Ripollès el 67,2 por 100, etc. Pero no menos importantes son los resultados conseguidos por este partido en Barcelona (44,4 por 100), hasta el momento considerado feudo inexpugnable de la izquierda (el candidato del P.S.C.-P.S.O.E. no hacía mucho había ganado la alcaldía de la capital en pugna con el candidato de C. i U.); o en Tarragona (48,9 por 100), donde los electores no se habían mostrado tan fervorosamente nacionalistas (a juzgar por sus pautas de voto) en anteriores contiendas electorales (9).

(9) Diario *Avui*, 30 de abril de 1984; publicación bisemanal *El 9 Nou* (Vic, Barcelona), 30 de abril de 1984.

APENDICE 4

**LAS ONCE COMARCAS DE REFERENCIA.
RASGOS SOCIOECONOMICOS Y FISIOGRAFICOS
MAS DESTACADOS**

4.1. Alt Empordà

Datos generales: 80.790 h. en 1981, con una tasa de crecimiento del 4,3 por 100 (1975-1981); densidad, 60,3 h./Km² en 1981.

Inmigrantes: 25,1 por 100 (1970).

Población activa (1970): Agraria, 24,3 por 100; industrial, 16,6 por 100; construcción, 17,0 por 100; servicios, 41,8 por 100.

Producción agraria (1976): Agrícola, 1.942; ganadera, 2.302; total, 4.244 millones.

Municipios: 68 (1981). Superficie media, 19,7 Km²; altitud media, 82 m.

* * *

La gran comarca del Empordà, que se extiende del Pirineo a la sierra de Les Gavarres, fue dividida administrativamente en dos por el decreto de la Generalitat del 36, Alt y Baix Empordà, para asimilar su extensión al término medio; recibiendo los nombres respectivos no debido a notables diferencias de altitud, sino por su situación más cercana o alejada de la capital Barcelona. Diversos factores comunes, fisiográficos, eólicos (ámbito de la tramuntana) y lingüísticos (uso de los artículos «es» y «sa» en vez de «el» y «la» a lo largo del litoral empordanès), son argumentados en defensa de la unidad de esta gran comarca, de acusada personalidad, que toma su nombre de la importante colonia griega y después romana Empúries o «Emporium».

Pero también existen especificidades en las que se puede hacer hincapié para diferenciar la una de la otra: áreas de mercado independientes, pequeños contrastes ecológico-geográficos tan habituales en la abigarrada geografía catalana, etc. El Alt Empordà es una relativamente extensa llanura abierta al mar, bien delimitada al Norte por la rotunda muralla pirenaica, el arco Alberes-montañas del Cap de Creus; al Este por el mar Mediterráneo y al Oeste por las primeras estribaciones garrotxines (Pico de Bassegoda y montaña de la Mare de Déu del Mont). Por el Sur no existe sino la línea insinuada del macizo del Montgrí como soporte fisiográfico del límite administrativo. La comarca es atravesada de Oeste a Este por los ríos Fluvià y Muga; ambos desembocan en el golfo de Roses (10).

Dentro de la comarca se distinguen varias bien caracterizadas zonas morfoecológicas:

a) La plana central, de suelos profundos («fondals»), fértiles y con abundancia de aguas freáticas que son explotadas por medio de pozos artesianos para el riego de los campos agrícolas. En esta plana central se cultivan cereales, forrajes, frutales y un largo etcétera de productos agrícolas, pues la calidad de los suelos y la abun-

(10) Para un conocimiento exhaustivo de la comarca puede consultarse una interesante y bien documentada monografía geográfica: A. COMPRE, «El Alto Ampurdán», Rev. *Pirineos*, 1963-1964, C.S.I.C., Zaragoza.

dancia de aguas, freáticas o canalizadas, permiten hacer una agricultura intensiva. En cuanto al tipo de poblamiento, predominan los pueblos agrupados, más o menos compactos, junto a «masos» o «cases de pagès». La plana es núcleo pivotal o cogolló de la comarca.

b) La franja prelitoral a lo largo del golfo de Roses, área de marismas («aigüamolls»), en la postguerra convertidas en arrozales, después progresivamente desecadas para su explotación agropecuaria y actualmente invadidas por urbanizaciones (Ampuriabrava), campings y demás instalaciones turísticas.

Son característicos de esta zona los prados naturales cerrados por setos vegetales, denominados «closes». En cuanto al poblamiento, aquí predominan los «cortals» o «masos» de marina, de especialización ganadera, aparte de pueblos agrupados como Castelló d'Empúries, Vilamacolum o Sant Pere Pescador.

c) El litoral marino propiamente dicho (mitad norte de la comarca sobre todo), salpicado de pintorescos pueblos de pescadores hoy volcados en la atención del turismo veraniego: Llançà, Port de la Selva, Cadaqués, Roses, L'Escala.

d) La zona vitícola al norte de Figueres, tierras recostadas sobre el arco montañoso Alberes-Cap de Creus, con grandes extensiones plantadas de viñedos, productora de famosos caldos que son comercializados a través de cooperativas vinícolas locales. Su poblamiento se caracteriza por pueblos agrupados de apariencia más compacta que los de la plana, con algunos «masos» dispersos, más numerosos hacia el interior del Pirineo.

e) La franja occidental, interior, de terrenos pobres, superficiales y pedregosos, zona denominada «dels aspres». Predomina el cultivo de cereales y forrajes de secano en su mayor parte; también la vid y el olivo, labores hoy muy abandonadas. En esta zona, junto a los pequeños pueblos y «veïnats», que en realidad son agrupaciones de masías, abundan los asentamientos dispersos en masías aisladas o «cases de pagès», con sus tierras en torno a la casa; explotaciones agrarias que, al igual que los «cortals» marinos, suelen ser de notables dimensiones.

Figueres es la ciudad-mercado y capital comarcal indiscutible, integra socioeconómicamente a todos los pueblos de la comarca e incluso algunos en el límite de comarcas vecinas; si acaso, poblaciones como Cadaqués y en menor medida L'Escala mantienen una vida un tanto al margen de la capital. Además del gran mercado comarcal de Figueres, se llevan a cabo mercados semanales locales-supralocales en Portbou, Llançà, Port de la Selva, Roses, Castelló d'Empúries, Sant Pere Pescador, Sant Miquel de Fluvià y L'Escala, los cuales fundamentalmente atienden a la demanda turística litoral. El Alt Empordà es una comarca con un importante sector agrario y dominante sector servicios (turismo).

Como centros de atracción popular-religiosa destacan los santuarios marianos de la Mare de Déu del Mont (en el límite con la Garrotxa) y el de la Mare de Déu de la Salut en Terrades. Aparte de numerosas ermitas y santuarios locales, abundantes sobre todo en la mitad norte de la comarca, buscando refugio en las estribaciones pirenaicas: la Mare de Déu de Requesens, la Mare de Déu del Camp en Garriguella, Sant Genís de Espolla, Sant Onofre de Vilajüiga, etc.

4.2. Baix Empordà

Datos generales: 81.990 h. en 1981, con una tasa de crecimiento del 6,3 por 100 (1975-1981); densidad, 117,0 h./Km² en 1981.

Inmigrantes: 25,9 por 100 (1970).

Población activa (1970): Agraria, 17,5 por 100; industrial, 27,5 por 100; construcción, 21,3 por 100; servicios, 33,3 por 100.

Producción agraria (1976): Agrícola, 1.545; ganadera, 1.458; total, 3.004 millones.

Municipios: 36 (1981). Superficie media, 19,5 Km²; altitud media, 50 m.

* * *

El Baix Empordà o «Empordanet» es una comarca fisiográfica y socioeconómicamente menos integrada y caracterizada que su homóloga del Norte. La abierta llanura altoempordanesa se convierte aquí en orografía suavemente ondulada, un mosaico de diminutos valles o riberas que contrastan entre sí. Los límites o delimitadores orográficos de esta comarca son más inciertos, sobre todo por el Norte y Oeste; al Este está el mar Mediterráneo y al Sur la sierra de Les Gavarres, detrás de la cual queda, no obstante, un pequeño valle que es aún empordanés, la Vall d'Aro.

Dentro de la comarca pueden diferenciarse varias subcomarcas o zonas de características peculiares:

a) Lo que Carandell (1942) (11) denomina «mesopotamia empordanesa» o zona de transición entre el Alt y Baix Empordà, que abarcaría tierras administrativamente repartidas entre las dos comarcas. La zona alberga las ruinas de la colonia grecorromana «Emporium» o Empúries. Esta área mesopotámica queda delimitada por los cauces de los ríos Ter y Fluvià, teniendo en el centro como puntal recostado sobre el mar al macizo del Montgrí. Es zona de tierras bajas, casi al nivel del mar, salpicadas de marismas y «polders» (cauce del Ter Vell, ahora desecado), donde en la posguerra se cultivó arroz y ahora se practica una agricultura intensiva en base a frutales y labores de huerta; campos regados por las aguas del Ter y aprovechamientos freáticos particulares. Más al interior predominan los cereales, alfalfas, olivares, legumbres y algún viñedo. Las villas de Torroella y L'Escala son sus puntales urbanos; pequeños pueblos, «veïnats» y masías dispersas hacia el interior.

b) El «Empordanet» propiamente dicho, ya más directamente vinculado-integrado a la capital comarcal La Bisbal y a su mercado semanal. Paisaje abigarrado, de suaves ondulaciones, como lo son sus pequeños pueblos amurallados y encaramados en diminutas colinas, desafiante torre de defensa en el centro. Zona en otros tiempos castigada por corsarios y piratas, de ahí las características murallas y torres defensivas, observables también en algunos «masos». Las masías, agrupadas en «veïnats» o dispersas, salpican y humanizan el paisaje del «Empordanet», núcleo pivotal de la comarca.

Se cosechan cereales y forrajes, aceites y vinos más al interior; arroz en la

(11) Excelente monografía comarcal elaborada durante los años de la guerra civil por un geógrafo andaluz, aprovechando el azar del destino que le trajo a esta comarca: Juan CARANDELL PERICAY, *El Bajo Ampurdán*, Diputación Provincial de Girona, 1978 (publicado por primera vez en la revista de la Universidad de Granada, en 1942).

feraz depresión de Pals o zona de inundación del Ter y del Daró, cultivo hoy en gran parte sustituido por frutales, labores de huerta y cereales. Esta área central de la comarca resulta delimitada por el cauce del Ter, el arco montañoso Gavarres-macizo de Begur y la playa de Pals o bahía del mismo nombre.

c) El macizo de Begur, litoral de pintorescos pueblos de pescadores, hoy abrumados por el turismo veraniego, las urbanizaciones y las instalaciones hoteleras. Pequeña subcomarca que alberga también la villa de Palafrugell, con una importante industria del corcho, que aprovecha la materia prima de las encinas y alcornocales de la sierra de Les Gavarres; y el importante puerto de Palamós en el vértice sur del macizo. Zona turístico-industrial que se afana bastante al margen de la capital comarcal oficial.

d) Lo cual es aún más cierto en lo que se refiere al diminuto Vall d'Aro o del Ridaura, con su importante puerto, Sant Feliu de Guixols, y el emporio turístico de Platja d'Aro. Valle volcado en la industria del ocio costabravense, sin olvidar las pequeñas manufacturas de Sant Feliu, ciudad que tiene más directa comunicación con la capital provincial que con la comarcal, de la que no depende en absoluto.

La comarca del Baix Empordà tiene una estructura de población activa equilibrada en los cuatro sectores, lo que no es óbice para una alta producción agraria de especialización agrícola. En su hábitat se combinan, como he apuntado ya, pequeños pueblos de pescadores-turísticos, amurallados y compactos pueblecitos rurales, los característicos «veïnats» o agrupaciones de casas campesinas y la población dispersa en «cases de pagès» o masías. Los pastos del macizo del Montgrí (municipio de Torroella), pobres y escasos, son de aprovechamiento comunal. Aparte de la capital comarcal, La Bisbal, se celebran importantes mercados semanales en Torroella de Montgrí, Palafrugell y Sant Feliu de Guixols, cada uno tiene su propia área de influencia o atracción; y los locales-supralocales de Verges, Calonge y L'Estartit. Como centros de atracción religiosa pueden citarse el santuario mariano de la Mare de Déu dels Angels, localizado en la vecina comarca del Gironès, la ermita-santuario del Remei de La Bisbal y la ermita de Santa Caterina, en el seno de la montaña del Montgrí. Además de otras ermitas y santuarios de menor relevancia: Sant Sebastià (Palafrugell), Els Metges (Gavarres), Mare de Déu de Bell-lloc (Calonge-Palamós), etc.

4.3. Gironès

Datos generales: 136.637 h. en 1981, con una tasa de crecimiento del 8,1 por 100 (1975-1981); densidad, 162,9 h./Km² en 1981.

Inmigrantes: 20,9 por 100 (1970).

Población activa (1970): Agraria, 11,7 por 100; industrial, 33,4 por 100; construcción, 12,4 por 100; servicios, 42,2 por 100.

Producción agraria (1976): Agrícola, 1.481; ganadera, 2.235; total, 3.716 millones.

Municipios: 36 (1981). Superficie media, 23,3 Km²; altitud media, 147 m.

* * *

La existencia misma de la comarca del Gironès como tal es puesta en duda desde su periferia. Voces autorizadas (Carandell, 1942) hablan de la necesidad de

sopesar la posible inclusión en la comarca del Baix Empordà de los pueblos que quedan entre la margen derecha del Ter y la sierra de Les Gavarres, hasta el Congost. Los «selvatans» se escudan en la toponimia para reivindicar la pertenencia de los pueblos del extremo sur del Gironès a su comarca; los vecinos de las villas Cassà de la Selva y Llagostera marcan sus distancias frente a la capital comarcal-provincial. Con muchas más posibilidades de éxito, los «banyolins» reclaman el reconocimiento de capitalidad comarcal sobre los pueblos de la extensa área de influencia de su mercado (toda la mitad noroccidental de la actual comarca del Gironès). Girona no tiene comarca propia, el Gironès no existe como tal, afirman convencidos quienes se presentan como depositarios de la consciencia política de la ciudadanía de Banyoles.

Dentro del Gironès se distinguen, pues, diversas áreas o subcomarcas:

a) El entorno inmediato de Girona, con numerosas fábricas en las márgenes del Ter, entre las que destacan las del sector papelerero (Torras Hostench), el textil, el alimentario, etc. También han permanecido algunas «pagesies» en asentamientos dispersos (masías): Medinyà, Quart d'Onyar, Sant Gregori, etc.

b) El extremo sur (Cassà/Llagostera), donde la industria textil, maderera, manufactura del corcho, etc., se combina con empeños agrícolas y ganaderos.

c) Los pueblos situados entre la autopista y ambas márgenes del Ter, donde la industria (Celrà, Flassà, Cervià del Ter) coexiste también con empresas familiares hortofrutícolas y agroganaderas.

d) La extensa comarca o subcomarca de Banyoles, donde al próspero comercio e industria diversificados de la capital se añade una también próspera «pagesia» distribuida por los pueblos y masías del entorno: cereales, forrajes, maíz, explotaciones extensivas de porcino, vacuno de leche, animales de granja, etc.

