IV.- La consolidació de l'orientació romàntica. La generació de la Renaixença.

IV.1.- Francesc Pelai Briz. El "guerrer de totes armes".

1.1.- "El color roig".

Francesc Pelai Briz i Fernàndez (1) va néixer a Barcelona el 27 de Setembre de 1839 i va morir, a la mateixa ciutat, el 15 de Juliol de 1889, a l'edat de quaranta-nou anys (2).

Fill únic d'una família acomodada, res no fa pensar que -malgrat la seva orfendat precoç per banda de pare- hagués hagut de passar penalitats econòmiques. El seu pare, Francesc Briz i Rius, era fill d'un militar de Múrcia i d'una pubilla de Vilaseca, home de carrera, va arribar a ser regidor de l'ajuntament de Barcelona. De la seva mare, Maria Anna Fernàndez i Massola, només sabem que era d'ascendència portuguesa i italiana. Careta ens la descriu com "una senyora d'educació finíssima" (3), la qual cosa, més enllà de l'elogi a què està obligat l'amic i biògraf, fa pensar que també era de bona família. Reforça aquesta impressió general el fet que Briz no es dediqués, al llarg de la seva vida, a cap altra ocupació que la tasca literària i les empreses periodístiques, en general ben ruïnoses.

Si en el pla econòmic tot sembla indicar que Briz no va tenir una vida especialment difícil, va viure, en canvi, marcat durant molts anys per la malaltia i pel sentiment d'incomprensió envers la seva obra d'una part de la intel.lectualitat renaixentista, sofriments als quals es va afegir, cap al final de la seva vida, la mort de la seva dona Manuela Maspons i Labrós, germana dels seus companys d'afeccions catalanistes, literàries i folklòriques, Francesc de Sales i Pilar Maspons i Labrós, i de la qual havia tingut una filla, Marta. L'amargor de la seva vida és remarcada de manera unànime per tots els seus biógrafs, això fa que no ens estranyi de trobar en els seus escrits expressions com "la fel que amara la meva excep-

cional i casi solitària existència" (4), o bé de llegir en el seu testament poètic:

> "... mon cor, que ha mort d'amor, a ningú deixo,
> doncs no l'ha volgut bé qui aimar el devia (...)
> Vinguen amb mi les innombrables penes
> que han entristit ma solitària vida.
> Mes hores de ventura han sigut poques.
> Les de turment en abundor les compto.
> Sempre enganyat m'han fet en tot temps viure.
> A elles dec la fi que al clot me porta." (5)

L'escassetat i parquedat dels escrits biogràfics sobre Briz envolten d'una certa aureola de misteri la malaurança de la seva vida, que, altrament, és significativa per entendre el caràcter voluntarista i vocacional de la seva obra. Tractem d'escatir-ne alguns detalls.

A partir de les referències esparses dintre dels escrits biogràfics, es fa difícil de determinar el caràcter de la malaltia que patia Briz. Sabem que va ser una malaltia llarga. Careta ens diu que "fa més de vint anys està sofrint una penosa malaltia" (6) i que "lo retenia anys sencers dintre de casa" (7). D'altra banda, sembla que es tractava d'una malaltia de caràcter nerviós, Careta ens parla de "la seva antiga afecció nirviosa" (8) i Riera i Bertran del "funest predomini de sos nervis sobre tot son organisme" (9). Els darrers anys aquesta malaltia esdevingué degenerativa, el mateix Careta esmenta la pèrdua successiva dels sentits de l'olfacte i del gust i, més tard, de la vista, així com un "deixatament de la sang" (10). Sigui com sigui, la malaltia no el privà de mantenir el seu apostolat en favor del catalanisme i de la Renaixença, tant a través de les seves obres -només cal repassar-ne la llista- com per mitjà dels contactes amb els seus amics i deixebles. Com diu emotivament Franquesa i Gomis "el

bon mestre (...) ni malalt i trist no ens oblidava" (11).

Tampoc sabem si les desventures familiars a les quals al.ludeixen els seus biògrafs es refereixen exclusivament a la mort de la seva dona, però en tot cas, si jutgem per les paraules de Riera i Bertran, degueren marcar fortament el seu caràcter, diu: "les desventures de família, encarnissant-s'hi,l'havien delmat de mala manera, aniquilant-li forces, pertorbant-li energies i fent-lo caure en un sistemàtic retraïment, en una espècie de cenobisme" (12).

Més misteriosa encara que la seva malaltia i les desgràcies familiars pot esdevenir l'animositat que sembla que existia envers Briz, i de la qual ell mateix es dolia sovint: "Moltes vegades he vist pagats mos favors amb negres ingratituds, he sentit al meu volt lo calitjós alè de les males passions, de persones que abans me posaven als núvols i que ara, perquè no m'he doblegat a satisfer sa injustificada e insaciable ambició, me fan una guerra hipòcrita, vergonyant i desfrenada" (13). ¿A quines persones, a quines ambicions es refereix? És difícil de saber, més que més quan trobem Briz present i honorat als Jocs Florals, col.laborador de La Renaixensa, amic de Víctor Balaguer, amb sessions necrològiques que li dediquen la Lliga de Catalunya i el Centre Català, i honorat a L'Avens, poc abans de la seva mort, amb un article biogràfic "per a què es veja que no tothom deixa de tenir en compte los serveis prestats en sa laboriosa vida", en paraules de Massó i Torrents (14). Tanmateix, aquesta animositat no sembla pas que sigui, únicament, una impressió subjectiva de Briz. És sabut, per exemple, que fou marginat per A. de Quintana de les relacions amb els felibres occitants (15). Careta s'exclama de les males volen-

ces desencadenades contra d'ell (16) i acusa: "Tanta ingratitud amb qui tal i tant ha fet, amb qui, en tots sentits, més ha treballat i més que ningú ha influït en la marxa del catalanisme, ningú podrà explicar-se-la. Jo l'explicaria prou, si no temés amb això mortificar molt al bondadós, al cristià excel.lent, al senyor Briz, a qui prou afligeixen sos mals físics i les pèrdues de família que en pocs anys ha sofert" (17). El cas és que en l'escrit necrològic del 1890, en el qual no havia de témer ja de mortificar Briz, Careta tampoc no explica aquesta ingratitud. Frederic Soler també hi al.ludeix, referint-se a Briz, diu: "un poeta il.lustre que, per causa dels odis, les males passions i les desavinences que entre els catalanistes existeixen, no ocupa, en l'opinió pública, lo lloc eminent que ocupen altres, procurant-se'l per medis artificials que a tothom poden satisfer menys a la pròpia consciència de qui se'ls procura" (18). Però Soler apunta, a més a més, les possibles causes d'aquesta animositat: la intransigència catalanista de Briz i el seu caràcter difícil, causes que cal llegir, evidentment, entre línies de l'elogi necrològic que li fa l'amic (19) i a les quals es refereix més explícitament -i sempre, és clar, per atenuar-les o justificar-les- Riera i Bertran (20).

El testimoni més vívid que tenim d'aquesta "ingratitud" és l'escrit necrològic que li dedicà Joan Sardà a La Vanguardia del 19 de juliol de 1889 i que meresqué els exabruptes de Careta en una rèplica a L'Arch de Sant Martí (21). En aquest escrit -l'oportunitat del qual sembla que fou discutida(22)-, Sardà rebaixava al seu just nivell la vàlua literària de Briz i es referia a la qüestió que ens ocupa amb les següents paraules:

> "Ese envaramiento o rigidez de sus obras poéticas era ¿porqué negarlo? una condición negativa de ellas, y porque no nos entusiasmábamos con ellas tanto como él, al igual que todos los autores, hubiera deseado, y porque no le celebrábamos y aplaudíamos, creía que conspirábamos contra él, y aún no faltaba admirador suyo incondicional y discípulo predilecto /Careta/ que nos tachaba y motejaba." (23)

Venint de qui ve l'anterior comentari, segurament cal inscriure la postergació de Briz durant els anys de la Restauració en el context de l'"actitud crítica i de trencament amb la concepció tradicionalista i localista de la cultura catalana" i del "rebuig dels postulats inherents a una conscient immobilització en les posicions estètiques que havien nodrit el moviment renaixentista ", que, com remarca Jorba, es produïren en aquesta època (24).

Animositat, ingratitud, injustícia envers Briz, són impressions que cal matisar. Si bé sembla innegable que, en certs sectors de la cultura catalana de la Restauració, hi degué haver un corrent d'opinió desfavorable a Briz, i que, d'altra banda, la seva intransigència, l'aspror en l'exposició de les seves opinions, el seu caràcter esquerp, li degueren guanyar enemistats, cal no perdre de vista que són els seus amics, majoritàriament, qui en parlen i que la mateixa amistat els du segurament a magnificar els fets, així com la vàlua objectiva de la seva obra. És significatiu que l'única nota biogràfica d'una certa consideració apareguda prou anys després de la mort de Briz com per no haver de tenir un caràcter necessàriament laudatori (25), no esmenta aquest aspecte que tanta rellevància hem vist que tenia per als seus amics i per a Briz mateix.