Además del gran mercado comarcal-regional de la capital se celebran otros de importancia en Banyoles y Cassà de la Selva, así como en Llagostera y Sarrià de Ter.

De los centros de religiosidad popular destaca entre todos el santuario de la Mare de Déu dels Angels, sobre la sierra de Les Gavarres, que atrae devoción y gentes allende los confines comarcales, de toda la región gironina («Regió II», vide mapa de división comarcal-regional). Son también importantes los santuarios marianos de Rocacorba y el Collell. Aparte de otras ermitas y santuarios de menor relevancia: Mare de Déu de la Font (Fontcuberta), Mare de Déu de Vilademany (Aiguaviva del Gironès), Sant Mer (Vilademuls), Sant Afra (Sant Gregori), Sant Patllari (Porqueres), Sant Miquel ses Vinyes (Serinyà), etc.

4.4. Garrotxa

Datos generales: 45.245 h. en 1981, con una tasa de crecimiento del 1,6 por 100 (1975-1981); densidad, 61,6 h./Km² en 1981.

Inmigrantes: 10,9 por 100 (1970).

Población activa (1970): Agraria, 17,2 por 100; industrial, 51,0 por 100; construcción, 9,1 por 100; servicios, 22,4 por 100.

Producción agraria (1976): Agrícola, 463; ganadera, 1.184; total, 1.647 millones.

Municipios: 21 (1981). Superficie media, 34,9 Km²; altitud media, 353 m.

* * *

La Garrotxa, como su nombre indica, es tierra áspera, abrupta, de breñales, boscosa y de geografía torturada. Semejante orografía da lugar a un complejo mosaico de valles, principales y secundarios, abiertos al más importante de ellos, Vall del Fluvià, y centrados por la capital comarcal Olot. Las comunicaciones, la vida económica y el tránsito humano discurre en y a través de los valles, integrados por la ciudad-mercado Olot (12).

Dentro de esta relativamente pequeña comarca, en extensión y población, pueden distinguirse varias áreas o subcomarcas cuya diferenciación nos permitirá matizar el análisis fisiográfico:

a) Las tierras de la Alta Garrotxa, estribaciones pirenaicas hoy casi por completo despobladas debido a su difícil orografía y la escasez de recursos. El Puig de Bassegoda y el Bestracà son los puntales de unas tierras vertebradas por sendos valles, independientes entre sí: Vall del Bac y Vall de Sant Aniol o del Llierca. Los últimos «pagesos» que se resisten a abandonar sus casas, algunos pastores y grupos de excursionistas son los únicos moradores-transeúntes de estos abruptos parajes.

b) Las tierras de origen volcánico, aunque quebradas muy fértiles, de los alrededores de Olot. En esta zona «dels volcans» existe una agricultura próspera: forrajes, maíz, cereales, patatas, etc., combinada con explotaciones ganaderas, de porcino y vacuno de leche principalmente. Area subsidiaria de la industriosa ciudad de Olot, que extiende sus tentáculos urbano-fabriles hasta la misma entrada a los diversos valles que confluyen en esta depresión orográfica.

c) Los propios valles abiertos a la depresión central: Vall de Bianya, Vall de Bas, Vall d'Hostoles. En ellos se asienta una próspera agricultura de secano, en tierras no obstante de primera calidad, si no fuese por las inconveniencias de una difícil orografía: maíz, forrajes, pastos, cereales y patatas, productos en parte empleados en el sostenimiento de explotaciones ganaderas de vacuno de leche y porcino. Aquí y allá, sobre todo en los valles de Bas y Hostoles, fábricas textiles, de embutidos, etc., complementan el bregar del sector agrario.

d) Las tierras nororientales vertebradas por el Vall del Fluvià, pueblos industriales en la parte baja del valle y agrícolas en su parte alta-izquierda. Los municipios del extremo oriental del valle: Besalú, Maià, Beuda, resultan más atraídos por las ciudades de Banyoles, Figueres o Girona que por la propia capital comarcal.

Y aún he de referirme al sector sureste de la comarca, a las tierras y pequeños pueblos agrícola-ganaderos en torno a la Sierra de Finestres: Santa Pau, Mieres, Sant Aniol de Finestres, etc., alguno de los cuales son atraídos por el mercado de Banyoles.

Además del importante mercado de Olot, que integra buena parte de los municipios de la comarca, excepto los citados del extremo noroccidental, existen otros de carácter local-supralocal en Tortellà, Les Planes d'Hostoles, Sant Feliu de Pallerols y Besalú.

Focos importantes de atracción religioso-popular son los santuarios marianos de la Mare de Déu de la Salut de Sant Feliu de Pallerols, la Mare de Déu del Far, la Mare de Déu del Collèll y la Mare de Déu del Mont, todos situados en la peri-

(12) Existe un libro sobre la ciudad de Olot; Pere LLEONART y otros, *Perspectives econòmiques de la ciutat d'Olot*, Excmo. Ayuntamiento de Olot/Banca Catalana, Barcelona, 1980.

feria de la comarca, y por tanto compartidos con las comarcas vecinas. Además de decenas de ermitas, abandonadas muchas, dispersas por valles y montañas; entre estas últimas ha de citarse la de Sant Aniol d'Aguja, escenario del popular «Aplec dels Francesos», al que concurren gentes de la comarca y de allende la frontera. Atención aparte merece la iglesia-santuario urbano de la Mare de Déu del Tura, patrona de Olot y su comarca.

4.5. La Selva

Datos generales: 82.606 h. en 1981, con una tasa de crecimiento del 8,6 por 100 (1975-1981); densidad, 83,0 h./Km² en 1981.

Inmigrantes: 24,5 por 100 (1970).

Población activa (1970): Agraria, 17,0 por 100; industrial, 38,4 por 100; construcción, 16,4 por 100; servicios, 27,5 por 100.

Producción agraria (1976): Agrícola, 744; ganadera, 1.045; total, 1.788 millones.

Municipios: 25 (1981). Superficie media, 39,8 Km²; altitud media, 192 m.

* * *

Si Catalunya es un abigarrado mosaico de comarcas y regiones, dentro de las cuales una mirada atenta descubre decenas de subcomarcas, valles, riberas, marinas, planas y montañas, La Selva nos brinda en miniatura muestra de casi todas las específicas diversidades ecológicas arriba citadas. Intrincado mosaico que, superando su casi irreductible diversidad, alumbró una unidad comarcal con nombre bien expresivo: La Selva. Tan compleja orografía da lugar a una comarca fragmentada, sin centro, de múltiples partes conglutinadas en su diversidad.

Si nos atenemos a lo dictado por la Generalitat en el 36, la comarca de La Selva es un irregular polígono delimitado al Oeste por las montañas del Cabrerés o Collsacabra y los torturados parajes boscosos de Les Guilleries; la ladera oriental del Montseny y el curso del río Tordera hacen de límite fisiográfico por el Sur; al Este, superando el macizo de La Selva, la comarca se asoma al mar en irregular y quebrado litoral que aquí merece el nombre de Costa Brava. Por el Norte el linde administrativo no encuentra claro soporte fisiográfico, pero si nos atenemos a la toponimia y el paisaje, la comarca de La Selva se extendería hasta la sierra de Les Gavarres y las mismas puertas de Girona.

Entre la cadena prelitoral y las últimas estribaciones del Montseny-Guilleries se extiende la plana o depresión levantina, que abriéndose difícil paso entre les Gavarres y las estribaciones del Rocacorba se extiende hasta el Pirineo. El sector «selvatà» de esta plana aparece salpicado de numerosas masías que lo humanizan y son puntales en los que se asienta el laboreo de feraces tierras: cereales, forrajes, frutales y cultivos intensivos de huerta. En torno a la villa de Blanes se labra una rica huerta regada por las aguas del Tordera; las otras dos villas costabravenses (Lloret y Tossa) han encontrado en el turismo fuente de recursos en apariencia inagotable. Hacia el interior está la montaña: frondosos bosques de alcornoques, pinos, abedules, robles, chopos y álamos, las dos últimas especies poco comunes en la flora catalana; y entre el bosque ricos prados y devesas, maizales y otras forrajeras para sustento de la ganadería y los inquilinos de granjas avícolas y porcinas. Por estos parajes quebrados y selváticos abundan las fuentes de aguas termales y

medicinales; también las hay en la plana (Caldes de Malavella, Santa Coloma de Farners).

En la capital y las otras doce villas de la comarca se asienta el comercio y la industria: fábricas de piensos, talleres de cerámica y tornería, industria textil y papelería, embutidos, etc. En los balnearios o estaciones termales y en la costa proliferan las instalaciones de hostelería (por ejemplo, Lloret de Mar tiene al parecer la mayor oferta hotelera de la costa catalana: 20.000 plazas).

La fragmentación fisiográfica de la comarca tiene su parangón en la pluralidad de áreas de mercado; sin ninguno que descolle lo suficiente para integrar a todos, cada villa organiza el propio. (Vide, mapa de mercados, apartado 2.4.1.) Y a la pluralidad de mercados corresponde pluralísima miriada de ermitas: Lloret Salvatge y Santa Brígida (Amer), Santa Bárbara (Anglès), Santa Anna y Sant Romà (Breda), Santa Seclina y Sant Maurici (Caldes de Malavella), Les Alegries y Santa Cristina (Lloret de Mar), el Nen Jesus de Praga y Sant Salvi (Sant Hilari Sacalm), Santa Margarida y la Mare de Déu de les Fonts (Viloví d'Onyar), Mare de Déu de Farners (Santa Coloma de Farners), Caulès (Vidreres), Sant Benet y Sant Grau (Tossa), Sant Llop (Riells de Montseny), Sant Pere Desplà y de la Piedad (Arbúcies), etc., etc. Mención aparte merecen el santuario de la marinera Virgen del Vilar, protectora de Blanes, y el de la Mare de Déu del Far (Sant Martí Sacalm), situado justamente al extremo contrario de la comarca, ya en parajes «garrotxins».

Disparidad ecológica, pluralidad de centros de mercado y de religiosidad popular, La Selva es ejemplo de lo que podríamos entender por anticomarca; y sin embargo la armonización de lo diverso en unidad comarcal es sociosimbólicamente posible, y los comarcanos ilustrados argumentan briosamente en favor de la integridad comarcal en sus disputas de límites con los vecinos del Gironès y Osona (13).

4.6. Osona

Datos generales: 111.518 h. en 1981, con una tasa de crecimiento del 7,5 por 100 (1975-1981); densidad, 93,6 h./Km² en 1981.

Inmigrantes: 17,1 por 100 (1970).

Población activa (1970): Agraria, 13,9 por 100; industrial, 53,6 por 100; construcción, 9,8 por 100; servicios, 22,3 por 100.

Producción agraria (1976): Agrícola, 1.172; ganadera, 3.991; total, 5.163 millones.

Municipios: 47 (1981). Superficie media, 25,4 Km²; altitud media, 632 m.

* * *

La próspera comarca de Osona, vertebrada en torno a la denominada Plana de Vic, es una de las mejor integradas debido a la fuerte atracción ejercida sobre el entorno comarcal por la importante ciudad-mercado Vic. Ciudad que es destacado centro cultural, comercial e industrial, no sólo en lo que se refiere al ámbito comarcal, sino también catalán.

(13) Pueden consultarse las monografías comarcales: Salvador GINESTA, *La comarca de La Selva*, Editorial Selecta, Barcelona; Maruja ARNAU I GUEROLA, *Els pobles gironins: La Selva*, Aubert Impressor, Olot, 1983.

Desde la perspectiva fisiográfica pueden distinguirse varias subcomarcas o zonas bien caracterizadas dentro de la comarca de Osona:

a) La así denominada Plana de Vic, extensa hondonada o depresión que se extiende de Norte a Sur por el centro de la comarca, con una longitud de unos 30 Km. y con amplitudes de hasta 10 Km., surcada por numerosos ríos y riachuelos: Ges-Fornés, Gurri-Meder, Sorreig, el río Congost y el importante Ter.

Es una *plana* de suaves pero continuadas ondulaciones, salpicada de pequeñas colinas erosionadas, con altitudes entre los 400-600 m. y rodeada de agrestes montañas que la aíslan de las comarcas vecinas, si no fuese por los angostos pasos abiertos por el río Congost en el extremo sur y el Ter en el extremo norte.

Tierras de erosión y aluviales, de secano, pero fértiles y bien trabajadas (14). Se cosechan principalmente cereales, patatas y forrajes para la sustentación de las numerosas y muy importantes explotaciones ganaderas, porcinas y de vacuno de leche, que colocan a la comarca de Osona a la cabeza de las once comarcas de referencia en cuanto a volumen de producción agraria, y entre las cinco primeras de todo Cataluña. Los principales medios de comunicación, carretera y ferrocarril, atraviesan la comarca de Sur a Norte a través de la Plana.

b) El altiplano del Lluçanès, con altitudes entre los 800-1.000 m., que disminuyen progresivamente hasta fundirse suavemente con el Moianès. Surcado por numerosas «rieras», la principal de todas denominada Gavarresa. Subcomarca de tierras menos fértiles, con característicos bancales escalonados donde se cultivan cereales de secano, rodeados de abundante bosque. En esta subcomarca de acusada personalidad propia hay importantes empresas ganaderas que complementan la pobre agricultura de secano: porcino, vacuno y lanar. El Lluçanès es tierra de paso de numerosos ganados trashumantes que van y vienen del Pirineo a las planas meridionales; algunas «ramades» de la comarca hacen uso de los mismos caminos para subir allá en busca de pastos frescos durante los meses de verano. En los últimos años se ha desarrollado una importante industria textil en Sant Bartomeu del Grau y en la capital, Prats de Lluçanès. La subcomarca del Lluçanès está formada por 12 municipios.

c) El Collsacabra o Cabrerès, región abrupta con altitudes medias en torno a los 1.100 metros, formada por tres municipios solamente; es zona de transición hacia la vecina comarca de la Garrotxa.

d) Les Guilleries-Montseny, región también boscosa y abrupta a los pies del Montseny, muy despoblada. La forman cuatro municipios, si contamos el de Viladrau, que administrativamente pertenece a la provincia de Gerona.