Més enllà de l'interès biogràfic que puguin tenir, aquestes qüestions no passen de ser, com deia Sardà, "insignificantes

tempestades íntimas de nuestra vida literaria local" (26).

Al costat de les enemistats que tant l'entristiren, Briz tingué també grans amistats, entre les quals cal destacar, en la seva primera joventut, la de Víctor Balaguer, que ja havia estat amic del seu pare, i envers el qual, malgrat la discrepància d'opinions polítiques i àdhuc estètiques, sentia una veritable veneració. El mateix Briz diu que "havia sapigut captar-se les meves simpaties fins a un punt que hauria fet per ell qualsevulla cosa" (27) i ens explica àixí aquesta paradoxal amistat que reposava en profundes diferències: "No solíem avindre'ns en general ni en idees polítiques ni en gustos literaris. Ell era donat en cos i ànima al partit progressista, i jo els avorria tots i sobretot aqueix. Ell era bon tros romàntic i a mi m'agradava tot lo bo, tant si era d'Homer com si pertanyia a Víctor Hugo; mes amb tot i aquesta diferència en la manera de sentir i de pensar, crec que altres dues voluntats que s'avinguessen més difícilment s'haurien pogut reunir" (28).

Entre les seves amistats cal esmentar també Frederic Soler, que va col.laborar amb ell en l'obra de teatre La fals i que va ser encarregat per Briz d'enllestir, a la seva mort, tres obres dramàtiques que no habia pogut concloure. Soler parla sentidament, en la necrologia de Briz, de la "carinyosíssima amistat amb què ell me distingia" (29).

Però la gran amistat de la seva vida fou sens dubte Antoni Careta i Vidal, alhora el seu principal biògraf, si biogràfics es poden considerar els tres escrits, dos d'ells necrològics (30) i l'altre gairebé (31), que va dedicar a la figura de Briz. Briz anomena Careta "un dels amics més ferms i lleals de quants n'he tingut fins al present" (32) i li dedica la seva

obra La panolla: "Al poeta català N'Antoni Careta. En penyora d'agraïment a sa lleal, ferma i antiga amistat" (33). Careta, per la seva banda, no perd ocasió de proclamar la seva amistat amb Briz (34) i fins i tot reclama per a ell la intimitat de la seva mort: "pocs dies després finava tenint la seva mà enclosa en la meva mà. Ses darreres paraules varen ser per mi" (35).

Allò que més contrasta en Briz, en considerar la seva figura humana, és l'extraordinària activitat que, malgrat la feblesa física, la vida relativament curta, les desgràcies familiars, i les enemistats que tant l'afectaren, desplegà al llarg de la seva vida, i que es reflecteix en una obra copiosa i variada. Careta parla de la seva imaginació exhuberant, de la munió de projectes que duia al cap, diu que era "l'activitat mateixa" i explica com en les seves èpoques més febrils, a més a més de dirigir el Calendari Català i Lo Gay Saber i de rebre moltes visites durant el dia, treballava de nit en les seves obres literàries (36). Sardà resumia simbòlicament les dues característiques versemblantment més prominents de la figura de Briz, la intransigència catalanista i la hiperactivitat, mitjançant la imatge del color roig:

> "Nosotros, los jóvenes, en broma, decíamos que él y su literatura, el escritor y el hombre, podían explicarse por la influencia del color rojo. En efecto, su gabinete estaba tapizado de rojo, y entre aquellas paredes rojas, encendidas por la llama de la chimenea que ardía cuasi siempre, sus intransigencias a la par que su necesidad de escribir llegaban a la temperatura del rojo." (37)

Briz va començar a estudiar la carrera de dret a la Universitat de Barcelona, però la va haver de deixar, cap al final dels estudis, per raons de salut. D'aleshores endavant es va dedicar

exclusivament al món de les lletres, la seva veritable vocació, que es manifestava en ell ja des de la primera joventut.

Els primers anys, Briz alternava en les seves publicacions, el català i el castellà, més endavant, va abandonar aquesta segona llengua i passà a escriure exclusivament en català, mantenint, com ja hem insinuat i com veurem amb detall més endavant, una actitud intransigent al respecte. Des d'aquest moment, com a mínim, cal considerar la seva obra, en les diverses vessants que abasta, com una contribució conscient al moviment de la Renaixença i com un intent de consolidar el seu símbol dominant, la llengua. Ni una sola ratlla de l'obra de Briz, ni una sola iniciativa, no té sentit si no és vista a la llum del seu ideal catalanista.

Briz, que s'inicià a la literatura com a traductor, poeta i crític literari, conreà, a més a més dels esmentats, un ampli ventall de gèneres: la narrativa, el teatre, el folklore, l'edició de textos, el periodisme ... Repassem a continuació, d'una manera forçosament breu, la seva obra en cadascun d'aquests camps.

La seva producció poètica s'inicià molt aviat. L'any 1859 algunes de les seves composicions, signades amb el pseudònim -que utilitzà durant alguns anys- de "Lo trovador del Montseny", ja foren incloses per Víctor Balaguer a la seva antologia Los trovadors moderns. Temàticament, les seves poesies es mantingueren fidels als tres eixos dels Jocs Florals "Patria, Fides, Amor", les poesies històrico-patriòtiques, amoroses i religioses es reparteixen la seva producció, sempre inspirades per una estètica vàgament romàntica i carregades amb "les tintes fosques i caients tràgics que coloren en general els temes

suggerits per la musa patètica d'En Briz" (38), un caient tràgic que, com hem vist, arrelava ben segurament en les seves circumstàncies vitals. "La poesia popular i la dels grans temps de la Corona Aragonesa" foren, segons Riera i Bertran (39) les fonts en les quals abeurà Briz com a poeta. La influència popular és, efectivament, fàcilment detectable en diverses de les seves composicions, "La cansó del mestre Jan" entre les més conegudes. La inspiració èpica, si més no, també és present, especialment en alguns dels seus poemes llargs, com, per exemple La orientada.

D'entre la seva copiosa producció en aquest camp, alguns poemes assoliren una gran popularitat, com l'esmentat "La cansó del mestre Jan", "Lo foner" o "Penediment", per assenyalar només algun dels més coneguts.

Agrupà les seves poesies en diversos reculls: Ensomnis del cor (1861), Lo brot d'achs (1866), Las set baladas (1867), Flors y violas (1870), Lo llibre del cor meu (1874), Las baladas (1878), Primaveras (1881) i el pòstum Idilis.

A més a més, publicà un poema llarg d'inspiració popular i influència mistraliana, La masía dels amors (1866) i diversos poemes, també de considerable extensió i de caràcter històric, en els quals enaltia les gestes dels catalans: Lo fill dels héroes (1860), Alazarch (S.D.), La orientada (S.D.), Las venjansas del Rey Pere (1872) i Cap de ferro (1889), pòstum.

Com a narrador, la seva obra més coneguda és sens dubte Lo coronel d'Anjou (1872), novel.la històrica ambientada en el segle XVIII i una de les primeres novel.les de la Renaixença. Va escriure una altra novel.la històrica, Norma o la sacerdotisa de la isla de Sen (1884) i dos llibres de narracions,

La panolla (1873) i La roja (1876). Les narracions que formen aquest aplec són de caràcter divers. N'hi ha algunes d'inspiració popular, com, per exemple, "La filosa", basada en la tradició de les encantades de Vallderrós, d'altres són originals, i d'altres encara són traduccions de rondalles i narracions estrangeres, si bé en aquest darrer cas, com ell mateix explica a la introducció de La roja, ha "tractat de vestir-les a l'ús de la terra" (40). Caldria incloure també en aquest apartat dues obretes difícilment classificables. Es tracta de Lo llibre dels àngels (1865) i Lo llibre dels noys (1871), dos llibrets adreçats als infants amb una clara intenció d'alliçonament moral, que, si bé estan escrits en vers, mantenen una estructura rondallística.

Briz va escriure també per al teatre. La seva obra dramàtica comprèn drames històrics, com Bach de Roda (1868) i Miquel Rius (1870), drames, com La creu de plata (1866), L'agulla (1892), que va deixar incomplet i acabà Frederic Soler, comèdies de costums, com Las malas llenguas (1871), La pinya d'or (1878), La fals (1878), escrita també en col.laboració amb Frederic Soler, i els monòlegs Qui s'espera's desespera (1866), adaptació d'un monòleg estranger, i Plany de Frederica (1898), pòstum.