La Plana de Vic constituye la espina dorsal de la comarca de Osona, y en ella se desarrolla la casi totalidad de la actividad industrial, comercial y agraria comarcal; solamente la subcomarca del Lluçanès hace a la primera una aportación de relativa importancia. A lo largo del curso del Ter (Torelló, Manlleu, Roda de Ter) se concentra una importante industria textil, así como metalúrgica (Manlleu). En la capital Vic existe un floreciente comercio y una industria diversificada: textil, embutidos, curtidos de piel. En las poblaciones del sector sur de la Plana: Tona, Taradell, Balenyà, Centelles, florecen también pequeñas-medianas industrias en torno al Gurri y el Congost.

(14) La popularmente denominada «Pubilla de la Plana», sempiterna niebla baja y húmeda que se instala sobre los campos de esta hondonada geológica días enteros a lo largo del año, me aseguran es causa principal de la fertilidad de las tierras de la Plana de Vic.

Pero un importante sector industrial no es óbice para la permanencia de una pujante «pagesía», asentada en las numerosísimas masías que pueblan-humanizan cada rincón de las tierras de la Plana, del Lluçanès y también las más despobladas de Les Guilleries y el Cabrerès. Ha de destacarse que en torno al 80 por 100 de las familias campesinas de Osona trabajan tierras que no son de su propiedad, aproximadamente un 60 por 100 en régimen de aparcería y el 20 por 100 restante en arrendamiento (15). Las economías «pagesas» de la comarca, florecientes a pesar de las limitaciones estructurales aludidas, han girado tradicionalmente en torno al cerdo, y últimamente la vaca lechera; aparte de las producciones estrictamente agrícolas: patatas, cereales, maíz, etc.

Además del importantísimo mercado de Vic, que aglutina a todos los pueblos de esta extensa comarca, se celebran mercados subcomarcales en Prats de Lluçanès, Torelló y Centelles, y otros seis o siete más en villas y pueblos de la Plana de Vic. (Vide, mapa de mercados, apartado 2.4.1.)

En cuanto a los centros religioso-populares, destacan los santuarios marianos de Els Munts y Lourdes de Prats de Lluçanès (subcomarca del Lluçanès), La Gleva y Puiglagulla (Plana de Vic), Bellmunt y Rocapervera (valle de Torelló, sector norte de la Plana de Vic), Cabrera y el Far (Collsacabra o Cabrerès), Lourdes de Tona, etc.

4.7. Ripollès

Datos generales: 33.102 h. en 1981, con una tasa de crecimiento negativa del -0,3 por 100; densidad, 32,1 h./Km² en 1981.

Inmigrantes: 20,5 por 100 (1970).

Población activa (1970): Agraria, 13,5 por 100; industrial, 57,5 por 100; construcción, 7,1 por 100; servicios, 21,8 por 100.

Producción agraria (1976): Agrícola, 184; ganadera, 827; total, 1.011 millones.

Municipios: 24 (1981). Superficie media, 43,0 Km²; altitud media, 999 m.

* * *

El Ripollès es una comarca de terreno accidentado y boscoso, con toda su mitad norte ya en pleno Pirineo. Conjunto de valles principales y secundarios surcados por las aguas del Ter y el Freser, formados en tierras comarcales ambos. La ciudad de Ripoll con dificultad cumple su función de cabecera comarcal, ya que los grandes valles de Camprodón y Ribes mantienen una vida y actividad económica bastante al margen de la misma. La comarca ha perdido población lentamente en estas dos últimas décadas, después de crecimientos importantes en las dos anteriores.

Pueden diferenciarse tres subcomarcas o valles principales dentro de esta comarca pirenaica (16):

(15) Datos que contradicen los oficialmente dados en el Censo Agrario, pero que están suficientemente contrastados para este caso concreto, tanto por la encuesta realizada personalmente en el municipio de Gurb de la Plana (Vide, apéndice 5, tablas 3 y 12), como por los datos que nos ofrece la documentada monografía comarcal *Aproximació a l'economia d'Osona*, X. SEGURA y M. J. ROSANAS, Caixa d'Estalvis de Catalunya, Barcelona, 1980 (pág. 56).

(16) Sobre la comarca existen dos libros que pueden consultarse: Llorenç BIRBA, *La Vall de Camprodón*, Ed. Selecta, Barcelona, 1962, y J. BOIXES I SABATES, *El petit país del Ripollès*, Im. Maideu, Ripoll, 1970.

a) El bajo Ripollès, el estrictamente tal, centrado por la ciudad de Ripoll, donde unen sus aguas el Ter y el Freser, así como las «rieras» y torrenteras de los valles secundarios que confluyen en el mismo punto, entornos de Ripoll: Vall de les Lloses, Vall de Gombren, Vall de Vallfogona y Vall de Sant Joan. Un poco aisladas en el extremo sureste de la comarca quedan las tierras de Llaès y Vidrà, en las estribaciones de la sierra de Santa Magdalena. Y al Sur los pueblos de Montequiu, Sant Quirze y Santa Maria de Besora, que como el anteriormente citado Vidrà son atraídos por la ciudad y mercado de Vic más que por su capital Ripoll. Es una comarca de carácter industrial (Ripoll, Campdevàrol, Sant Joan de les Abadesses): son numerosas las fábricas textiles y metalúrgicas en las riberas del Ter y Freser. El poblamiento rural es en su mayor parte disperso, masías rodeadas de sus pequeños campos y extensos bosques. El pobre y reducido sector agrario está especializado en la producción ganadera: lanar, vacuno de leche, porcino; también se cosechan patatas y cereales, junto a los forrajes y prados naturales aprovechados para sustento de la ganadería.

b) La Vall de Camprodón, donde nace y se forma el río Ter, con altitudes superiores a los 1.000 m.; el turismo y la ganadería de montaña son sus principales recursos. Son famosas sus patatas de siembra, y también produce cereales (centeno) adaptados a estas alturas; ahora bien, predominan los prados naturales y las pasturas de alta montaña. Comprende los municipios de Sant Pau de Segúries, Camprodón, Molló, Llanars, Vilallonga de Ter y Setcases. Los cuatro últimos tienen importantes propiedades comunales que bajo diferentes fórmulas jurídico-consuetudinarias son sustento de las ganaderías locales, así como de algunas forasteras que suben al Pirineo los meses del verano. La capital, Camprodón, vive del comercio, el turismo veraniego e invernal y alguna pequeña industria.

c) La Vall de Ribes; a la que podríamos aplicar punto por punto lo dicho para su gemela la de Camprodón. Comprende los municipios de Ribes de Freser (capital del valle), Pardines, Planoles, Queralls, Toses y Campelles. Todos ellos tienen (como tales o sus agregados independientemente) importantes bienes comunales, bajo diversas formas de apropiación; rasgo socioeconómico y cultural característico de este valle y el de Camprodón en contraste con las vecinas tierras bajas del Ripollès estricto. Al Plà d'Anyella y los comunales de algunos de estos municipios suben grandes «ramades», ganado vacuno y caballar durante los meses de verano, de los pueblos respectivos, la comarca y tierras más meridionales. La capital, Ribes de Freser, se sostiene del comercio y un asiduo turismo veraniego, y ahora también invernal (pistas de esquí de la Molina y Núria). Un sector de la población vive directa o indirectamente vinculado a la empresa que explota diversos saltos hidroeléctricos en el valle.

Además del mercado de Ripoll, se celebran semanalmente dos independientes de éste en Ribes de Freser y Camprodón, villa esta última más atraída por la ciudad de Olot como segundo mercado que por la capital Ripoll. Aparte los locales de Campdevàrol, Sant Joan y Sant Quirze.

El santuario de Núria (Vall de Ribes) atrae la devoción popular comarcal; junto al Remei de Camprodón, el menos importante Remei de Ripoll, la Mare de Déu de Montgrony y otros santuarios y ermitas de menos relevancia: Santa Margarida de Vinyoles (Les Lloses), Sant Pere d'Aüira (Campdevàrol), Sant Antoni (Ribes de Freser), Mare de Déu dels Olms (en la vecina comarca del Berguedà), ermita de la Cau (Llaers), etc.

4.8. Cerdanya

Datos generales: 12.041 h. en 1981, con una tasa de crecimiento negativa del -4,5 por 100; densidad, 22,0 h./Km² en 1981.

Inmigrantes: 27,8 por 100 (1970).

Población activa (1970): Agraria, 30,4 por 100; industrial, 11,1 por 100; construcción, 20,7 por 100; servicios, 37,6 por 100.

Producción agraria (1976): Agrícola, 426; ganadera, 820; total, 1.246 millones.

Municipios: 16 (1981). Superficie media, 34,2 Km²; altitud media, 1.231 m.

* * *

La gran comarca natural de la Cerdanya, encabalgada sobre el Pirineo, ha resultado dividida entre dos estados, y la parte española entre dos provincias diferentes. Sin embargo su unidad geográfica, ecológica e incluso humana es incontestable.

La Cerdanya española es un espacio abierto, relativamente *plano*, situado entre dos enormes murallas montañosas: la Sierra del Cadí, que se une al Pirineo axial por la Collada de Toses, y la formidable muralla pirenaica que hace de frontera con Andorra. Los pequeños pueblos «cerdans», agrupados y compactos, se asientan a lo largo de ambas riberas del río Segre, que discurre impetuoso por la parte baja del amplio y abierto valle.

Los pueblos de la parte más baja, la Cerdanya leridana o Urgellet, cuya villa-capital subcomarcal es Bellver de Cerdanya, reparten sus preferencias entre Puigcerdà y La Seu como ciudades-mercado; los de la parte más alta tienen en Puigcerdà su capital indiscutible.

La producción agraria es la correspondiente a tierras de alta montaña: patatas de siembra, cereales en los campos más favorables, pero sobre todo estupendos prados naturales en las tierras bajas cercanas al Segre, y pastos de aprovechamiento estival en las montañas comunales del Cadí y el Pirineo (17). Estos prados y pastos son sustento de una importante cabaña ganadera: vacuno de leche y carne, lanar y caballar.

Destaca sobre los demás, en cuanto a empleo de población activa, el sector servicios, lo cual encuentra su explicación en el hecho de ser importante paso fronterizo (funcionarios de Aduanas, guardias civiles, etc.), así como por atender a un importante volumen turístico veraniego e invernal.

Se celebran mercados semanales en Puigcerdà, Bellver de Cerdanya y Alp. Los pueblos de la parte más baja de la comarca acuden también a La Seu d'Urgell.

Centros de atracción religioso-popular son el santuario de Núria, en la vecina comarca del Ripollès; el santuario de Quadres (Isóvol), el de Bastanist (Martinet-Montellà), la ermita de la Mare de Déu del Remei de Bolvir y otras repartidas por la comarca.

(17) Los vecinos de Llivia disfrutaban también de derechos de pastura comunales, pero en montañas bajo jurisdicción francesa.

4.9. Berguedà

Datos generales: 41.630 h. en 1981, con una tasa negativa de crecimiento de -3,6 por 100; densidad, 35,2 h./Km² en 1981.

Inmigrantes: 19,9 por 100 (1970).

Población activa (1970): Agraria, 13,6 por 100; industrial, 58,0 por 100; construcción, 7,7 por 100; servicios, 20,5 por 100.

Producción agraria (1976): Agrícola, 270; ganadera, 1.219; total, 1.489 millones.

Municipios: 30 (1981). Superficie media, 39,4 Km²; altitud media, 881 m.

* * *

La comarca del Berguedà, situada a caballo entre los altiplanos prepirenaicos y la alta montaña, es cruzada de Norte a Sur por el río Llobregat después de su nacimiento en el extremo noreste de la misma. El Llobregat es arteria y eje en torno al cual gira la vida comarcal. Se trata de una comarca netamente industrial, aunque tenga también una producción agraria notable. En las dos últimas décadas ha sufrido continuados retrocesos poblacionales, después del importante crecimiento experimentado durante las dos anteriores; hecho sin duda relacionado con los altibajos sufridos por el sector de extracción de carbón y la industria textil en las márgenes del Llobregat, así como con la despoblación rural, acentuada en los últimos años. Se pueden diferenciar dos zonas dentro de la comarca:

a) La mitad norte, situada por encima de la ciudad de Berga, o subcomarca del Alt Berguedà, netamente de montaña. Coronada por la cadena montañosa preaxial que comienza en el Cadí y llega hasta la Collada de Toses, esta subcomarca alberga en su interior otras importantes montañas: el Pedraforca, la Serra d'Ensija, la Serra de Catllaràs y Els Rasos de Peguera. En las estribaciones del Pedraforca y de la Serra d'Ensija hay importantes minas de carbón, y cerca de la Poble de Lillet una gran fábrica de cementos que aprovecha la corriente del Llobregat, solamente unos centenares de metros más allá de su nacimiento. Más abajo en el curso del río se alzan las chimeneas de la térmica de Cercs, que utiliza como fuente de energía primaria el carbón de las cercanas minas. Se trata pues de una zona netamente minero-industrial, con algunos pueblos como Gósol, Gisclareny y Castellar de N'Hug donde aún se mantienen núcleos de «pagesos» afanados en tareas básicamente ganaderas, dependientes de extensos prados naturales y pasturas de alta montaña en áreas de usufructo comunal. La población «pagesa», dispersa en masías, prácticamente ha desaparecido de esta zona de alta montaña. En torno a la «riera» de Merdançol (Vilada, Borredà) se ha sostenido mejor la población campesina, pero también se han cerrado muchas masías en las últimas décadas.

b) En la mitad sur de la comarca existen importantes y prósperas empresas agroganaderas: Montmajor, Casserres, Viver i Serrateix, Olivàn, Sagàs. Aquí encontramos, junto a los pequeños núcleos agrupados, multitud de masías que humanizan intensamente el paisaje. Fundamentalmente se cosechan cereales y forrajes para el ganado: vacuno de leche, porcino, lanar, etc. Desde Berga hasta l'Ametlla de Mero-la, a lo largo del curso del Llobregat, se han establecido numerosas industrias textiles, y «colonias» decimonónicas donde son instalados los trabajadores de las mismas. Un matiz bien característico en el poblamiento de la comarca.

Además del de la capital, Berga, se celebran importantes mercados en Montmajor y Casserres, así como en la Poble de Lillet. Los dos primeros aún nos brindan el aspecto tradicional del mercado «pagès», pues los campesinos del entorno llevan allí productos de huerta y granja para su venta directa al público.

Entre los centros de atracción religiosa popular destaca el santuario de la patrona de Berga y el Berguedà: la Mare de Déu de Queralt. Además de otros santuarios marianos: Mare de Déu de Lourdes (La Nou), Mare de Déu dels Olms (Sant Jaume de Frontanyà), Mare de Déu del Gresolet (Gisclareny). Y otros santuarios y ermitas de menor importancia o actualmente abandonados: Sant Marc (Bagà), Sant Jordi (Cercs), Sant Marçal (Casserres), etc.

4.10. Solsonès

Datos generales: 10.764 h. en 1981, con una tasa negativa de crecimiento del -3,3 por 100; densidad, 11,1 h./Km² en 1981.

Inmigrantes: 11,2 por 100 (1970).

Población activa (1970): Agraria, 42,9 por 100; industrial, 24,4 por 100; construcción, 9,0 por 100; servicios, 23,7 por 100.

Producción agraria (1976): Agrícola, 532; ganadera, 432; total, 964 millones.

Municipios: 14 (1981). Superficie media, 69,4 Km²; altitud media, 774 m.

* * *

La comarca del Solsonès es predominantemente agraria, como nos muestran claramente los datos arriba citados, cubierta de extensos pinares salpicados de masías. Tiene la densidad más baja de las once comarcas de referencia (11,1 h./Km²) y aún pierde población progresivamente desde 1950. Extensas zonas de la periferia comarcal están hoy casi completamente despobladas, las masías e iglesias parroquiales cerradas y en muchos casos derruidas, el bosque cubriendo de nuevo los campos que con tanto esfuerzo le fueron ganados por los hombres. En torno al 70 por 100 de la población comarcal se concentra en la capital, Solsona, y el otro núcleo urbano, Sant Llorenç de Morunys. Dentro de la comarca se diferencian claramente dos zonas:

a) El extremo norte o Alt Cardener, donde nace y se forma este río, parte alta del Vall de Lord o del Cardener, rodeado de formidables montañas: Serra del Port del Comte, Serra del Verd, Serra d'Ensija, Serra de Busa. La villa de Sant Llorenç es capital del valle, en el que hay dos municipios más, Pedra i Coma y Guixers, este último muy despoblado. Fueron famosos los tejidos de indiana fabricados en Sant Llorenç, pero la tradición textil casi se ha perdido por completo y hoy la villa vive del turismo veraniego e invernal (pistas del Port del Comte), talleres que manufacturan la madera de los bosques del valle, alguna otra pequeña industria y el comercio. Los vecinos de Guixers y Pedra i Coma usufructúan extensas áreas de comunales, en la montaña del Port del Comte principalmente, sustento de las ganaderías extensivas y fuente de recursos que mantiene saneadas las arcas municipales, pues los ayuntamientos respectivos son beneficiarios de los aprovechamientos forestales.

b) El resto de la comarca o Solsonès estricto está cubierta por extensos bosques de pinos, todos de propiedad privada, excepto los comunales de Odèn y

Canalda en la ladera meridional del Port del Comte, con calveros cultivados aquí y allá, en medio de los cuales se asientan parroquias y masías campesinas. En toda esta extensa área no existen sino mínimos agrupamientos *urbanos*: Santcliments, l'Hostal Nou, Navès, Odèn. A excepción de la capital, Solsona, arropada por un feraz aunque reducido «vinyet», donde en tiempos hubo algunos viñedos plantados, hoy transformados en campos de cereal, y alguna huerta en los espacios dejados vacantes en la expansión urbana del Solsona fuera de sus murallas. Solsona es el centro aglutinador de una extensa área de masías; por su mercado, su comercio y los servicios de todo tipo que ofrece a la población campesina dispersa. Hay también alguna industria: textil, maderera, de aparatos electrodomésticos, talleres de metalistería, etc. El resto de los municipios son exclusivamente agrarios. Se cosechan cereales y forrajes de secano; aparte de importantes aprovechamientos forestales y una notable cabaña ganadera: lanar, vacuno de leche y carne, porcino y algunas granjas avícolas.

El mercado semanal de Solsona atrae a todas las «pagesias» de los municipios de la comarca; si acaso excepto los del Alt Cardener, pues éstos tienen su propio mercado semanal en Sant Llorenç y reparten sus intereses entre Solsona y Berga como segundo mercado. En el lugar de Sú también se organiza un pequeño mercado local. Esta leridana comarca, notablemente aislada del resto de la provincia, resulta atraída por ciudades como Manresa y la propia Barcelona más que por su capital provincial.

Como centros marianos de atracción religioso-popular he de citar: el santuario de la Mare de Déu de Lord (Alt Cardener), el santuario-monasterio benedictino del Miracle (Riner), la Mare de Déu del Remei del Castellvell (Solsona), la Mare de Déu de Massarrúbies (Montpol), la ermita de la Mare de Déu de Pinós. Y por supuesto la patrona de Solsona y su comarca, la Mare de Déu del Claustre, cobijada en la catedral.

4.11. Segarra

Datos generales: 17.359 h. en 1981, con una tasa negativa de crecimiento de -1,7 por 100; densidad, 24,1 h./Km² en 1981.

Inmigrantes: 10,6 por 100 (1970).

Población activa (1970): Agraria, 42,1 por 100; industrial, 26,8 por 100; construcción, 6,4 por 100; servicios, 24,1 por 100.

Producción agraria (1976): Agrícola, 1.296; ganadera, 1.988; total, 3.284 millones. Municipios: 21 (1981). Superficie media, 34,3 Km²; altitud media, 560 m.

* * *

La Segarra es también comarca predominantemente agraria, con una muy importante producción avícola básicamente organizada-comercializada por la C.A.G. de Guissona. Lo cual explica volumen tan considerable de producción *ganadera* en una comarca de secano y árida como ésta.

Desde principios de siglo, la Segarra ha sufrido lentos pero continuados descensos en su demografía, manteniendo aún, a pesar de todo, una densidad media-baja de población. Son tierras mesetarias, áridas y con suelos de baja calidad, una vegetación escasa y un clima extremado; su ecología contrasta fuertemente con la de comarcas vecinas, como el Urgell (regadíos) y el Solsonès (extensos bosques).

Sin embargo, podemos constatar la tenacidad de sus hombres sopesando las cifras de una producción agraria conseguida en condiciones tan adversas. Los cereales de secano son la cosecha principal, hoy reciclada masivamente en la elaboración de piensos que abastecen las innumerables granjas avícolas distribuidas por toda la comarca. También hay plantaciones de almendros, algunos olivares semiabandonados, etc.

Fisiográficamente no existen grandes contrastes entre las diversas áreas comarcales; sin embargo, pueden distinguirse algunas zonas de mercado o aglutinamiento subcomarcal:

a) La villa de Guissona, al norte de la comarca, integra a través de su mercado semanal aproximadamente una decena de pueblos. La influencia de Guissona sobre los pueblos de su entorno se ha consolidado e incluso ampliado desde que funciona la importantísima C.A.G., empresa avícola-ganadera cuyo radio de acción alcanza a buena parte de las comarcas leridanas.

b) Más al Norte, Sanahüja y Torà son pueblos que han mantenido siempre una relativa independencia, y en todo caso resultan más atraídos por las villas-mercado Pons y Calaf, respectivamente, que por la capital Cervera. Los pueblos del extremo suroccidental de la comarca, Vallfogona sobre todo, encuentran más conveniente salida hacia la comercial Tàrrega. Los del entorno de Sant Guim de Freixanet tienen en éste su particular mercado, y en todo caso resulta más atractivo para ellos el de Calaf, en la vecina comarca de Anoia. Finalmente, los pueblecitos de la parte más occidental de la ribera del Sió van a Agramunt. Esto evidencia que se trata de una comarca poco integrada como tal.

Cervera no cumple adecuadamente con su función teórica de ciudad-mercado comarcal. Sin embargo, en otros aspectos destaca su liderazgo: cultural, histórico (importancia de Cervera en la historia catalana), administrativo (cabeza de partido) y pedagógico (colegios religiosos e instituto de enseñanza media, actividades en torno a su antigua Universidad).

Cervera integra en su mercado y ejerce atracción comercial sobre una quincena de pueblos del entorno inmediato. En la ciudad hay algunas fábricas de muebles, de aparatos electrodomésticos, mataderos y otras pequeñas industrias. Un número importante de vecinos acude a trabajar a la vecina ciudad de Tàrrega, sobre todo desde que cerró sus puertas la mayor de las fábricas de muebles.

En cuanto al poblamiento, por lógica influencia de la climatología, contrasta con el de las comarcas vecinas. La población campesina dispersa en masías es mínima, si acaso algo más importante en el extremo norte de la comarca; mayoritariamente se concentra en compactos pueblos, podían parecer de la meseta castellana, encaramados en peladas colinas, cual nido de águilas alguno de ellos (la Segarra fue durante siglos tierra de Marca).

Se celebran mercados semanales en los siguientes pueblos, por orden de importancia: Cervera, Guissona, Torà, Sanahüja y Sant Guim de Freixanet. En cuanto a los focos de atracción religiosa, destaca sobre todos el gran santuario de Sant Ramon Nonat. Son también importantes: la Vera Creu que alberga la colegiata de Santa Maria de Cervera, la ermita de la Mare de Déu de l'Aguda en Torà, la ermita de la Mare de Déu del Plà en Sanahüja y otras ermitas y santuarios de menor importancia, o bien abandonados en la actualidad. Mención aparte merece el santuario de Sant Magí de la Brufaganya, en la vecina comarca Conca de Barberà, adonde acuden cada año los vecinos del barrio de Sant Magí a buscar el «agua milagrosa» de las fuentes del santo.

APENDICE 5

RESULTADOS DEL ESTUDIO REALIZADO EN EL MUNICIPIO DE GURB DE LA PLANA EN 1979. TABLAS ESTADISTICAS

TABLA 1

Número de casas pertenecientes a cada una de las parroquias

	N. ^o absolutos	%
Sant Andreu de Gurb	117	49,5
Granollers de la Plana	77	32,5
Sant Cristófol de Vespella	23	10,0
Sant Julià Sassorba	19	8,0

TABLA 2

Definición del «status» socioeconómico de la casa (aprox.)

GRAN PROPIETARIO	126 cuarteras (45 has.) o más (una casa pairal, con varias masoverías dependientes).
PROPIETARIO MEDIO	16-33 cuarteras (6-12 has.) (una o dos casas, de las cuales al menos una la trabaja directamente él).
PEQUEÑO PROPIETARIO	1,3-8,2 cuarteras (0,5-3 has.) (eventualmente puede llevar tierras en aparcería, aparte de las propias).
«MASOVER GROSS»	Cultiva 6-12 hectáreas en aparcería; alguna cuartera en propiedad; bien establecido.
«MASOVER» MEDIO	Cultiva en torno a 6 hectáreas; alguno puede poseer un campo en propiedad.
«MASOVER» POBRE	Cultiva 3 hectáreas o menos; precariamente establecido en la casa y tierras.

Las variables «generación» y «status socioeconómico» de la casa se manejan ampliamente en el análisis de los datos estadísticos presentados aquí. Será conveniente definir las claramente para eliminar ambigüedades.

En lo que toca a este particular estudio, las he definido en base a la fecha de nacimiento del «hereu» o primogénito y la fecha de su matrimonio. Determinada la generación a la que pertenece el «hereu», todos los demás hermanos(as) se consideran automáticamente adscritos a la misma.

- Generación «A», nacidos < - 1885 / casados < - 1910 (*).
 Generación «B», nacidos 1886 - 1916 / casados 1910 - 1940.
 Generación «C», nacidos 1917 - 1947 / casados 1940 - 1970.
 Generación «D», nacidos 1948 - < / casados 1970 - < .

En cuanto a la variable «*status* socioeconómico», «grandes propietarios» considero aquellos que poseen en torno a las 45 has. de tierras, o más. Una casa pairal, una «casa gran», con varias masoverías dependientes. Los «propietarios medios» poseen de 6 a 12 has. Una o dos casas-masías, de las cuales al menos una es trabajada directamente por la familia. Los «pequeños propietarios» tienen en propiedad de 0,5 a 3 has., y eventualmente pueden llevar más tierras en aparcería. En general, tienen un nivel de ingresos modesto.

Los «masovers grossos» cultivan en aparcería de 6 a 12 has. o más. Algunos de ellos pueden poseer algo de tierra en propiedad. Es un tipo de «pagès» bien establecido y situado, en general. Los «masovers» medios cultivan en torno a las 6 has. de tierra. Simplemente se van ganando la vida. Los «masovers» pobres cultivan en torno a 3 has. o menos, suelen ser casas con tierra de segundo orden e instalaciones precarias, «pagès» precariamente establecido. (Vide, tabla 2.)

TABLA 3

Distribución de las casas-masías de Gurb de la Planà según el «status» socioeconómico de las familias que las habitan

	1900-1930			1979		
	N.º <i>absolutos</i>	%	% <i>total</i>	N.º <i>absolutos</i>	%	% <i>total</i>
Gran propietario	13	5,5		13	7,3	
Propietario medio	6	2,5	18	18	10,2	47,5
Pequeño propietario	24	10,0		53	30,0	
«Masover gross»	31	13,0		26	14,7	
«Masover» medio	87	37,0	82	49	27,7	52,5
«Masover» pobre	75	32,0		18	10,2	
	236			177		

(*) No obstante tener datos de estas cuatro generaciones, la comparación debe hacerse fundamentalmente entre las generaciones «B» y «C», ya que, por diversas razones, los datos de las otras dos son incompletos. Los de la generación «A», debido a la dificultad de mis informantes para recordar algunos datos referidos a individuos de esa generación. Los de la generación «D», por ser aún demasiado jóvenes la mayoría de sus miembros, su trayectoria está incompleta.

APENDICES

TABLA 4

Gurb de la Plana: Casas/masías

«Status» de la casa en 1930	Perspectivas de continuidad de las casas abiertas en 1979, en relación «status» en 1900-1930											Perspec- tivas positivas
	A*	B	C	Total	D	E	F	G	H	I	J	
Gran propietario			1	1	1				1		2	10
Propietario medio										1	1	5
Pequeño propietario	4		1	5	3	5		2	3		13	6
«Masover gross»	1	2		3		2			1		3	25
«Masover» medio	4	12	1	17	1	8	1	1	5		16	54
«Masover» pobre	4	28	5	37	1	6	1	3	1	2	14	25
TOTALES	13	42	8	63	6	21	2	6	11	3	49	125

- * A.—Abandono de la labor de «pagès» por la familia.
 B.—Desahucio para trabajar la tierra su propietario.
 C.—Otras posibilidades.
 D.—Matrimonio sin hijos. Heredero(a) solterón.
 E.—Colocación de los hijos en otro oficio.
 F.—Desahucio previsible.
 G.—Explotación en malas condiciones.
 H.—Otras razones.
 I.—No consta. No se sabe.
 J.—Total negativas.