L'activitat folklòrica de Briz, que serà, òbviament, motiu d'àmplia anàlisi en les pàgines següents, comprèn els cinc volums de les Cansons de la terra (1866, 1867, 1871, 1874 i 1877, respectivament), el primer amb un llarg estudi preliminar, i les Endevinallas populars catalanas (1882).

La tasca de Briz com a editor de textos catalans antics fou també considerable. Començà amb unes Obras d'Ausías March, en

la seva joventut, a les quals seguiren Lo llibre de les dones é dels concells de Jaume Roig (1865), Lo llibre dels poetas (1867), cançoner d'obres dels segles XII al XVIII, i Jardinet d'orats (1869), fragment d'un manuscrit del segle XV.

Com a traductor, una de les seves primeres activitats, féu la primera traducció al català de Mireio de Frederic Mistral, Mireya (1861-64) (41). Traduí, a més a més, al castellà obres de Dumas, Hugo i Goethe, entre d'altres, que publicà a la col.-lecció que ell mateix fundà i dirigí i que duia per nom El novelista popular.

Entre els seus altres escrits, cal esmentar el resum i comentari que féu del llibre de Valentí Almirall Lo catalanisme en un opuscle que intitulà Quatre paraulas sobre lo llibre de V. Almirall Lo Catalanisme (1886).

Diversos autors donen notícies d'un seguit d'escrits inèdits que deixà a la seva mort. Entre aquests escrits sembla que hi hauria, a més a més d'alguns reculls poètics i un drama (42), l'escrit autobiogràfic Lo llibre de ma vida, publicat en part a La Ilustració Catalana el 1884, un sisè volum de les Cansons de la terra i un escrit programàtic titulat Doctrina del bon català (43). Algun altre estudiós ha suggerit l'existència d'unes Reglas de amor dictadas pera'l jovent que cerca muller (44), obra de la qual no tinc cap més notícia (45).

Però la panoràmica de l'obra de Briz i la seva contribució a la Renaixença restaria molt empobrida si no consideréssim la seva tasca com a publicista i, en especial, com a editor de dues revistes, el Calendari Català i Lo Gay Saber.

A la seva joventut, Briz va col.laborar esporàdicament a diverses publicacions com Revista de Barcelona (1859), El Mo-

nitor de Primera Enseñanza (1860), Revista de Cataluña (1862)... i fins i tot en un periòdic satíric, El Jabón, del qual en van sortir pocs números, i on sembla que escrivia amb el pseudònim de "el bachiller sanguijuela" (46). Però, com hem dit, la gran tasca de Briz en aquest camp fou la publicació del Calendari Català (1864-1881) i de Lo Gay Saber (1868-1869 i 1878-1883), que fundà i dirigí (47).

El Calendari Català va ser el primer anuari literari que va aparèixer en llengua catalana. Tenia unes seccions fixes, entre les quals cal destacar la dedicada a "Gestas catalanas", relació d'efemèrides importants de la història de Catalunya des d'una perspectiva catalanista (48) i "Bons recorts", una secció dedicada a fer un repàs més o menys exhaustiu de l'any literari català (49). Aquestes seccions ocupen unes poques pàgines del principi del calendari, la resta de pàgines acullen col.laboracions literàries dels "més coneguts escriptors i poetes catalans, mallorquins i valencians", per dir-ho amb paraules de la mateixa publicació. Hom pot observar ja en aquest criteri el sentiment d'unitat cultural de les terres de llengua catalana que inspirava Briz i que de fet és freqüent de trobar en les diverses institucions de la Renaixença.

A partir de 1867, el Calendari Català incorpora el lema "Qui llengua té a Roma va", que apareix a la portada envoltant un escut amb les quatre barres. Aquest lema, alternat amb un altre: "Qui té esperansa lo cel alcansa", el trobem sovint encapçalant les obres de Briz. La llengua apareix com a estandart de la tasca de Briz i del Calendari Català. Emili Vallès va més enllà en la interpretació del lema i, referint-se a la Roma de la dita, l'anomena "aquella simbòlica i augusta metrò-

poli dels seus passos, no albirada ni en somnis per molts dels seus companys de romiatge" (50).

Lo Gay Saber va aparèixer en dues etapes, 1868-69 i 1878-83. Es tractava d'un "periòdic literari quinzenal", fet, també, "per escriptors catalans,mallorquins i valencians". El lema de la revista era el mateix dels Jocs Florals, "Patria, Fides, Amor". Entroncada també obertament amb els ideals de la Renaixença,Lo Gay Saber té una aparença més sòlida que el Calendari Català, tant per la diversitat com per la qualitat de les seves col.laboracions. A la primera època, Briz hi escriu abundantment, poesies, rondalles, crítica bibliogràfica, traduccions. A la segona època, la seva tasca es concentra més en la direcció de la revista i els materials signats per ell escasseigen.

Al marge d'aquestes dues publicacions pròpies, Briz va col.-laborar a d'altres publicacions amb escrits de caràcter literari, sobretot poesies i narracions. Entre aquestes publicacions cal destacar La Renaixensa,La Ilustració Catalana ("Recorts. Fragments del Llibre de ma vida") i La Veu de Catalunya (pòstumament).

Tret d'alguns articles apareguts al Calendari Català ("Choros catalans", 1865 i la secció "Bons recorts" dels primer anys, principalment) és difícil de trobar articles d'opinió en les col.laboracions de Briz a la premsa, i encara a aquests el qualificatiu només els escau agafant-lo en el seu sentit més laxe. D'una manera gràfica podríem dir que Briz va predicar més amb l'exemple que amb la paraula.

Ningú no regateja a Briz el mèrit de la seva aportació com a publicista a la Renaixença, ni el caràcter pioner i exemplar del Calendari Català i, especialment, de Lo Gay Saber. Vallès,

per esmentar una opinió que seria compartida per tothom, els anomena els "primers periòdics verament literaris escrits en català" (51). Careta, després d'al.ludir també a Lo Gay Saber com a "primer periòdic verament literari que va eixir en nostre idioma", afegeix:"Tant aquesta revista com el Calendari, foren un estímul seguit pels escriptors i, al mateix temps, un gran element de propaganda entre els diversos estaments del nostre poble" (52). Segurament els estaments del poble català que reberen la influència del Calendari Català i de Lo Gay Saber foren més limitats del que Careta sembla suggerir, però en tot cas un simple repàs a ambdues publicacions i a les referències que hi fan altres publicacions renaixentistes abonen llur paper principal en aquesta època.

Iniciades en plena joventut, les tasques d'edició i direcció d'aquestes publicacions consumiren segurament una bona part de la salut, l'activitat i els cabals de Briz (53). Careta, amb l'estil hagiogràfic que ja ens és conegut, relata els esforços de Briz per dur a bon terme l'edició de l'anuari i de la revista: "Amb tot i que el seu estat de salut lo retenia anys sencers dintre de casa, d'allí estant, ell trobava editor pel periòdic i, al mateix temps, se feia un cos de redacció reclutant-ne la major part entre els joves que acudíem a demanar-li parers i a escoltar les lliçons profitoses de la sua conversa. Enviant cartes i visites al escriptors de més nota, los obligava a contribuir en poc o en molt; corretgia els treballs dels inexperts per aprofitar-los; comprometia tothom que tingués facultats en la sua empresa; ell mateix, amb produits de la seva imaginació o traduint obres notables i poc conegudes,

omplia grans buits; i lo cert és que les publicacions se feien i es llegien" (54).

Tubino, tot i les crítiques que fa a la intransigència lingüística de Briz, el qualifica de "poeta de brillante fantasía, erudito y crítico, prosista de atildado estilo, fecundo e ingenioso (...)" (55), però un segle de perspectiva permet de judicar Briz, literàriament parlant, un autor menor, d'inspiració dubtosa i estil poc elaborat. Ès significativa la parquedat de referències a Briz en els tractats generals sobre la literatura catalana del XIX, parquedat que no deixa de ser injusta amb la seva innegable dimensió de propagandista.

Fins i tot a la seva època, i en el context d'un article necrològic, Riera i Bertran, malgrat l'encès elogi global que fa de l'obra de Briz, no es pot estar de remarcar les mancances dels seus escrits. Referint-se a l'obra poètica parla de "l'excessiva aspror de factura que rebaixa els atractius d'algunes composicions" (56) i, parlant dels seus drames, ha d'admetre que "no eleven considerablement la figura literària de l'enyorat Mestre en Gai Saber" i que els "falta lo que en podríem dir do de gents teatral" (57). I encara, parlant de Lo coronel d'Anjou, ha de reconèixer el seu caràcter cantellut i remarcar, per salvar l'obra, el seu valor propagandístic i patriòtic (58). Del conjunt de la producció de Briz, Sardà només en salvava "media docena de poesías, 'Lo foner' y 'La cansó del mestre Jan', entre otras" (59).