TABLA 5

Cambios de familias habidos en las casas del municipio, de 1897 a 1979

	N.º absolutos	%
Ningún cambio. Siempre la misma familia	74	31,0
Un cambio. Dos familias diferentes en la casa	68	29,0
Dos cambios. Tres familias diferentes	41	17,0
Tres cambios. Cuatro familias diferentes	33	14,0
Cuatro cambios. Cinco familias diferentes	14	6,0
Cinco cambios o más	6	3,0

TABLA 6

Procedencia/destino de las familias masoveras que cambian de casa

	1897- 1940	%	1940- 1979	%
1. PROCEDENCIA				
Del «veinat»	20	17,0	19	18,0
De la parroquia	29	24,5	15	14,0
De una parroquia vecina	31	26,0	24	22,0
De la misma subcomarca	18	15,0	8	8,0
De la misma comarca	18	15,0	19	18,0
De una comarca vecina	1	1,0	7	7,0
De alguna otra comarca de Cataluña	—	—	—	—
De fuera de Cataluña	—	—	1	1,0
La casa permanece cerrada	—	—	12	12,0
No se sabe, no consta	1	1,0	—	—

TABLA 7

	1897- 1940	%	1940- 1979	%
2. DESTINO				
A una casa del «veinat»	11	24,0	7	15,5
A una de la misma parroquia	8	17,5	6	13,5
A una de una parroquia vecina	20	43,5	21	46,5
A una de la subcomarca	3	6,5	3	6,5
A una de la comarca	2	4,2	6	13,0
A una de una comarca vecina	2	4,2	2	4,5
A una de otra comarca de Cataluña	—	—	—	—
Fuera de Cataluña	—	—	—	—
La familia abandona la agricultura	35	—	56	—
No consta, no se sabe	37	—	4	—

TABLA 8

Razones del cambio de casa de las familias masoveras

	1897- 1940	%	1940- 1979	%
a) LA FAMILIA QUE SALE DE LA CASA				
Razones políticas República/Guerra	7	5,1	6	5,7
Por voluntad propia, para mejorar	39	28,4	36	34,0
Por abandonar la profesión de «pagès»	28	20,4	42	39,6
Razones contractuales, desahucio	3	2,2	4	3,8
El nuevo propietario quiere llevarla directamente	9	6,6	16	15,1
Otras posibilidades	1	0,7	1	0,9
No consta, no se sabe con exactitud	50	36,6	1	0,9
	137	100,0	106	100,0

APENDICES

TABLA 9

	1897- 1940	%	1940- 1979	%
b) LA FAMILIA QUE ENTRA EN LA CASA				
Un matrimonio nuevo, los dos de la parroquia, que se establecen de «masovers»	13	9,5	6	5,7
Un matrimonio nuevo, uno de los dos de la parroquia, que se establecen al casarse	12	8,8	7	6,7
Un matrimonio nuevo, los dos de fuera de la parroquia, que se establecen al casarse	17	12,4	2	1,9
Una familia ya formada que proviene de otra casa dentro de la misma parroquia	19	13,9	11	10,5
Una familia ya formada que proviene de otra casa de una parroquia vecina	27	19,7	11	10,5
Una familia ya formada que proviene de una casa de la comarca	16	11,7	19	18,1
Los propietarios, nuevos o antiguos, que ahora deciden llevarla directamente	14	10,2	45	42,9
No se sabe, no consta	19	13,9	4	3,8
	137	100,0	105	100,0

TABLA 10

Sacerdotes

	Generación «A»		Generación «B»		Generación «C»		Totales	
	Primogénito	«Fadrister»	Primogénito	«Fadrister»	Primogénito	«Fadrister»	Primogénito	«Fadrister»
Gran propietario	—	5	—	5	1	—	1	10
Propietario medio-pequeño	—	—	1	2	1	2	2	4
«Masover» medio-«gross»	—	2	1	3	—	3	1	8
«Masover» pobre	—	1	—	2	—	1	—	4
TOTALES	—	8	2	12	2	6	4	26

TABLA 11

Religiosas

	Generación «B»	Generación «C»	Totales
Gran propietario	2	1	3
Propietario medio-pequeño	10	4	14
«Masover» medio-«gross»	10	12	22
«Masover» pobre	—	—	—
TOTALES	22	17	39

TABLA 12

Propietarios de las casas y masoverías de Gurb ()*

	N.º absolutos	%
1. Son propietarios los residentes en la misma	84	35,3
2. Son propietarios los amos de una casa pairal del municipio, de la que esta masovería forma parte. Amos residentes en la casa pairal	27	11,5
3. Idem, pero son residentes habituales en la ciudad de Vic	21	9,0
4. Idem, pero residentes habituales en la ciudad de Barcelona	14	6,0
5. Es propietario(a) un profesional liberal o similar de la comarca de Osona	17	7,0
6. Idem, pero del área de Barcelona o fuera de esta comarca de Osona	5	2,0
7. Es propietario(a) un pequeño comerciante, <i>menestral</i> o pequeño industrial de la comarca	26	11,0
8. Es propietario(a) un gran comerciante o industrial de la comarca.	11	4,5
9. Es propietario(a) un «pagès»/propietario de la comarca, pero de fuera de este municipio	16	7,0
10. No consta, no sabe	15	6,5

(*) Esta clasificación de las casas-masoverías de Gurb de la Plana, según el tipo de propietario, se refiere al año 1979. Se tiene en cuenta quién es el propietario de la casa-masia y la parte fundamental de las tierras adscritas a la misma.

APENDICE 6

**ENCUESTA SOBRE IDENTIDAD/ESTEREOTIPOS APLICADA
EN LAS COMARCAS DE REFERENCIA EN 1983.
CARACTERISTICAS DE LA MUESTRA**

TABLA 1
Distribución de la muestra por comarcas

	<i>Catalanes-castellanos</i>		<i>Catalanes</i>		<i>Castellanos</i>	
	N.º	%	N.º	%	N.º	%
Alt Empordà	47	11,7	35	11,9	12	11,3
Baix Empordà	58	14,5	41	13,9	17	16,0
Gironès	70	17,5	49	16,7	21	19,8
La Garrotxa	45	11,2	39	13,3	6	5,7
La Selva	54	13,5	43	14,6	11	10,4
Ripollès	34	8,5	20	6,8	14	13,2
Cerdanya	25	6,3	16	5,4	9	8,5
Berguedà	4	1,0	2	0,7	2	1,9
Solsonès	27	6,7	19	6,5	8	7,5
Segarra	36	9,0	30	10,2	6	5,7
TOTALES	400		294		106	

TABLA 2
Sexo del entrevistado

	<i>Catalanes-castellanos</i>		<i>Catalanes</i>		<i>Castellanos</i>	
	N.º	%	N.º	%	N.º	%
Hombre	189	47,2	137	46,6	52	49,1
Mujer	211	52,7	157	53,4	54	50,9
TOTALES	400		294		106	

TABLA 3
Estado civil

	<i>Catalanes-castellanos</i>		<i>Catalanes</i>		<i>Castellanos</i>	
	N.º	%	N.º	%	N.º	%
Soltero(a)	110	27,5	88	29,9	22	20,8
Casado(a)	275	68,8	193	65,6	82	77,4
Viudo(a)	10	2,5	8	2,7	2	1,9
Separado, divorciado	5	1,2	5	1,7	—	—

TABLA 4
Edad del entrevistado(a)

	<i>Catalanes-castellanos</i>		<i>Catalanes</i>		<i>Castellanos</i>	
	N.º	%	N.º	%	N.º	%
De 16 a 25 años	103	25,7	76	25,9	27	25,5
De 26 a 35 años	108	27,0	81	27,6	27	25,5
De 36 a 45 años	68	17,0	45	15,3	23	21,7
De 46 a 55 años	73	18,2	57	19,4	16	15,1
Más de 56 años	48	12,0	35	11,9	13	12,3

TABLA 5
Profesión del entrevistado(a)

	<i>Catalanes-castellanos</i>		<i>Catalanes</i>		<i>Castellanos</i>	
	N.º	%	N.º	%	N.º	%
Campesino (maso./p. propietario) ..	6	1,5	6	2,0	—	—
Campesino (propietario medio/gr.) ..	5	1,2	5	1,7	—	—
Trabajador manual sin cualificar ...	73	18,2	45	15,3	28	26,4
Trabajador manual cualificado ...	35	8,7	25	8,5	10	9,4
Cuadro/ejecutivo empresa	10	2,5	9	3,1	1	0,9
Administrativo, contable, etc.	25	6,3	22	7,5	3	2,8
Empleado de comercio	30	7,5	15	5,1	15	14,2
Comerciante o pequeño industrial ..	53	13,2	44	15,0	9	8,5
Funcionario	8	2,0	1	0,3	7	6,6
Profesionales medios	32	8,0	30	10,2	2	1,9
Profesionales, industriales	18	4,5	17	5,8	1	0,9
Estudiante	23	5,7	17	5,8	6	5,7
Ama de casa	75	18,8	51	17,3	24	22,6
Otros	7	1,7	7	2,4	—	—
No sabe, no contesta	—	—	—	—	—	—

TABLA 6
Situación profesional del entrevistado(a)

	<i>Catalanes-castellanos</i>		<i>Catalanes</i>		<i>Castellanos</i>	
	N.º	%	N.º	%	N.º	%
Estudiante	21	5,2	15	5,1	6	5,7
Busca 1.º empleo/trab. eventual ..	56	14,0	46	15,6	10	9,4
Trabajo fijo, en activo	207	51,7	158	53,7	49	46,2
En paro	11	2,7	3	1,0	8	7,5
Jubilado, invalidez	26	6,5	18	6,1	8	7,5
Amas de casa en general	76	19,0	51	17,3	25	23,6
Otras situaciones	3	0,7	3	1,0	—	—

APENDICES

TABLA 7

Procedencia

	<i>Del padre</i>		<i>De la madre</i>		<i>Del esposo(a)</i>		<i>Propia entrevistado</i>	
	N.º	%	N.º	%	N.º	%	N.º	%
Del mismo pueblo/municipio	123	30,7	99	24,7	109	37,6	190	47,5
De la misma comarca	82	20,5	108	27,0	59	20,3	62	15,5
De la misma provincia	42	10,5	35	8,7	16	5,5	30	7,5
De otra provincia catalana	31	7,7	37	9,2	28	9,7	33	8,2
De Andalucía/Extremadura	80	20,0	78	19,5	57	19,7	55	13,7
De Baleares/Valencia	3	0,7	4	1,0	—	—	2	0,5
De ambas Castillas	16	4,0	15	3,7	7	2,4	13	3,2
Resto de España	23	5,7	22	5,5	12	4,1	13	3,2
Del extranjero	—	—	2	0,5	2	0,7	2	0,5
No sabe, no contesta	—	—	—	—	110	—	—	—

TABLA 8

Clasificación por clase social

	<i>Catalanes-castellanos</i>		<i>Catalanes</i>		<i>Castellanos</i>	
	N.º	%	N.º	%	N.º	%
Clase trabajadora	130	32,5	57	19,4	73	68,9
Clase media-baja	168	42,0	142	48,3	26	24,5
Clase media-media	87	21,7	82	27,9	5	4,7
Clase media-alta	15	3,7	13	4,4	2	1,9
Clase alta	—	—	—	—	—	—

TABLA 9

Clasificación por nivel de instrucción

	<i>Catalanes-castellanos</i>		<i>Catalanes</i>		<i>Castellanos</i>	
	N.º	%	N.º	%	N.º	%
Sin estudios	32	8,0	12	4,1	20	18,9
Estudios primarios	167	41,7	109	37,1	58	54,7
Formación profesional	80	20,0	68	23,1	12	11,3
Bachiller elemental/superior	66	16,5	54	18,4	12	11,3
Estudios diplomados	38	9,5	35	11,9	3	2,8
Estudios superiores	17	4,2	16	5,4	1	0,9

TABLE 10
Distribución del voto (elecciones octubre 82)

	<i>Catalanes-castellanos</i>		<i>Catalanes</i>		<i>Castellanos</i>	
	N.º	%	N.º	%	N.º	%
Alianza Popular	35	8,7	21	7,1	14	13,2
U.C.D. (centristas)	13	3,2	10	3,4	3	2,8
Partido Socialista (P.S.C.-P.S.O.E.).	115	28,7	58	19,7	57	53,8
Partido Comunista (P.S.U.C.)	6	1,5	3	1,0	3	2,8
Esquerra Republicana	23	5,7	21	7,1	2	1,9
Convergència i Unió	129	32,2	124	42,2	5	4,7
Nacionalistas Radicales	9	2,2	7	2,4	2	1,9
Abstención	29	7,2	21	7,1	8	7,5
Otros (no edad)	17	4,2	13	4,4	4	3,8
No sabe, no contesta	24	6,0	16	5,4	8	7,5

TABLE 11
Distribución del voto (elecciones autonómicas 1980)

	<i>Catalanes-castellanos</i>		<i>Catalanes</i>		<i>Castellanos</i>	
	N.º	%	N.º	%	N.º	%
Alianza Popular	4	1,0	3	1,0	1	0,9
U.C.D. (centristas)	17	4,2	10	3,4	7	6,6
Partido Socialista (P.S.C.-P.S.O.E.).	35	8,7	22	7,5	13	12,3
Partido Comunista (P.S.U.C.)	5	1,2	2	0,7	3	2,8
Esquerra Republicana	26	6,5	26	8,8	—	—
Convergència i Unió	134	33,5	113	38,4	21	19,8
Nacionalistas Radicales	8	2,0	8	2,7	—	—
Abstención	39	9,7	21	7,1	18	17,0
Otros (no edad)	66	16,5	47	16,0	19	17,9
No sabe, no contesta	66	16,5	42	14,3	24	22,6

TABLE 12
Opinión sobre el régimen ideal de gobierno para Cataluña

	<i>Catalanes-castellanos</i>		<i>Catalanes</i>		<i>Castellanos</i>	
	N.º	%	N.º	%	N.º	%
Un centralismo normal	7	1,7	2	0,7	5	4,7
Un sistema regionalista	9	2,2	5	1,7	4	3,8
Una autonomía moderada	77	19,2	52	17,7	25	23,6
Una autonomía amplia	87	21,7	76	25,9	11	10,4
Un régimen federal	49	12,2	44	15,0	5	4,7
La independencia total	36	9,0	34	11,6	2	1,9
Indiferente, no opinión	106	26,5	65	22,1	41	38,7
Confusión, no entiende	24	6,0	11	3,7	13	12,3
No sabe, no contesta	5	1,2	5	1,7	—	—

APENDICES

TABLA 13

Dominio del idioma catalán

	<i>Entender</i>		<i>Hablar</i>		<i>Leer</i>		<i>Escribir</i>	
	<i>N.º</i>	<i>%</i>	<i>N.º</i>	<i>%</i>	<i>N.º</i>	<i>%</i>	<i>N.º</i>	<i>%</i>
Nada, muy mal	—	—	21	5,2	21	5,2	78	19,5
Un poco solamente	5	1,2	25	6,3	24	6,0	77	19,2
Regular, con dificultad	7	1,7	12	3,0	92	23,0	140	35,0
Bien, bastante bien	32	8,0	18	4,5	142	35,5	90	22,5
Muy bien	356	89,0	324	81,0	120	30,0	14	3,5
No sabe, no contesta	—	—	—	—	1	0,2	1	0,2

TABLA 14

Caracterización de la muestra según hábitat del entrevistado(a)

	<i>N.º</i>	<i>%</i>
Rural disperso	4	1,0
Rural agrupado	125	31,3
Semiurbano (vila)	63	15,7
Urbano (capital comarcal)	175	43,8
Urbano (capital provincial)	33	8,2

TABLA 15

Clasificación de las encuestas por su «bondad»

	<i>N.º</i>	<i>%</i>
Buena	350	87,5
Regular	37	9,2
Mala	13	3,2

Ficha técnica

Tenía previsto la realización de 500 encuestas en once comarcas de la «Catalunya Vella» oriental. Por razones de tiempo, hube de conformarme con hacer 400 en nueve comarcas. (Vide, tabla 1.) Todas las entrevistas fueron hechas por mí personalmente, entre el 15 de enero y el 26 de abril de 1983, en catalán o castellano según la lengua materna-habitual del entrevistado.

Repartí el número total de encuestas por comarcas, en proporción a su población, resultando la distribución muestral que ofrezco en la tabla 1. Dentro de cada comarca distribuí proporcionalmente la cuota de encuestas que correspondía hacer teniendo en cuenta la existencia de tres tipos diferenciados de *hábitat*: a) rural (agrupado/disperso); b) semiurbano (villas); c) urbano (capital comarcal/capital provincial). (Vide, tabla 14.) También procuré alcanzar un equilibrio óptimo en lo que a la identidad étnica de los encuestados se refería (*castellanos/catalanes*), variable de interés primordial para este estudio. (Vide, tabla 7.)

A continuación elegí dentro de cada comarca una muestra nominal de pueblos, villas y ciudades (entre las que siempre era incluida la capital comarcal y/o provincial en su caso), buscando la mejor manera de cubrir todo el territorio comarcal, en su heterogeneidad socioecológica. Una vez asignada la cuota correspondiente a cada particular pueblo, villa o ciudad en cada comarca, proporcionalmente al estrato poblacional o hábitat que representaba cada cual, escogí al azar los *individuos mayores de dieciocho años* a quienes debía entrevistar, sobre las listas nominales del censo electoral de 1982 del municipio correspondiente, y haciendo uso de unas tablas de números aleatorios (*random numbers*; Vide, Blalock, Jr., 1972, págs. 554-557). Por supuesto, tomaba también un número prudencial de *reservas* para suplir a los primeros en caso de que alguno fallase.

La clasificación de las encuestas por su bondad (tabla 15) fue hecha *a posteriori*, teniendo en cuenta las condiciones objetivas en que se había desarrollado la entrevista y mi impresión personal sobre la honestidad y fiabilidad de las respuestas dadas por cada particular entrevistado, su global comprensión de las preguntas y el nivel de *resonance of relevance* observado. La clasificación fue hecha a partir de las observaciones anotadas al final de cada entrevista.

La clasificación de los encuestados como *castellanos* o *catalanes* la hice de acuerdo a criterios eclécticos, en algunos casos tomando decisiones a través de un proceso quizá heterodoxo. Desde luego, tenía en cuenta: lugar de nacimiento del entrevistado, región de procedencia de los padres, entorno familiar, lengua habitualmente hablada en casa, etc. La asignación de una u otra etiqueta étnica al entrevistado fue quizá arbitraria, en un número limitado de casos, en los cuales la frontera étnica no estaba nítidamente marcada.

El tratamiento informático de los datos fue llevado a cabo con el ordenador del Ministerio de Educación y Ciencia de la calle Vitruvio, haciendo uso del paquete estadístico S.P.S.S. (*Statistical Package for the Social Sciences*, varios autores, 1975, McGraw-Hill). Las tareas de codificación y perforación de fichas fueron hechas por mí íntegramente, con la colaboración de Y. Hayashi. En la aplicación del S.P.S.S. me asesoró Modesto Escobar. La confección de tablas, gráficos, etc., a partir de las salidas impresas del ordenador fue también tarea personal.

APENDICE 6.1

CUESTIONARIO

1. Sexo del entrevistado:

(7)

- 1 Hombre.
- 2 Mujer.

2. Estado civil:

(8)

- 1 Soltero.
- 2 Casado.
- 3 Viudo.
- 4 Separado, divorciado.
- 0 No se sabe, no contesta.

3. Edad del entrevistado años.

(9)

- | | |
|--------------------|-------------------------|
| 1 De 18 a 25 años. | 5 De 56 a 65 años. |
| 2 De 26 a 35 años. | 6 De 66 a 75 años. |
| 3 De 36 a 45 años. | 7 Más de 76 años. |
| 4 De 46 a 55 años. | 0 No sabe, no contesta. |

4. Profesión del entrevistado

(10)

- 1 Campesino («masover», pequeño propietario).
- 2 Campesino (gran propietario, propietario medio).
- 3 Jornalero («mosso», jornalero, empleado agrícola, etc.).
- 4 Trabajador manual sin cualificar.
- 5 Trabajador manual cualificado.
- 6 Cuadro o ejecutivo empresa.
- 7 Trabajador de cuello blanco (administrativo, contable, etc.).
- 8 Empleado de comercio en general o similar.
- 9 Comerciante autónomo o pequeño industrial.
- a Funcionario del Estado o Comunidad Autónoma.
- b Profesionales medios (maestro, profesor, enfermero, etc.).
- c Profesionales (abogado, médico, sacerdote, profesor universitario).
- d Industrial medio-grande.
- e Estudiante.
- f Ama de casa sin profesión concreta.
- g Otros
- 0 No sabe, no contesta.

5. Profesión del esposo(a) del entrevistado, o bien del padre, si es soltero

(11) (.....) (de acuerdo al código de 4).

6. Situación profesional del entrevistado:

(12)

- | | |
|----------------------------------|----------------------------|
| 1 Estudiante. | 6 Jubilado. |
| 2 Buscando primer empleo. | 7 Invalidez. |
| 3 Trabajo eventual casa o fuera. | 8 Amas de casa en general. |
| 4 Trabajo fijo (en activo). | 9 Otras situaciones |
| 5 En paro. | 0 No sabe, no contesta. |

7. Situación profesional del esposo(a) del entrevistado, o del padre, si es soltero(a)
 (13)
 (.....) (de acuerdo al código de 6).
8. Clase social del entrevistado (de acuerdo a su entorno familiar-personal. Apreciación lo
 (14) más objetiva posible)
 1 Clase trabajadora. 4 Clase media-alta.
 2 Clase media-baja. 5 Clase alta.
 3 Clase media-media. 6 No sabe, no contesta.
9. ¿De dónde es su padre? (literal)
 (15)
 1 Del mismo pueblo/municipio.
 2 De la misma comarca.
 3 De la misma provincia.
 4 De otra provincia catalana.
 5 De Andalucía/Extremadura.
 6 De Baleares/Valencia.
 7 De ambas Castillas.
 8 Resto de España (Murcia, Canarias, Aragón).
 9 Del extranjero.
 0 No sabe, no contesta.
10. ¿De dónde es su madre? (literal)
 (16) (.....) (de acuerdo al código de 9).
11. ¿De dónde es su esposo(a)? (literal)
 (17) (.....) (de acuerdo al código de 9).
12. ¿De dónde es usted? (literal)
 (18) (.....) (de acuerdo al código de 9).
13. Identificación espontánea (a rellenar por el entrevistador, de acuerdo a las respuestas lite-
 (19-22) rales dadas en 9/12. Se trata de observar cuál ha sido el ámbito geográfico
 nombrado en primer lugar, o bien aquel al que el entrevistado ha dado más
 relevancia)
 1 Nombra pueblo.
 2 Nombra capital de provincia o ciudad grande.
 3 Nombra comarca.
 4 Un área o región indefinida administrativamente.
 5 Nombra la provincia. En 9 (.....) (19)
 6 Nombra la región-nacionalidad histórica. En 10 (.....) (20)
 7 Otros En 11 (.....) (21)
 8 Indefinido, confuso. En 12 (.....) (22)
 0 No sabe, no contesta.
14. Nivel de instrucción del entrevistado: ¿Qué estudios tiene usted?
 (23)
 1 Sin estudios. 6 Estudios diplomado.
 2 Estudios primarios. 7 Estudios superiores.
 3 Formación técnico-profesional. 8 Estudios posgraduados.
 4 Bachiller elemental. 9 Otros
 5 Bachiller superior. 0 No sabe, no contesta.

21. ¿Por qué razones o circunstancias ha ido a ese santuario? (dos principales)
 (33-34)
- 1 Una visita de recreo o turística.
 - 2 Una visita familiar.
 - 3 En ocasión de mi boda.
 - 4 El día de la fiesta del santuario.
 - 5 Por una «prometença» personal.
 - 6 En una peregrinación colectiva, religiosa.
 - 7 Una reunión de grupo en las dependencias del santuario.
 - 8 Otros motivos
 - 9 Sin especificar.
 - 0 No sabe, no contesta (o no pertinente).
22. ¿Cuántas veces ha estado en Montserrat?
 (35)
- | | |
|-----------------|-------------------------|
| 1 Ninguna vez. | 4 Tres veces. |
| 2 Una sola vez. | 5 Muchas veces. |
| 3 Dos veces. | 0 No sabe, no contesta. |
23. ¿Por qué razones o circunstancias ha ido a Montserrat? (dos razones)
 (36-37)
- 1.^a (.....) (36) (de acuerdo al código de 21).
 2.^a (.....) (37)
24. ¿Ha estado alguna vez en algún otro santuario?
 (38)
- | | |
|-----------------|-------------------------|
| 1 Ninguna vez. | 4 Tres veces. |
| 2 Una sola vez. | 5 Muchas veces. |
| 3 Dos veces. | 0 No sabe, no contesta. |
25. ¿Por qué razón o circunstancia principalmente? (una sola)
 (39)
- 1.^a (.....) (39) (de acuerdo al código de 21).
26. ¿Sabe bailar la sardana?
 (40)
- | | |
|-------------------|-------------------------------|
| 1 No sé bailarla. | 5 Estoy aprendiendo. |
| 2 Sólo un poco. | 6 Soy miembro de una «colla». |
| 3 Bastante bien. | 7 Otras posibilidades. |
| 4 Muy bien. | 0 No sabe, no contesta. |
27. ¿En qué ocasiones suele bailarla? (hasta dos posibilidades)
 (41-42)
- | | |
|----------------------------|------------------------------|
| 1 Fiestas mayores. | 5 En concursos y festivales. |
| 2 «Aplecs» de sardana. | 6 Otras. |
| 3 «Ballades» dominicales. | 0 No sabe, no contesta. |
| 4 En todas las anteriores. | |

APENDICES

28. ¿Pertenece a alguna de las siguientes entidades de carácter folklórico-cultural catalán (citar, (43-44) tomar dos)
- | | |
|--------------------------|-----------------------------------------|
| 1 Asociación sardanista. | 5 «Omnium Cultural» o semejante. |
| 2 Club excursionista. | 6 Otras |
| 3 Agrupación coral. | 7 A ninguna. |
| 4 Asociación cultural. | 0 No sabe, no contesta (no pertinente). |
29. ¿Pertenece a alguna asociación o club de carácter profesional, laboral, religioso o político? (45-46) ¿Cuáles? (hasta dos)
- | | |
|-----------------------------------|-----------------------------------------|
| 1 Cultural-folklórico en general. | 6 Político. |
| 2 Económico, profesional. | 7 Otros |
| 3 Laboral, sindical. | 8 A ninguno. |
| 4 Deportivo-recreativo. | 0 No sabe, no contesta (no pertinente). |
| 5 Religioso. | |
30. ¿Cuál es, en su opinión, la fiesta o acontecimiento festivo más interesante, que le gusta (47) más, de las que conoce?
- | | |
|-------------------------|-------------------------|
| 1 Carácter local. | 5 Carácter catalán. |
| 2 Carácter subcomarcal. | 6 Carácter estatal. |
| 3 Carácter comarcal. | 7 Otros. |
| 4 Carácter regional. | 0 No sabe, no contesta. |
31. ¿Cuál es, en su opinión, el «aplec» (de sardanas o religioso-festivo) más interesante de (48) los que conoce?
- (.....) (48) (de acuerdo al código de 30).
32. ¿Cuál es para usted, a lo largo del año, la fiesta o día más señalado e importante? (49)
- | | |
|-------------------------------|----------------------------------------|
| 1 Nochebuena/Navidad. | 6 Sant Jordi. |
| 2 Nochevieja/Año Nuevo. | 7 El Onze de Setembre. |
| 3 Semana Santa. | 8 Fiesta del santuario comarcal/local. |
| 4 Pascua. | 9 Otra |
| 5 La Fiesta Mayor del pueblo. | 0 No sabe, no contesta. |
33. ¿A qué periódico o revista está suscrito o lee habitualmente? (un periódico y una revista) (50-51)
- | | |
|---------------------------------------------------------|-------------------------------------------|
| 1 <i>Avui</i> , <i>Punt Diari</i> , <i>9 Nou</i> , etc. | 6 Revista en castellano (ámbito catalán). |
| 2 Periódico comarcal en castellano. | 7 Revista de ámbito estatal. |
| 3 Periódico de Barcelona en castellano. | 8 Otros |
| 4 Periódico de Madrid o resto. | 9 Ninguno. |
| 5 Revista en catalán. | 0 No sabe, no contesta (no pertinente). |
34. ¿Cuál es su opinión sobre esa frase conocida que dice que «el Barça es més que un (52) club»? (no citar, abierta)
- | | |
|--------------------------------|-------------------------------------|
| 1 La frase es acertada. | 5 Es el equipo de Cataluña. |
| 2 No tiene sentido. | 6 El Barça es un montaje comercial. |
| 3 No me interesa el fútbol. | 7 Otras |
| 4 No soy <i>fan</i> del Barça. | 0 No sabe, no contesta. |

ANDRES BARRERA GONZALEZ

35. ¿Tiene usted en casa alguna «senyera» o bandera?
(53)

- | | |
|--------------|-------------------------|
| 1 Ninguna. | 6 Española y esa otra. |
| 2 Catalana. | 7 Catalana y esa otra. |
| 3 Española. | 8 Las tres. |
| 4 Ambas. | 0 No sabe, no contesta. |
| 5 Otra | |

36. ¿En qué ocasiones suele ponerla en el balcón o ventana, o bien sacarla? (dos posibilidades)
(54-55)

- | | |
|------------------------------|-----------------------------------------|
| 1 El día de la Fiesta Mayor. | 6 Manifestaciones político-sindicales. |
| 2 El día de Sant Jordi. | 7 Visita personalidad al pueblo. |
| 3 El Onze de Setembre. | 8 Sin especificar. |
| 4 Todas las anteriores. | 9 No la pongo ni la saco. |
| 5 Otras | 0 No sabe, no contesta (no pertinente). |

Apéndice sobre el uso de la lengua (preguntas 37-41).