Briz fou nomenat Mestre en Gai Saber el 1869 i president dels Jocs Florals el 1875. Refusà formar part de l'Acadèmia de

Bones Lletres pel fet que aquesta institució tenia la llengua castellana com a oficial.

1.2.- El catalanisme intransigent.

Home de moltes tecles, o "guerrer de totes armes", com diu Franquesa i Gomis (60), cap de les activitats de Briz no té un interès exclusivament per se -el folklore inclòs- sinó en relació als afanys de divulgació dels ideals de la Renaixença.

"Lo català més català de la nostra època" (61), "propagador incansable de les aspiracions de tots los bons catalanistes" (62), "apòstol de la nostra renaixença" (63), "lo brau cabdill de primera hora" (64), "infatigable propagandista de la nostra enyorada autonomia" (65), "L'infatigable i més entusiasta propagador de la literatura catalana" (66), "un dels iniciadors del moviment catalanista" (67)... Vet aquí algun dels títols que acorden a Briz els seus biògrafs i crítics. Encara més, l'anònim redactor d'una nota biogràfica a la Lectura Popular diu "català militant, obstinat, irreductible com cap altre dels que impulsaren la creuada de nostres reivindicacions (...) Amb la seva mort (...) perdé Catalunya un fill amantíssim i un dels més íntegres i radicals defensors de sa llibertat" (68). I Maspons: "... aquell cor enterament donat a la nostra terra, entusiasta fins a l'extrem d'ella, que per ella sols anhelava i vivia" (69). Aquesta és la primera impressió que tothom ens transmet de Briz i que Franquesa i Gomis resumeix perfectament

en aquestes paraules: "son ídol, son nort, son Déu, sa musa, fou en tot temps la pàtria catalana" (70).

Fer país, i fer fer país, fou l'objectiu, diríem que gairebé únic, de la vida de Briz. Sense temor a exagerar, podríem afirmar que Briz visqué per Catalunya, per la seva peculiar visió de Catalunya.

D'entrada cal dir que els ideals de Briz coincideixen plenament amb els de la Renaixença, que s'adhereix en cos i ànima al moviment, i si alguna cosa el personalitza, és precisament l'afany de portar aquestsideals fins a les seves últimes conseqüencies.

La restauració dels Jocs Florals s'esdevingué quan Briz encara no tenia vint anys, una edat idònia per al naixement de grans ideals, de fermes adhesions. Briz fou un dels primer adjunts del consistori.

Però ja un any abans, el 1858, la publicació de Los trovadors nous, d'Antoni de Bofarull havia afectat la seva sensibilitat, havia representat per a ell una mena d'il.luminació. Anys més tard ho recorda així:

> "Confesso que la divisa o emblema que en la portada havia estampat lo col.lector de l'aplec me deixà enamoradíssim; aquell escut de les barres cimejat per una estela mig amagada per un núvol que s'aclareix, i al damunt d'això l'arpa simbolitzant la poesia, formaven un conjunt molt agradable que parlava al cor i a l'enteniment, conjunt digne de la idea que encloïa el volum baix les aparences d'un senzill aplec de versos." (71)

La Renaixença és immediatament identificada en la mentalitat de Briz amb la llengua. La coneguda equació, llengua =pàtria, és portada per Briz a les últimes conseqüències, adquireix en la seva obra una plena literalitat. A la dedicatòria que encetà Lo llibre dels noys (1871), enmig d'una genèrica exhortació

a l'amor a Catalunya, intenta d'imbuir aquesta equiparació, com a primer i principal precepte, en les mentsdels seus joves lectors:

> "Tendres nois pels qui de grat
> avui escric estes ratlles,
> estimeu a Catalunya
> i la llenga catalana. (...)
> Deixeu-vos d'altres racons
> on llenga forana es parla;
> on no es parla català,
> lo català no hi té pàtria." (72)

Tota l'obra de Briz, els diferents gèneres literaris que conreà, l'afany de divulgar textos catalans clàssics, els reculls de tradició oral, l'edició de periòdics literaris en català, pot ser considerada un combat per la llengua. El símbol funciona. I hom diria que Briz era gairebé conscient del caràcter simbòlic de la llengua, "la nostra llengua", diu, "és l'ànima de la nostra renaixença" (73).

Quan Briz recrea els orígens mítics de la Renaixença els identifica amb la recuperació simbòlica de la llengua:

> "Al començament d'est segle, menyspreada i escarnida per sos enemics, la pobra llengua catalana, plorava en un racó de Catalunya tota avergonyida de tindre uns fills tan ingrats que, aprés de què sos pares amb ella s'havien fet entendre per tot lo món, acabaven per oblidar-la i prostituir sos llavis catalans parlant, molts d'ells, amb una llengua forastera! ¡Pobreta! Esgrogueïda, malmesa i apedaçada, no trobava qui escoltés ses queixes, ni menys qui eixugués ses llàgrimes. Si mirava el temps passat, sols veia nuvolosos records; si el temps present, oblit; si l'esdevenidor, gens ni mica d'esperança. Mes ditxosament aquell esdevenidor que ella tan núvol veia ha estat ric de compassió envers la pobreta llengua catalana.(...) Ditxosament un ver aimador de Catalunya, va fer batre los cors dels poquíssims enamorats d'aquesta, quan un jorn amb lo gaudiment en la cara i l'entusiasme en l'ànima va recollir la desventurada llengua, que perduda pels carrers anava, i, agafant-la de la mà i acompanyant-la, la va dur al davant de tot un poble i la féu parlar i, al oure los picaments de mans amb què tothom rebia ses paraules, digué:

> 'Heu-la aquí, heu-la
> la llengua d'aquells forts que acataren los reis,
> defengueren llurs drets, venjaren llurs agravis.
> Muira, muira l'ingrat que al sonar en sos llavis
> per estranya regió lo accent nadiu no plora,
> que al pensar en sos llars, ni es consum ni s'enyora,
> ni cull del mur sagrat les lires dels seus avis."(74)

Evidentment, la llengua per la qual combatia Briz no era una llengua qualsevol, no era el català vulgar, era la llengua de la Renaixença, "la llengua d'aquells forts", "la llengua d'aquells savis", un símbol culte per a una identitat hegemònica. Una llengua que més s'estimava morta que "ultratjada":

> "... pel nostre poble en general la llengua catalana estampada venia a ser casi morta, i si alguna senyal pública de vida donava, encara li era danyina, puix aquesta es reduïa a romanços fastigosos, indecents o trivials, a deuenes de ventalls o a auques de redolins." (75)

Briz pertanyia a la que algú ha anomenat "generació intermitja" de la Renaixença (76), a la que Riera i Bertran en diu "segona generació de la Renaixença" (77), o, en paraules de Vicens Vives, a la "generació de la Renaixença" (78). Riera i Bertran el qualifica de "porta-estandart" d'aquesta generació (79). Segurament, el fet de no haver viscut els tímids orígens del moviment, d'haver-lo conegut ja en tot el seu esclat, va contribuir, juntament amb el seu caràcter i amb el que en podríem dir una comprensió profunda, potser en bona part intuïtiva, de la significació i abast de la Renaixença, no només a la radical intransigència lingüística que va manifestar tothora, sinó també al caràcter reivindicatiu i constructiu del seu catalanisme.

El monolingüisme radical de Briz fou un principi irrenunciable de la seva vida. ¿De quina altra manera podia aspirar a la restauració integral de la llengua? ¿a "devolver al cata-

lán su brillantez de otras épocas (...) a que, más tarde o más temprano, volviese a sonar en las cámaras regias y figurase en los documentos diplomáticos ...", com diu Elías de Molins (80)?

Des del moment en què l'adoptà, Briz fou absolutament conseqüent amb aquest criteri i no escriví ni una sola ratlla més en castellà. Encara més, féu desaparèixer les obres castellanes de la llista de les seves obres i renuncià, per motiu de la llengua, a honors i condecoracions (81), i, segurament, a no pocs aventatges econòmics i de difusió (82).