37. ¿Me podría usted decir, por favor?
(56-67)

Cuál fue la primera lengua que aprendió
a

Cuál es la lengua que ahora utiliza con
más frecuencia para

Cuál es la lengua que se utilizaba en la
escuela donde asistió para

Cuál es la lengua en la que usted prefiere
ahora

	<i>Hablar</i>	<i>Leer</i>	<i>Escribir</i>
Cuál fue la primera lengua que aprendió a	1 2 3 0	1 2 3 0	1 2 3 0
Cuál es la lengua que ahora utiliza con más frecuencia para	1 2 3 0	1 2 3 0	1 2 3 0
Cuál es la lengua que se utilizaba en la escuela donde asistió para	1 2 3 0	1 2 3 0	1 2 3 0
Cuál es la lengua en la que usted prefiere ahora	1 2 3 0	1 2 3 0	1 2 3 0

- 1 Castellano.
2 Ambas.
3 Catalán.
0 Indiferente, inconcreto.

38. ¿Me podría usted decir con qué frecuencia usa el catalán en las siguientes situaciones o
(68-71) circunstancias? (citar)

En casa, con su familia

Con los vecinos

En el trabajo

En la calle

	<i>Siempre</i>	<i>50 %</i>	<i>A veces</i>	<i>Nunca</i>	<i>No cont.</i>
En casa, con su familia	1	2	3	4	0
Con los vecinos	1	2	3	4	0
En el trabajo	1	2	3	4	0
En la calle	1	2	3	4	0

APENDICES

39. En Cataluña, ¿qué idioma cree usted que debería utilizarse para los?
(72-75)

	<i>Castell.</i>	<i>Ambos</i>	<i>Catalán</i>	<i>No sabe, inconcre.</i>	<i>No cont., indif.</i>
Anuncios y publicidad	1	2	3	4	0
Documentos oficiales	1	2	3	4	0
Nombres de las calles	1	2	3	4	0
Lugares públicos	1	2	3	4	0

40. Y en las escuelas, ¿en qué idioma cree usted que debería enseñarse?
(76)

- | | |
|-----------------------|---------------------------------|
| 1 En catalán. | 5 Principal catalán. |
| 2 En castellano. | 6 Principal castellano. |
| 3 En ambos por igual. | 7 No sabría decir, indiferente. |
| 4 Optativo padres. | 0 No sabe, no contesta. |

41. ¿Tiene usted interés en aprender mejor el catalán (catalano-hablantes); en aprender a
(77) hablar el catalán (castellano-hablantes)?

- | | |
|--------------------------|-------------------------|
| 1 Sí, mucho interés. | 5 No lo necesito. |
| 2 Sí, bastante interés. | 6 Me es indiferente. |
| 3 Sí, pero poco interés. | 0 No sabe, no contesta. |
| 4 No, ningún interés. | |

42. ¿Podría decirme, por orden de preferencia para usted, tres personajes actuales, de hoy
(78-80) día, de los que haya oído hablar y les tiene cierta simpatía?

- | | | | |
|------------------------|------------|------------|------------|
| 1.º (78) (.....) | 0 No sabe. | 0 No sabe. | 0 No sabe. |
| 2.º (79) (.....) | 1 Mundial. | 1 Mundial. | 1 Mundial. |
| 3.º (80) (.....) | 2 Europeo. | 2 Europeo. | 2 Europeo. |
| | 3 Español. | 3 Español. | 3 Español. |
| | 4 Catalán. | 4 Catalán. | 4 Catalán. |

FICHA 2

43. ¿Podría decirme dos cosas o acontecimientos que han sido importantes en la actualidad
(5-6) de España o Cataluña de los últimos diez años, en su opinión?

- | | |
|-----------|-------------|
| 1.º | (5) (.....) |
| 2.º | (6) (.....) |

(Preguntas 44 a 53, sólo a castellano-hablantes).

44. Supongamos que un día se encuentra paseando por Barcelona y le preguntan: ¿de dónde (7-8) es usted? ¿Cómo respondería a esa persona desconocida? (literal)
 (computar hasta dos ámbitos geográficos *que nombre*).
- 1 Pueblo de residencia en Cataluña.
 - 2 Provincia de ídem.
 - 3 Referencia indirecta a ciudad próxima.
 - 4 Ciudad de residencia en Cataluña (grande y conocida).
 - 5 Región de procedencia (andaluz, murciano, etc.).
 - 6 Pueblo-provincia de procedencia (no nombra región).
 - 7 Especificaría donde vivo, en Cataluña, pero que soy de tal sitio.
 - 8 Depende, no sé (confusión y duda).
 - 9 Otros
 - 0 No sabe, no contesta (no pertinente).
45. Ahora, supongamos que se encuentra viajando por otras regiones de España y le hacen (9-10) la misma pregunta, ¿cómo les respondería? (literal)
- 1.^a (.....) (9) (de acuerdo al código y normas de 44).
 - 2.^a (.....) (10)
46. Y, en fin, si se encontrase haciendo un viaje por el extranjero y un desconocido le pre- (11) guntase también: ¿de dónde es? ¿Cómo le respondería? (literal)
- | | |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <ol style="list-style-type: none"> 1 Depende, no sé (indiferente, confuso). 2 De Cataluña (catalán). 3 De España (español). 4 De Cataluña, España (ambos). 5 De cerca de Barcelona. | <ol style="list-style-type: none"> 6 De Europa, europeo. 7 Región de procedencia, a secas. 8 Región de procedencia, España. 9 Otros 0 No sabe, no contesta. |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
47. Pero bueno, usted, sinceramente, ¿se siente... (andaluz, murciano...) o catalán? (12)
- | | |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <ol style="list-style-type: none"> 1 Las dos cosas. 2 Español, sobre todo. 3 Más catalán que... (andaluz...). 4 Más... (andaluz...) que catalán. 5 Andaluz, murciano, etc. | <ol style="list-style-type: none"> 6 Soy ya catalán, catalán. 7 Español y... (andaluz...). 8 Español y catalán. 9 Indiferente o confuso. 0 No sabe, no contesta. |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
48. ¿Qué es, qué significa para usted... (Andalucía, Murcia, etc)?
 (13) (.....) (pregunta abierta) (región de procedencia).
49. ¿Cuántos años lleva viviendo en Cataluña? (14)
- | | |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <ol style="list-style-type: none"> 1 Menos de cinco. 2 De cinco a diez. 3 De diez a veinte. 4 De veinte a treinta. | <ol style="list-style-type: none"> 5 De treinta a cuarenta. 6 Más de cuarenta. 7 He nacido aquí. 0 No sabe, no contesta. |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

APENDICES

50. ¿Por qué motivo se vino a vivir y trabajar en Cataluña? (o bien el motivo paterno, del (15) marido, etc.; es decir, familiar)

- | | |
|---------------------------------------|------------------------------------------|
| 1 Por necesidad, en busca de trabajo. | 5 Por voluntad propia, quise venir aquí. |
| 2 Por mejorar profesionalmente. | 6 Por azar de vida. |
| 3 Destinado por mi empresa. | 7 Otros |
| 4 Destinado como funcionario. | 0 No sabe, no contesta. |

51. Cuando alguna vez ha vuelto, de vacaciones por ejemplo, por su pueblo o el de sus padres, (16) ¿cómo prefiere que allí le identifiquen, le conozcan?

- | | |
|---------------------------------|----------------------------|
| 1 Como hijo del pueblo. | 6 Como español, y ya está. |
| 2 Como andaluz, murciano, etc. | 7 Otros |
| 3 Como catalán más que andaluz. | 8 Indiferente o confuso. |
| 4 Como andaluz más que catalán. | 0 No sabe, no contesta. |
| 5 Como catalán. | |

52. Pero, de hecho, ellos, los de su pueblo, ¿cómo le identifican, cómo le conocen más (17) bien?

(.....) (de acuerdo al código de 51).

53. Si en condiciones económicas y de trabajo semejantes pudiera volver y establecerse en... (18) (Andalucía, Murcia, etc.) o en otra parte de España, ¿se iría de Cataluña?

- | | |
|------------------------------------------|---------------------------------------------|
| 1 Aun siendo en mejores condiciones, no. | 5 Me iría a mi pueblo o región. |
| 2 Me quedaría aquí, estoy a gusto. | 6 Me iría a cualquier otro lugar de España. |
| 3 Lo pensaría detenidamente. | 7 Otros |
| 4 Me daría igual irme que quedarme. | 0 No sabe, no contesta. |

(Preguntas 54 a 57, sólo a catalano-hablantes).

54. Supongamos que un día, paseando por las Ramblas de Barcelona, le preguntan: ¿de dónde (19-20) es usted? ¿Cómo respondería? (por el mismo orden en que se citan, tomar dos ámbitos geográficos que nombre el entrevistado)

- | | |
|------------------------|----------------------------------------|
| 1 Pueblo-parroquia. | 6 Provincia. |
| 2 Municipio. | 7 Referencia a ciudad próxima. |
| 3 Villa-ciudad grande. | 8 Area indefinida administrativamente. |
| 4 Valle-subcomarca. | 9 Depende, no lo sé, confusión. |
| 5 Nombra la comarca. | 0 No sabe, no contesta. |

55. Supongamos ahora que se encontrase viajando por otras regiones de España y le hacen la (21-22) misma pregunta, ¿cómo respondería?

(misma norma que la anterior pregunta).

- | | |
|----------------------------------------|---------------------------------|
| 1 Nombre de la villa/pueblo. | 6 De Cataluña, catalán. |
| 2 Nombre de la ciudad (conocida). | 7 De España, español. |
| 3 Nombre de la provincia. | 8 Otros |
| 4 Cerca de Barcelona. | 9 Depende, no lo sé, confusión. |
| 5 Area indefinida administrativamente. | 0 No sabe, no contesta. |

56. Y, en fin, si se encontrase haciendo un viaje por el extranjero y le preguntasen: ¿de (23) dónde es usted? ¿Cómo respondería? (una solamente).

- | | |
|--------------------------|---------------------------------|
| 1 De Cataluña, catalán. | 5 De Europa, europeo. |
| 2 De España, español. | 6 Otros |
| 3 De Cataluña, España. | 7 Depende, no lo sé, confusión. |
| 4 De cerca de Barcelona. | 0 No sabe, no contesta. |

57. En esta pregunta se trata de que califique a las gentes que le citaré de acuerdo a la (24-39) escala de poco (1), normal (2) o bien mucho (3); no sabe, no contesta, desconoce (0) (estereotipos).

	<i>Hablan un catalán bueno</i>	<i>Son o no abiertos</i>	<i>De confianza para amistad</i>	<i>«Firms», catalanistas</i>
Los de Barcelona	1 2 3 0	1 2 3 0	1 2 3 0	1 2 3 0
Los de Tarragona	1 2 3 0	1 2 3 0	1 2 3 0	1 2 3 0
Los de Gerona	1 2 3 0	1 2 3 0	1 2 3 0	1 2 3 0
Los de Lérida	1 2 3 0	1 2 3 0	1 2 3 0	1 2 3 0

58. ¿Cómo diría usted que es, en general, el comportamiento de los catalanes hacia las personas del resto de España que viven y trabajan aquí (no citar, si es posible)?

- | | |
|-------------------------------|-----------------------------------------|
| 1 Amable y acogedor. | 6 Son tratados igual que los catalanes. |
| 2 Simplemente respetuoso. | 7 Depende de las personas, hay de todo. |
| 3 Indiferente. | 8 Otros |
| 4 No se les mira bien. | 9 No sabría decir (dudoso). |
| 5 Se les desprecia y margina. | 0 No sabe, no contesta. |

59. ¿Podría decirme dos cosas importantes de Cataluña, tal como usted lo ve? (simbología). (41-42)

- 1.ª (.....) (41)
 2.ª (.....) (42)

60. ¿Podría citarme dos personajes históricos de los que haya oído hablar y a los que tenga (43-44) cierta simpatía?

- | | | |
|----------------|------------|------------|
| 1.ª (43) | 0 No sabe. | 0 No sabe. |
| | 1 Mundial. | 1 Mundial. |
| | 2 Europeo. | 2 Europeo. |
| 2.ª (44) | 3 Español. | 3 Español. |
| | 4 Catalán. | 4 Catalán. |

61. ¿Podría usted decirme dos cosas o acontecimientos que, en su opinión, hayan sido importantes en la historia de Cataluña?

- 1.ª (.....) (45)
 2.ª (.....) (46)

APENDICES

62. ¿Qué es, qué significa para usted Cataluña?
 (47) (.....) (pregunta abierta).
63. ¿Qué es, qué significa para usted España?
 (48) (.....) (pregunta abierta).
64. Y entre español y catalán, ¿qué es lo que usted se siente, sinceramente?
 (49)
- | | |
|-------------------------------|----------------------------|
| 1 Español, a secas. | 4 Más catalán que español. |
| 2 Más español que catalán. | 5 Catalán, a secas. |
| 3 Tanto español como catalán. | 0 No sabe, no contesta. |
65. ¿Cree usted que las cosas y los problemas de Cataluña son suficientemente conocidos y
 (50) comprendidos en el resto de España?
- | | |
|----------------|-------------------------|
| 1 En absoluto. | 5 Muy bien. |
| 2 Muy poco. | 6 No sabría decir. |
| 3 Lo normal. | 7 Otros |
| 4 Bien. | 0 No sabe, no contesta. |
66. ¿Podría usted ponerme como ejemplo dos hechos o razones que muestren esa incom-
 (51-52) prensión o injusticia hacia Cataluña?
- 1.ª (.....) (51)
- 2.ª (.....) (52)
67. ¿Qué idiomas desearía usted que aprendiese su hijo preferentemente?
 (53)
- | | |
|--------------------|-----------------------------------------------|
| 1 Indiferente. | 6 Primero catalán, después castellano. |
| 2 Francés, inglés. | 7 Primero castellano, después catalán. |
| 3 Catalán. | 8 Primero catalán, después una extranjera. |
| 4 Castellano. | 9 Primero castellano, después una extranjera. |
| 5 Ambas a la vez. | 0 No sabe, no contesta. |

FICHA 3

68. *Ranking of outgroups:* Para cada una de las gentes que le voy a citar quisiera que me dijese en qué grado tienen, en su opinión, una serie de cualidades que también le iré citando. En cada caso podrá calificarles con poco (1), normal (2) o mucho (3); no sabe, no contesta, desconoce (0). Como si fuese una quiniela. Veamos paso a paso:

	Trabajadores				Serios, responsables				Gente de confianza, «nobles»				Generosos, desprendidos			
Andaluces	1	2	3	0	1	2	3	0	1	2	3	0	1	2	3	0
Castellanos	1	2	3	0	1	2	3	0	1	2	3	0	1	2	3	0
Gallegos	1	2	3	0	1	2	3	0	1	2	3	0	1	2	3	0
Vascos	1	2	3	0	1	2	3	0	1	2	3	0	1	2	3	0
Valencianos	1	2	3	0	1	2	3	0	1	2	3	0	1	2	3	0
Aragoneses	1	2	3	0	1	2	3	0	1	2	3	0	1	2	3	0
Catalanes	1	2	3	0	1	2	3	0	1	2	3	0	1	2	3	0
Murcianos	1	2	3	0	1	2	3	0	1	2	3	0	1	2	3	0
Madrileños	1	2	3	0	1	2	3	0	1	2	3	0	1	2	3	0
Mallorquines	1	2	3	0	1	2	3	0	1	2	3	0	1	2	3	0

69. En dos o tres palabras, ¿cómo resumiría la idea que tiene usted sobre *el carácter y la manera de ser* de estos pueblos de España? (sin pensar demasiado sobre ello) (estereotipos) (preguntas abiertas):

- Andaluces (.....) (21)
- Castellanos (.....) (22)
- Gallegos (.....) (23)
- Vascos (.....) (24)
- Valencianos (.....) (25)
- Aragoneses (.....) (26)
- Catalanes (.....) (27)
- Murcianos (.....) (28)
- Madrileños (.....) (29)
- Mallorquines (.....) (30)

Clasificación de los estereotipos para una primera evaluación: positivo (1), ambiguo (2), negativo (3), neutro, referencia a algo objetivo (4), estereotipo sin elaborar, confuso (5), no sabe, no contesta (0).

70. ¿Qué opina usted de esa conocida frase que dice: «Son catalanes todos los que viven y (31) trabajan en Cataluña»? (no citar).

- 1 No estoy de acuerdo.
- 2 Estoy de acuerdo.
- 3 No es suficiente eso.
- 4 Es una frase política.
- 5 Hace falta querer serlo.
- 6 Tienen que hablar el catalán, mínimo.
- 7 Tienen que adaptarse a las costumbres.
- 8 No, si no han nacido aquí.
- 9 Otras
- 0 No sabe, no contesta.

APENDICES

71. En su opinión, ¿qué es *imprescindible* para que a una persona se la pueda considerar como (32-33) catalana? (no citar) (dos respuestas).

- | | |
|-----------------------------------|--------------------------------------------|
| 1 Tiene que haber nacido aquí. | 6 Basta con vivir y trabajar aquí. |
| 2 Ha de hablar el catalán. | 7 Basta con no hablar mal de Cataluña. |
| 3 Haber nacido y hablar catalán. | 8 Ha de sentirse (voluntad + sentimiento). |
| 4 Adaptarse a las costumbres. | 9 Otras |
| 5 Estimar a Cataluña y sus cosas. | 0 No sabe, no contesta. |

72. En definitiva, para que una persona pueda ser considerada catalana, ¿qué importancia tiene (34-43) cada una de las cosas que le diré a continuación? Podrá contestar diciendo que esa cosa es muy importante, bastante importante, poco o nada importante. Veamos paso a paso.

	<i>Muy importante</i>	<i>Bastante import.</i>	<i>Poco importante</i>	<i>Nada importante</i>	<i>No sabe</i>
Haber nacido en Cataluña	1	2	3	4	0
Hablar el catalán	1	2	3	4	0
Querer serlo, integrarse	1	2	3	4	0
Conocer historia y costumbres	1	2	3	4	0
Ser de padres y abuelos catalanes ...	1	2	3	4	0
Luchar por defender Cataluña	1	2	3	4	0
Adaptarse a las costumbres	1	2	3	4	0
Vivir y trabajar en Cataluña	1	2	3	4	0
Estimar las cosas de Cataluña	1	2	3	4	0
Votar partidos catalanes	1	2	3	4	0

73. ¿Cree usted que las personas que viven y trabajan aquí, en Cataluña, deberían aprender (44) el catalán, sí o no?

- | | |
|---------------------------|----------------------------------|
| 1 Sí, por supuesto. | 5 Es indiferente. |
| 2 Depende circunstancias. | 6 Deberían intentarlo, al menos. |
| 3 No, no necesariamente. | 7 No sabría qué decir. |
| 4 Libertad de opción. | 0 No sabe, no contesta. |

74. ¿De quién se dice normalmente que es un «castellà»? (45)

- | | |
|----------------------------------------|---------------------------------------|
| 1 Una persona que habla el castellano. | 5 Persona con apellidos no catalanes. |
| 2 El no catalán, venido de fuera. | 6 Otros |
| 3 La gente de «les Castilles». | 7 Está mal usada la palabra. |
| 4 Un hijo(a) de padres no catalanes. | 0 No sabe, no contesta. |

75. Usted habrá podido observar que castellanos y catalanes tienen costumbres diferentes, y (46-55) maneras diferentes de ver y hacer las cosas. Podrá contestar diciéndome si en cada una de las cosas que le citaré a continuación, comparando catalanes y castellanos, usted los ve muy diferentes, bastante diferentes, poco o nada diferentes.

	<i>Muy diferentes</i>	<i>Bastante diferentes.</i>	<i>Poco diferentes</i>	<i>Nada diferentes</i>	<i>No sabe</i>
En las comidas	1	2	3	4	0
En la manera de vestir	1	2	3	4	0
En la manera de trabajar	1	2	3	4	0
En la manera de vestirse	1	2	3	4	0
En cómo llevan la casa/familia ...	1	2	3	4	0
En su manera de ser, carácter	1	2	3	4	0
En cómo educan a los hijos	1	2	3	4	0
En sus costumbres de cada día ...	1	2	3	4	0
En sus opiniones políticas	1	2	3	4	0
En su nivel de educación	1	2	3	4	0

76. ¿Cuáles son, en su opinión, los dos problemas más graves con los que ha de enfrentarse (56-57) en la actualidad Cataluña-España?

1.º (.....) (56)
 2.º (.....) (57)

77. ¿Podría usted decirme en qué cree que la autonomía ha beneficiado a Cataluña?, ¿o no (58) ha beneficiado en nada?

1 (Respuesta positiva)
 2 Todo seguirá igual (respuesta neutra, escéptica).
 3 Será perjuicio o lo ha sido (respuesta negativa).
 4 No tengo opinión sobre eso.
 5 No sabría decir (confusión).
 6 otros
 0 No sabe, no contesta.

78. Finalmente, ¿podría usted decirme cuáles son sus *hobbies* o aficiones más importantes? (59-60) (computar dos).

1.º (.....) (59)
 2.º (.....) (60)

APENDICE 7

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- D'ABADAL I DE VINYALS, R.: «La immigració francesa en el segle XVI i l'aparició de les cases pairals catalanes», prólogo a *La immigració francesa a Mataró durant el segle XVII*, de J. NADAL y E. GIRALT, Mataró, Premi Iluro, 1965.
- D'ABADAL I DE VINYALS, R.: *La casa Abadal del Pradell*, Vic, Impremta Anglada, 1968.
- ARMENGOU I FELIU, J.: *La Patum de Berga*, Berga, Edicions del Museu Municipal de Berga, 1973.
- ARNAU I GUEROLA, M.: *Els pobles gironins: la Selva*, Olot, Aubert Impressor, 1983.
- BACH, Antoni: *Retalls d'una sotana*, Solsona, 1958.
- BARRERA, Andrés: *Casa, herencia y familia en la Cataluña rural*, tesis inédita, Universidad Complutense de Madrid, julio de 1982.
- BARTH, F.: *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, F.C.E., 1976.
- BEHAR, Ruth: *The Presence of the Past: A Historical Ethnography of a Leonese Village*, PhD tesis, inédita, Princeton University, Dpt. of Anthropology, 1983.
- BIRBA, Ll.: *La Vall de Camprodón*, Barcelona, Ed. Selecta, 1972.
- BOIXES I SABATES, J.: *El petit país del Ripollès*, Ripoll, Impremta Maideu, 1970.
- CANDEL, F.: *Los otros catalanes*, Barcelona, Península, 1972.
- CAMPANY, A.: *Costums i tradicions catalanes*, Barcelona, Laia, 1982.
- CARANDELL PERICAY, J.: *El Bajo Ampurdán, ensayo geográfico*, Girona, Diputación Provincial de Girona, 1978.
- CHRISTIAN Jr., W. A.: *Person and God in a Spanish Valley*, New York, London, Seminar Press, 1972.
- CHRISTIAN Jr., W. A.: *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1981.
- CHRISTIAN Jr., W. A.: *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1981.
- COMPTE FREIXANET, A.: *El Alto Ampurdán*, Zaragoza, Pirineos, 1963-1964, del C.S.I.C.
- C.I.D.C.: *Evolució, moviment natural i estructura del la població de Catalunya*, Barcelona, Consorci d'Informació i Documentació de Catalunya, 1979.
- C.I.D.C.: *Població dels municipis i comarques de Catalunya (1975-1981)*, Barcelona, C.I.D.C., 1981.
- C.I.D.C.: *Catalunya en Xifres/2*, Barcelona, C.I.D.C., 1982.
- DEL CAMPO, S. M.; TEZANOS, J. F.: *La cuestión regional española*, Madrid, EDICUSA, 1977.
- Equip de Sociologia Electoral de la U.A.B.: *Atlas electoral de Catalunya, 1976-1980*, Barcelona, Fundació J. Bofill, 1981.
- EVANS PRITCHARD, E. E.: *The Nuer*, London, Clarendon Press, 1940. Traducción española, *Los Nuer*, Barcelona, Anagrama, 1977.
- FARRAS I FARRAS, J.: *La Fête de la Patum*, tesis inédita, Universidad de la Sorbona, París, 1976.
- FAUS I CONDOMINES, J.: *Els capítols matrimonials a la comarca de Guissona*, Barcelona, Fills de Jaume Jepús Impressors, 1907.
- FERRATER MORA, J.: *Les formes de la vida catalana i altres assaigs*, Barcelona, Edicions 62/ La Caixa, 1980.
- FRIGOLE, J.: «Inversió simbòlica i identitat ètnica: una aproximació al cas de Catalunya», *Quaderns de l'I.C.A.*, 1: 3-28.
- Fundació Jaume Bofill (eds.): *Inmigració i reconstrucció nacional a Catalunya*, Barcelona, Editorial Blume, 1980.
- GARCÍA FERRANDO, M.: *Regionalismo y autonomía en España, 1976-79*, Madrid, C.I.S., 1982.
- GEERTZ, Clifford: *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books Inc., 1973.
- GUILLAMET I TUEBOLS, J.: *Vent de tramuntana, gent de tramuntana*, Figueres, Editora Empordanesa, 1980.
- LEACH, E.: *Sistemas políticos de la Alta Birmania: estudio sobre la estructura social kachin*, Barcelona, Anagrama, 1976.
- LEACH, E.: *Cultura y comunicación, la lógica de la conexión de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI, 1978.
- LE VINE, R.; CAMPBELL, D. T.: *Ethnocentrism*, London, John Wiley and Sons Inc., 1972.

- LINZ, J. J. *et al.*: *Informe sociológico sobre el cambio político en España, 1975-1981*, Madrid, Euramérica/Fundación Foessa, 1981.
- LISÓN TOLOSANA, C.: *Antropología cultural de Galicia, 1*, Madrid, Siglo XXI, 3.^a edición, 1977.
- LISÓN TOLOSANA, C.: *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*, Madrid, Akal, 1979.
- LISÓN TOLOSANA, C.: *Antropología social y hermenéutica*, Madrid, F.C.E., 1983.
- LISÓN TOLOSANA, C.: «Vagad, o la identidad aragonesa en el siglo xv», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 25: 95-136.
- LLEONART, P. *et al.*: *Perspectives econòmiques de la ciutat d'Olot*, Barcelona, Excm. Ajuntament d'Olot/Banca Catalana, 1980.
- LLORENS I SOLE, A.: *La Mare de Déu del Claustre*, Solsona, 1966.
- PRAT DE LA RIBA, E.: *La nacionalitat catalana*, Barcelona, Edicions 62/La Caixa, 1978.
- PINILLA DE LAS HERAS, E.: *Estudios sobre cambio social y estructuras sociales en Cataluña*, Madrid, C.I.S., 1979.
- PRAT, J.: «Estructura y conflicto en la familia pairal», *Ethnica*, 6: 133-180.
- PRAT, J.; CONTRERAS, J.: *Les festes populars*, Barcelona, Dopesa, 1979.
- RAVENTÓS, J.: *La vida al camp, memòries d'un cabaler*, Barcelona, Balmes, 1962.
- RECOLONS, Ll. *et al.*: *Catalunya, home i territori*, Barcelona, F. Jaume Bofill/Editorial Blume, 1979.
- ROSANAS, M. J.; SEGURA, X.: *Aproximació a l'economia d'Osona*, Barcelona, Caixa d'Estalvis de Catalunya, 1978.
- SANFELIU I ROCHET, G.: *Els imprecissos límits de la Segarra*, Verdú, 1977.
- SANGRADOR, J. L.: *Estereotipos de las nacionalidades y regiones de España*, Madrid, C.I.S., 1981.
- SOLE, Carlota.: *La integració sociocultural de los inmigrantes en Cataluña*, Madrid, C.I.S., 1981.
- STRUBELL I TRUETA, M.: *Llengua i població a Catalunya*, Barcelona, Edicions de La Magrana, 1981.
- TANYA I LLEONART, R.: *Gurb de la Plana, gresol d'Osona*, Vic, Impremta Daví, 1977.
- TERRADES SABORIT, I.: «Els orígens de la institució d'hereu a Catalunya: vers una interpretació contextual», *Quaderns de l'I.C.A.*, 1: 65-97, 1978.
- TURNER, Víctor: *La selva de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI, 1980.
- TURULL, Ramón *et al.*: *La festa de Sant Magí a Cervera*, Cervera, Arts Gràfiques Caps, 1977.
- VICENS VIVES, J.: *Notícia de Catalunya*, Barcelona, Destino, 1975.
- VILA, M. A.: *Els municipis de Catalunya*, Barcelona, Servei Central de Publicacions de la Generalitat de Catalunya, 1982.
- VILAR, P.: *Cataluña en la España moderna*, Barcelona, Crítica, 1978.
- VILARRASA I VALL, S.: *La vida dels pastors*, Ripoll, Impremta Maideu, 1981.