Però, a més a més, féu apostolat de la seva actitud i anatemitzà els escriptors tebis i indecisos. Sobre aquests escriptors, que alternaven el català i el castellà, diu el 1884:

> "Afortunadament avui ja se n'acaba de perdre la mena d'aquests escriptors i els pocs partidaris d'aquella profitosa i falsa doctrina que encara queden són mirats entre els literats catalans amb la mateixa estranyesa que ho són entre els joves de muntanya los qui al fer camí enfilen per la carretera, deixant les dreceres a racó, i arribant molt més tard a lloc que sos espavilats companys que de les dreceres s'han servit." (83)

El monolingüisme radical de Briz representava, en els seus inicis, una actitud sense precedents a la Renaixença. Aquesta actitud, depenent de les postures ideològiques, és jutjada per uns d'integritat, de rectitud i per altres d'intransigència, d'extremisme. Com diu Riera i Bertran "intransigència i rectitud són molt sovint la mateixa cosa dita per ofendre o dita per alabar" (84). Soler, referint-se a aquesta actitud, anomena Briz "l'home recte, que primer s'hauria romput que torçar-se" (85). Franquesa i Gomis encunya al respecte una frase de ressonàncies bíbliques: "Ell fuetejà els traidors amb ira santa" (86). En canvi, Tubino, a l'altra banda de l'espectre ideològic pel que fa al catalanisme, fa la següent reflexió:

"Empeñarse en escribir sólo en catalán, no implicaba acto alguno censurable, sí el desconocimiento de la realidad; pero si el designio se extendía a menospreciar el idioma nacional, idioma hablado por las clases más influyentes, y con el cual, tan legítimo renombre habían adquirido numerosos hijos del Principado, ilustres al par por su sabiduría y su patriotismo, entonces, al error en la apreciación de las cosas acompañaba el error en el afecto, que lejos de perjudicar la lengua de Cervantes al pueblo catalán, ha contribuido poderosamente a mejorar su condición, no pudiendo trazarse una línea divisoria entre el desarrollo de la vida provincial y el desarrollo de la vida española en todas sus direcciones (...)

Imaginar posible en el siglo de la imprenta periódica, del ferrocarril y del telégrafo, que en Cataluña no se hable, ni se escriba, ni se imprima más que en catalán, cuando el catalán carece de unidad ortográfica y fonética, cuando el catalán de Valencia y de Mallorca, siendo en el fondo el de Barcelona, no lo es en la forma, y cuando aún dentro del mismo Cataluña existen divergencias lingüísticas de monta, sobre ser numerosos los catalanes que no quieren emplear otra lengua que la nacional, es plan tan irrealizable que no seremos nosotros lo que lo atribuyamos a persona tan discreta y estimable como el autor que nos ocupa en este instante." (87)

Malgrat l'agudesa d'alguns aspectes de la seva anàlisi, Tubino mostra una profunda incomprensió de l'abast del fenomen de la Renaixença i de la capacitat de condensació del seu símbol dominant, la llengua. Sembla que Tubino no vulgui acabar de creure's el radicalisme de Briz. Tanmateix, aquest radicalisme és cert i és absolutament dependent d'una visió de futur. La llengua ja no és la manifestació externa d'un mer enyorament del passat, és una arma de futur. Catalunya es reconstrueix -es construeix- entorn de la llengua. La història li havia de donar la raó:

"D'entre les dues formes de culte a la 'morta viva', la pura adoració enyorívola i la ferma voluntat d'una restauració integral i transcendent, la fervor d'en Briz se n'anà cap a la segona, i l'apostolat que exercí l'escriptor, conscient del seu camí, (...) es dreçava com un senyal vident dels temps nous i àdhuc davant dels seus contemporanis com el d'un visionari d'utòpiques aspiracions ultranceres. La segona etapa de la renaixença catalana ha confirmat la

> clara visió que ell tenia dels problemes plantejats dins l'era oberta per uns poetes amants del tresor autòcton que no albiraven per a la llengua catalana tota una perspectiva de futurs destins." (88)

Però si la llengua és el símbol, el combat de Briz no és estrictament un combat per la llengua, és un combat per la pàtria, per Catalunya, un combat reivindicatiu i constructiu, un combat amb esperances de victòria, amb perspectives de futur. En l'encès elogi que dedica al llibre de Valentí Almirall Lo catalanisme, diu:

> "Ja no es tracta de plorar una pàtria perduda. Se reclama per a ella lo lloc que li pertoca i es demana anant de dret a dret al fons de la qüestió (...) és la veu de la pàtria que s'alça vigorosa i clara a reclamar una germanor i uns drets que se li han negat per espai de dos segles, i als quals ella no vol renunciar, perquè són lo tresor del seu passat i la vida del seu pervenir." (89)

La Renaixença és "l'alè d'un nou misteriós esperit polític, revifat per la voluntat del cel (...) los pobles menuts alcen lo cap i no podent testificar d'altre modo sa vida pròpia, ja que no política, ho fan literàriament" (90). Els propòsits que mogueren la restauració dels Jocs Florals foren "la reivindicació dels drets d'una nacionalitat per desencerts i males arts portada casi a l'últim grau de degenerament a què podia arribar" (91). No hi ha dubte doncs sobre quina ha de ser la fita última de tota nacionalitat oprimida: "Quan Déu va separar els homes a la torre de Babel, no es valgué de fites, sinó de llengües. Les fronteres naturals de cada poble deuen ésser ses corresponents llengües, jamai la voluntat del més fort. Jo veig en això la mà de Déu" (92). Pràcticament, una declaració explícita de separatisme. La llengua ja és més que un símbol, esdevé un criteri objectiu de diferenciació política.

No té res d'estrany que aquesta actitud esverés gent com Tu-

bino, tan poc afectes al nacionalisme català. Tubino no acaba de sortir de la seva perplexitat:

> "Briz extrema hasta lo imposible sus esperanzas y deseos, sembrando con sus escritos, de cierto sin quererlo, gérmenes dañinos que perjudicarían a Cataluña y que hubieran podido, al arrimo de otros hechos y complicaciones, conducirla en momentos de turbación general, a situaciones absurdas que por fortuna alejó el alto buen sentido de sus hijos." (93)

¿Hom pot realment parlar de separatisme en referència a la ideologia de Briz? Les suposicions expressades cautelosament per Sardà en aquest sentit (94), són contundentment confirmades per Careta en la seva rèplica:

> "Lo sentit dubitatiu dels precedents mots nos meravella. Partint del principi de què les diferències ètniques entre el nostre país i altres pobles d'Espanya i diferències que regoneix lo senyor Sardà, són prou (i bé massa) notables, en Briz creia que Catalunya té tant dret a viure sa vida pròpia com la més gran nació. Podia ell dubtar sobre l'oportunitat, sobre la conveniència o inconveniència d'usar en tals o quals moments històrics d'un dret semblant; però de la llegitimitat del dret no en dubtava: la claretat del seu raciocini, la puresa i el desinterès de les seves mires feien que no divagués mai en qüestió de principis." (95)

Però la independència propugnada per Briz és independència respecte a Castella, no respecte a Espanya. "Formó en las filas de los contrarios de Castilla", diu Elías de Molins (96), i Tubino parla d'una "incomprensible antipatía a Castilla y una exagerada y mal comprendida sed de independencia" (97). Castella, l'hegemonia de la llengua i la cultura castellana dintre de Catalunya, és vista com l'enemic veritable, o, si més no, l'enemic immediat, de les pretensions hegemòniques de la Renaixença. En un altre sentit, Tubino admet l'espanyolisme de Briz (98) i el mateix Briz sembla acceptar implícitament la idea d'Espanya quan compara Roumanille amb Trueba i diu: "Roumanille és en Provença lo que lo nostre Trueba és en

Espanya" (99). Quan comenta Lo catalanisme d'Almirall, s'adhereix a les idees federalistes d'aquest i, en una nota a peu de pàgina, afirma que considera la confederació espanyola monàrquica, proposada per Almirall com a forma de trànsit cap al federalisme republicà, com el tipus d'organització política més adequada, per sempre, per a Catalunya (100).

Més que d'un separatisme polític conscient, penso que hauríem de parlar, en el cas de Briz, d'un catalanisme radical, del qual no n'arribà a treure totes les conseqüències polítiques. Potser, com diu Elías de Molins, Briz va arribar fins i tot a témer les conseqüències polítiques que es podien derivar de la seva actitud (101), que, en certa manera, segons Blanco, l'apropava a "los partidos revolucionarios" amb els quals li impediren de fer causa comuna "su acendrada ortodoxia católica y su cariño a las antiguas instituciones tradicionales (...) siquiera coincidiese con ellos en algún punto de vista negativo" (102).

Això no vol dir que Briz rebutjés la dimensió política de la seva obra, al contrari, com diu Joaquim Lafont:

> "Pelai Briz fou lo primer d'entre els poetes del modern renaixement que indicà i sostingué la conveniència per lo catalanisme d'entrar en dit camp /el polític/; distingint-se amb això de molts altres que amb lo pretext de no ocupar-se de política, no feien més que cantar i contradir-se contínuament los seus actes amb ses cançons. En ell estava tan arrelat lo convenciment de què lo catalanisme tenia que fer alguna cosa més que cantar; de què lo catalanisme per a ésser pràctic i donar algun resultat positiu era necessari fer-lo polític (en lo bon sentit de la paraula), que un dels dies de més goig per ell fou aquell en què es publicà la Memòria al Rei, puix que llavores vegé ben clar que la llavor que ell havia sembrat no havia sigut infructuosa." (103)

Briz fou, en paraules de Joan Sardà, "el intransigente de su generación, el precursor de los intransigentes de la nues-

tra. El grupo de la Lliga de Catalunya desciende de Briz en línea recta" (104). Com diu Àngel Carmona, "prefigura ja, dins del jocfloralisme primerenc, el pas a actituds polítiques més modernes" (105), perquè, a les seves mans, segons Manuel de Montoliu, "la literatura es converteix en arma d'una política basada en la diferenciació ètnica del poble català dintre la comunitat dels pobles hispànics" (106).

Cal advertir, tanmateix, que és inútil buscar escrits explícitament polítics dintre de l'obra de Briz. La seva obra i el seu apostolat es desenvolupen sempre dintre del camp literari, en qualsevol de les vessants que hem esmentat. Fins i tot quan hom li ofereix una tribuna pública de tanta repercussió com la presidència dels Jocs Florals, l'any 1875, Briz es limita a fer un discurs moderat d'exhortació a l'amor a Catalunya i al conreu de la llengua (107).

D'altra banda, cal remarcar el caràcter unitari, no partidista, i genèricament conservador del seu catalanisme.

Ja hem vist l'aversió que manifestava Briz envers els partits polítics. En un altre moment, referint-se a la rebuda dels voluntaris catalans a l'Àfrica el 1860, comenta:

> "Allò era la verdadera fraternitat; no la que alguns nos prediquen i ens volen fer tindre per força i fonamentada en un credo polític d'un partit, sinó la que naix del cor i regoneix per base lo més sant i el més pur de tots los sentiments, l'amor a la pàtria." (108)

Podem imaginar que ben diferent hauria estat l'actitud de Briz si hagués viscut l'època d'institucionalització política del catalanisme. En aquests moments, l'esperit d'un catalanisme unitari el porta a enaltir qualsevol iniciativa que reivindiqui els drets de Catalunya, malgrat sigui una obra ideològi-

cament tan distant d'ell com Lo catalanisme.

És curiós, en aquest mateix sentit, d'observar la lectura estrictament catalanista que fa d'un fet polític de tanta transcendència com la revolució de setembre de 1868, en un poema titulat "To té son dia":

> "Un segle i mig ja fa i al que cridava
> 'Fora Borbons' la forca se'l menjava.
> Perquè fou sa enemiga nostra llengua
> a mort sense pietat la condemnaren.
> Mes los anys s'escolaren
> (s'apaga el foc més que braviu s'encenga)
> i avui lo poble d'immortal història
> de Felip V escup a la memòria,
> i avui la llengua de sa tomba eixida
> 'FORA BORBONS' !amb tota força crida." (109)

Això ho diu un monàrquic. Monàrquic, però, abans que res catalanista.

Monàrquic, cristià, tradicionalista ... el seu conservadorisme tampoc no es fa explícit en cap escrit programàtic, però es manifesta implícitament a totes les seves obres, només cal resseguir els valors propugnats per als infants a Lo llibre dels àngels i Lo llibre dels noys, dintre de la més estricta ortodòxia moral catòlica.

Potser l'inefable Careta resumeix millor que ningú l'íntima integració en l'obra de Briz del catalanisme i el cristianisme en una sola missió de regeneració de l'esperit nacional:

> "D'entre les idees d'en Briz, les que més el preocupaven eren dirigir lo catalanisme per les vies de la fe, que va sostindre l'esplendor i la virilitat de la nostra raça, i unir en bé de Catalunya tots los que, estimant de cor aquesta pàtria, s'avorreixen los uns als altres per agravis personals o per diversitat d'opinions." (110)

A la mort de Briz, la Lliga de Catalunya i el Centre Català, li dedicaren dues sessions necrològiques (1889 i 1890 respectivament), a les quals els seus deixebles i amics, com hem vist,

es desferen en elogis. No deixa de ser curiós, i paradoxal, trobar entre aquest elogis, en un afany d'encunyar expressions el més gràfiques i emotives possible, la utilització de mites castellans o apropiats per la mitologia castellana, que, aplicats a Briz, resulten, com a mínim, incongruents: Careta, per exemple, l'anomena el "nou Pelai de la Covadonga catalana" (111), és de suposar que per una qüestió d'homonímia. Riera i Bertran és encara més gràfic i l'associa amb el Cid campeador: "aixís com el Cid guanyava batalles després de mort, ha de guanyar-ne el nostre valentíssim mestre amb ses pòstumes composicions" (112). En un altre sentit, Franquesa i Gomis profetitza una mena de beatificació de Briz: "el dia en què serà la pàtria lliure (...) los que veuran nostra promesa terra, ton nom sobre els altars vindran a honrar-ne" (113).

La beatificació profetitzada per Franquesa i Gomis evidentment no arribà mai. Des de la perspectiva actual, Briz no apareix com l'autor carismàtic i brillant que pretenen els seus deixebles, sinó com el lluitador infadigable al servei d'un ideal, un ideal que, no essent altre que el de la Renaixença, volgué portar a les seves últimes conseqüències. Un ideal pel qual no només lluità, amb traça sovint maldestra, a tots els camps de la literatura, sinó pel qual féu també lluitar tothom qui volgué escoltar-lo. Llegim, per darrera vegada, les paraules de Careta:

> "Fins al present, ningún com Briz pot vantar-se d'haver influït en la marxa del catalanisme, que li deu la ressurrecció complerta com ideal. La quàntitat i la qualitat de ses publicacions admira, però si és molt lo que va fer per ses mans pròpies és encara infinidament major en nombre lo que la seva iniciativa encoratjadora ha fet fer als demés. A les seves instàncies devem molts autors haver escrit alguns llibres, i jo confesso de bon grat deure-li més que

> ningú en lo concepte literari. En lo concepte polític, han germinat algunes idees per haver-les ell escampades com qui no fa res per a que altres se les apropiessin; i ben segur que molt ha de fer-se encara degut, en principi, al talent i a l'amor patri d'en Briz." (114)

La projecció d'aquest ideal en la tradició popular, la tasca i l'empenta de Briz en el camp del folklore, és el tema que ara ens interessa.

1.3.- Les Cansons de la terra.

L'any 1866, Briz publicava el primer volum de les Cansons de la terra, un aplec de trenta-dues cançons, amb variants i notes, precedit d'un llarg estudi preliminar.

Era el segon recull de cançons populars que apareixia a Catalunya, després de les Observaciones sobre la poesía popular de Milà i Fontanals, publicat el 1853.

A diferència del llibre de Milà, el de Briz estava totalment escrit en català i incorporava la notació musical de les cançons. El primer aspecte no requereix gaires comentaris després d'haver tractat a bastament el monolingüisme radical de Briz. Quant a la notació musical, sembla de pura lògica en un recull de cançons, tanmateix, cal tenir en compte que als folkloristes d'aquesta època, literats abans que res, la cançó popular els interessava sobretot en el seu vessant literari. La cançó popular era la poesia popular, una manifestació literària del poble i per tant de l'ànima catalana. Briz comparteix aquest punt

de vista, però va més enllà. Ell pretén difondre les cançons, que puguin ésser cantades pel públic -és de suposar que eminentment urbà- a qui s'adreça la seva obra. És per això que, a més a més de donar-ne la tonada, les harmonitza per a piano. Des de les primeres línies, la tasca folklòrica de Briz ja se'ns presenta com un apostolat catalanista. A la primera pàgina de la introducció del primer volum de les Cansons de la terra diu:

> "Per a nosaltres, catalans abans que tot, no n'hi havia prou amb estampar la tonada d'aqueixes cançons, de modo que sols pogués servir pels mestres de música; nosaltres hem volgut fer cançons que, sense desmillorar, puguen ésser cercades i apreses pels senzills aficionats al més comú dels instruments, al piano. Nosaltres volem que qualsevol puga, aixís com toca una balada escoeesa, tocar les precioses cançons de nostra estimada terra." (115)

A partir del segon volum, les cançons continuen portant la notació musical però ja no apareixen harmonitzades. ¿Havia renunciat Briz a fer cantar la "La dama d'Aragó" a la burgesia barcelonina? Segurament degueren influir en aquesta decisió les crítiques que sembla que rebé l'harmonització del primer volum i que Briz ja intuïa en publicar-lo (116).

L'obra de Briz ja no és pionera en aquest camp. A ell es deu la segona empenta del folklore català, però té uns clars precedents en la primera generació de folkloristes, sobretot en Milà, que havia publicat les Observaciones tretze anys abans, però també en Aguiló que, encara que no hagués publicat res en aquest sentit, gaudia de la fama de ser el millor coneixedor de la cançó popular catalana i el que en tenia un aplec més ampli. És per això que el primer volum de les Cansons de la terra el dedica humilment a Aguiló:

> "Al Mestre en Gay Saber, En Marian Aguiló. A ningú millor que a V. que les ha vistes totes, pot oferir eixes quantes flors de muntanya son ver amic F. Pelay Briz." (117)

Briz sentia un gran respecte per Milà, que comptava entre els seus col.laboradors al Calendari Català i a Lo Gay Saber i a qui qualifica de "lo primer de nostres literats" (118), però aquí se sent en el deure de remarcar l'originalitat del seu recull respecte del de Milà. Diu:

> "Nos ha ajudat a fer nostre treball l'obra que, amb lo títol Observaciones sobre la poesía popular, publicà, envers l'any 1853, en Manel Milà, catedràtic de la Universitat de Barcelona; mes en honor de la veritat devem dir que de tots los cants que en aquella obra s'hi troben, naltres ne tenim tres, quatre i fins sis versions. A fi de què cap mala llenga puga dir que ens hem reduït a copiar-los del llibre del senyor Milà, n'hi havem encaixades en nostra col.lecció més d'una dotzena que en lo 'Romancerillo' no hi són i moltíssims més que ens queden encara per a més endavant." (119)

El primer volum de les Cansons de la terra va tenir un èxit de públic i de crítica extraordinari. L'èxit, que sorprengué el mateix Briz, accelerà l'aparició del segon volum, que es publicava el 1867 (120). Vet aquí com una activitat que potser va començar essent de circumstàncies, un aspecte més de la tasca propagandística de Briz, va passar a ocupar un lloc principal en la seva producció. Briz devia entendre, com deia Amade referint-se a Piferrer, el molt que hi havia a fer a Catalunya no només per a la poesia popular, sinó per la poesia popular (121).

L'èxit no es va acabar aquí. Les Cansons de la terra foren premiades a les exposicions universals de Viena (1873) i Filadèlfia (1876), essent el primer llibre català que obtenia aquesta distinció. Aquests guardons donaren una nova ocasió a Briz d'exterioritzar la seva professió de catalanisme:

> "Causes exclusivament catalanistes motivaren l'envio a l'Exposició Universal de Viena de les Cansons de la terra, i nos ha donat un plaer vertader (no vo-

lem amagar-ho), lo veure premiat en aquell universal certamen la nostra obra; i ens n'hem alegrat, no perquè sia un treball fet per nosaltres, sinó per ser català el llibre que ha merescut tan exemplar distinció." (122)

Els següents volums de les Cansons de la terra aparegueren respectivament els anys 1871 (el tercer), 1874 (el quart) i 1877 (el cinquè i últim). Sabem que hi havia un sisè volum en preparació, que no va arribar a aparèixer (123).

En general, aquests volums, del segon al cinquè, tenen unes característiques molt semblants al primer, si bé hi manquen les consideracions generals introductòries. A vegades, altres textos de circumstàncies fan el paper de pròleg.

El cinquè volum presenta la particularitat d'incloure, a més a més de les cançons, un apèndix amb 113 endevinalles catalanes, que ve a ser un avenç del seu llibre Endevinallas populars catalanas, que publicà el 1882.

A tots aquest volums, si bé no en totes les cançons, hi inclou, a més a més de les variants i notes que ja hem esmentat, confrontacions amb versions de la mateixa cançó procedents d'altres països. Aquestes confrontacions, que, altrament, no van acompanyades de cap comentari, també les aplica a les endevinalles, si bé, en aquest apartat, és molt superior el treball de 1882.

Hom pot trobar també, a partir del segon volum, en les notes d'algunes cançons, aquí i allà, una rudimentària ambientació etnogràfica, que sol fer referència a les circumstàncies en què eren cantades o ballades. En general, són unes anotacions molt magres que semblen respondre més a l'interès per donar una pinzellada de color, que no pas a una veritable preocupació etnogràfica. Algunes de les més elaborades

d'aquestes notes les va publicar independentment al Calendari Català dels anys 1868 i 1869, dintre del que semblava ser un embrió de secció dedicada al costumari català i que intitulà "Cosas que se'n van". Aquesta secció no tingué continuïtat, però en tot cas representa el primer assaig de costumari del folklore català (124).

L'any 1882 Briz va publicar la seva darrera obra dedicada a la tradició popular. Una obra amb un títol molt llarg: Endevinallas populars catalanas, acompanyadas de variants y confrontaments ab endevinallas francesas, lituanas, vascas, gallegas, italianas, ribagorzanas, provensals, alamanyas, anglesas, alsacianas, portuguesas, bearnesas, castellanas y senegambesas, seguidas de un aplech de endevinallas modernas y coleccionadas per Francesch Pelay y Briz. El cos d'aquesta obra el formen 335 endevinalles populars catalanes, amb nombroses confrontacions -com indica el títol- amb endevinalles d'altres països. L'obra va precedida per un curt pròleg i seguida de dos apèndixs. El primer és dedicat a endevinalles modernes, tretes de periòdics catalans i a un aplec encara inèdit. El segons conté 103 endevinalles d'altres països. Finalment , hi ha un suplement amb vint-i-vuit endevinalles a afegir al primer recull.

Tampoc en el camp de les endevinalles no fou Briz el primer, el mateix any que ell en publicava el seu primer recull al cinquè volum de les Cansons de la terra, 1877, Milà n'havia publicat ja un petit aplec a la Revue des Langues Romanes. Una vegada més, Milà s'havia avançat a tothom en la publicació. Com diu el mateix Briz, "en Manel Milà nos ha guanyat per mà" (125).

¿Com van ser duts a terme els reculls de Briz? Amades té una opinió força pejorativa al respecte:

> "Briz era molt feble físicament, i viatjar li representava un martiri. Tot el seu notable recull fou fet a Barcelona. Una gran part de les cançons les va recollir d'una mateixa doneta, la deu cançonística de la qual va induir-lo a fer el recull, alliçonat i esperonat, però, per la tasca feta pels seus companys Milà i Aguiló." (126)

Diametralment oposat és el punt de vista de Franquesa i Gomis:

> "Ell resseguí els escons de les masies per arrencar cançons que en oblit jeien". (127)

Evidentment no hem de fer gaire cas de les paraules de Franquesa i Gomis, dictadas per la veneració. Però probablement el punt de vista d'Amades es també exagerat.

És cert que els folkloristes d'aquell temps no eren, en general, gaire donats al treball de camp i Briz, per qüestions de salut i fins i tot d'afeccions, potser menys que ningú. Però també és cert que, malgrat tot, Briz va fer estades al camp. Com a mínim sabem que el 1865 es va estar uns mesos a Riells del Fai, fugint del col.lera que afectava Barcelona. D'altra banda, donat el seu parentiu amb els Maspons, no és gaire arriscat de suposar que alguna visita a Bigues devia haver fet. Molt seria que durant aquestes sortides no recollís cap cançó.

Però, deixant el camp de l'especulació i anant a proves més objectives, cal remarcar que l'obra de Briz en aquest camp, com la de la majoria dels folkloristes de totes les èpoques, no fou feta en solitari, sinó que comptà amb nombrosos col.laboradors.

Com deia Mateu Obrador, "atrafegat, reclòs i malaltís, privat casi tot temps de sortir de ciutat i d'anar a collir amb

pròpia mà les flors de la nostra poesia pagesa i muntanyana, trobava així mateix medis i enginys de fer-se-les portar a casa seua" (128).

Briz encapçala el quart volum de les Cansons de la terra amb una nota d'agraïment als seus col.laboradors i destaca llur importància:

> "Des que vàrem començar la tasca, fou nostre desig cercar tots aquells elements que a millor fi poguessin conduir nostra empresa, i amb aquest pensament demanàren ajuda a tots aquells amics nostres que amor a les coses de la terra havien demostrat tindre. No ens desoïren, i la major part, espigolant d'ací i d'allà, de bon grat i amb profit nos aidaren a fer la garba. Aixís hem pogut fer en menys temps i amb més seguretat, i sobretot amb abundor de variants, lo que tal volta d'altra manera més difícil nos fora estat de lograr."

I, en una nota a peu de pàgina, aclareix:

> "Refereix-se lo col.lector per la part literària als senyors: Antoni Careta, Francesc Ubach, Francisco Maspons, Maria de Bell-lloch, Joan Sitjar, Ramon Picó, Francesc Masferrer, Pere de Rosselló, Josep Roca i Roca i alguns altres.
> I als senyors: Joan Carreras, Josep Saltó, Joan Tolosa, A. Verdaguer, J. Ferrando, J. Pirozzini, C. Candi, Francisco Vidal, etc., per la part que han pres en la còpia i harmonització de les melodies." (129)

Pel que fa als col.laboradors de la part literària són tots parents o amics de Briz i, en la seva immensa majoria, col.laboradors asidus del Calendari Català i Lo Gay Saber.

Respecte als col.laboradors musicals, Amades ens adverteix:

> "En Briz va recollir les tonades de les cançons que publicà en el primer volum amb la col.laboració experta i acurada del mestre Candi i Candi; les dels altres volums, ajudat per persones poc enteses en música, que, amb molt bona voluntat, van fer el que van poder, però de manera ben poc reixida. En els comentaris dels documents sempre només fa referència al text i no diu un sol mot de la tonada, que no li interessava." (130)

És difícil de valorar amb exactitud el grau de manipulació

dels materials publicats per Briz, que, segurament, hom podria situar en un terme mig entre Milà i Aguiló. D'altra banda, la manipulació era habitual en aquesta mena de col.leccions romàntiques. Coneixem, això sí, prou bé la selecció de materials i l'eliminació de fragments que feia amb criteris estètics i/o morals. A vegades, ell mateix ho confessa sense cap pudor:

> "Altres posades té la cançó, que no les hi havem posades per tontes o lletges." (131)

I ens dóna detalls de la seva activitat censuradora, com, per exemple, arran de la cançó "La mort de la núvia":

> "Pel regular acaba esta cançó amb los dos versos següents, que naltres suprimim pus trauen tota la poesia a la composició: 'Ja se n'arrenca un punyal, i se'n dóna punyalada /Valga'm Déu com pot ser això, dues morts en una casa!'." (132)

Pel que fa als escrúpols morals és més radical, com quan es refereix a la cançó "La filla del rei":

> "Per desgràcia eixa versió no és sencera, gràcies a haver-hi de la mateixa una immoral i repugnanta paròdia que n'és la que s'és feta més popular i ha mes casi en oblit aquella". (133)

Sovint ens avisa:

> "D'aquesta cançó n'hem tret alguns versos en raó de no ser massa morals". (134)

O arriba a un grau de refinament extraordinari, com en aquesta solució de compromís entre el sentiment moral i el rigor empíric, que adopta a les <u>Endevinallas populars catalanas</u>:

> "Ara nos cal esmentar que en lo present aplec hi manquen casi totes les obscenes, que no havem cregut necessàries encara que es vulla donar al llibre un caràcter d'obra d'estudi. Algunes n'hi havem deixades, amb tot, per raons especials; mes nos havem permès canviar-hi alguna paraula de les que ferien l'orella amb son doble sentit o sentit recte. A fi de què qui vulla fer de les presents objecte d'estudi popular literari sàpiga a què atindre's, fem constar aquí que les que són modificades per nosaltres amb lleugeres correccions porten per senyal una

estrella a l'esquerra de les xifres romanes amb què estan nombrades." (135)

Entre tants escrúpols, no deixa de ser curiós -i sorprenent- que, de tant en tant, se li escapi alguna cançó que podríem qualificar de llicenciosa, com, per exemple, "La Brenada", que en uns versos diu així:

"Què hi fa aquí senyor rector?
què hi fa aquí en aquestes hores?
Vinc d'aquí més amuntet
de confessar una dona
que, si no li ve el remei,
no té vida per una hora.
Si t'hi torno a ensopegar
correràs com una bola,
i a vostè senyor rector,
li llevaré la corona.
Lo senyor rector ja ho sent,
de la finestra en fa porta;
amb les calces a la mà
corria com mil dimonis." (136)

1.4.- Les influències de l'historicisme romàntic.

Les idees de Briz sobre la poesia popular les trobem, gairebé exclusivament, a la llarga introducció que precedeix el primer recull de les Cansons de la terra. És un text llarg i vague, de caràcter intrínsecament especulatiu, molt allunyat del rigor de les Observaciones de Milà. Aquí no és l'erudit romanista qui parla, sinó el "guerrer de totes armes" que es defensa com pot en aquest nou combat de la seva llarga lluita per Catalunya.

Hom té tothora la impressió que Briz se sent incòmode amb aquesta comesa. El seu objectiu és donar a conèixer les can-

çons de la terra, un aspecte més de la seva tasca propagandística, i no exercir l'erudició literària, a la qual es troba en certa manera abocat per exigències del gènere i, especialment, pel precedent de Milà. La prova és que, a partir del segon volum, les introduccions teòriques desapareixen i quan, més madur i més segur d'ell mateix, publica les Endevinallas populars catalanas, el 1882, es desempellega directament del compromís amb les següents paraules:

> "No pensem fer-lo precedir /el recull/ de cap pròleg crític ni històric, perquè després de lo que n'han dit escriptors de la talla dels París, Friedreich i altres, poc o gens nos quedaria per dir a nosaltres que fos verament nou." (137)

Resti doncs el lector advertit que ens mourem, a les pàgines següents, entre vaguetats poètiques i expressions més o menys abrandades de catalanisme.

L'estructura del text de Briz recorda, esquemàticament, l'estructura de les Observaciones de Milà. És de suposar que el model del mestre planà constantment sobre Briz a l'hora de redactar aquesta introducció. Comença ocupant-se genèricament de la poesia popular, origen, desenvolupament i característiques, per passar, rengle seguit, i sense parar esment en cap més país, a ocupar-se de la poesia popular a Espanya, tema que deriva ràpidament cap a la poesia popular catalana i les seves excel.lències.

Per a Briz, la poesia popular és tan antiga com l'home. La reconstrucció dels seus orígens el porten a dibuixar una seqüència idealitzada que, més que especulativa, hom podria qualificar de llegendària. Diu així:

> "L'home primitiu sentia la mateixa necessitat que sentim nosaltres de viure del treball i reposar de la fatiga. Per donar expressió a sos pensaments i fer-los comprendre de llurs semblants inventà la paraula; eixa satisfeia les necessitats de son cos, mes la naturalesa humana d'això no en tenia prou, d'eixes paraules no en feia res quan, no tenint objecte que demanar o trobant-se sola, volia donar eixamples a l'entusiasme o alegria que en son cor niuava. Les modulacions dels aucells li'n feren vindre desitjos d'imitar aquells acompassats i dolços sons i cants: lo cant és lo pa de l'ànima. De segur que els primers crits que llançaren sos llavis amb la intenció de fer-los harmònics no foren altra cosa que crits, mes això no durà gaire; prompte vingué la paraula a donar-los forma i gust melòdic. Lo home no en tenia prou amb anar repetint tonades sobre tonades, que encara que falaguessin ses orelles, amb tot no li commovien lo cor; l'home necessitava afegir-hi una cosa que donés més varietat a aquelles: la paraula s'encarregà de fer tot això. Gens de mal hi ha en creure que eixes paraules al principi devien ser aspres e inconnexes, emperò la melodia del cant mateix, polint-la, la subjectà a un espai reduït més o menys segons lo temps del compàs i d'aquí nasqueren les rimes i el metros. Tots aquest elements feren la poesia popular."(138)

Aquest fou l'origen comú de la poesia. Després les formes s'anaren perfeccionant i va néixer la "poesia erudita", que trobà el seu terreny adobat a les ciutats, mentre la poesia popular es refugiava a les muntanyes:

> "... la muntanya guardava son vestit poètic en tota sa primitiva puresa, puresa que entelar no podia lo baf de les grans poblacions, i mentres a dins de les ciutats naixia una poesia 'ciutadana', a fora anava essent la mateixa, la poesia popular, que és la poesia de la naturalesa." (139)

A partir de la poesia primitiva, ja tenim, doncs, dues branques clarament diferenciades, una poesia erudita urbana i una poesia popular rural, que és, no ho oblidem, la poesia de la naturalesa.

Però, dintre de la poesia que es conserva a la muntanya, Briz constata que n'hi ha de dues menes, procedent de dues fonts. Una és d'inspiració netament popular, l'altra, feta a imitació de la primera, té un origen artístic. És la poesia

dels trobadors i els joglars, escampada per arreu durant l'edat mitjana, "l'època més poètica".

Amb la decadència del feudalisme desaparegué la poesia trobadoresca que, fragmentàriament, fou conservada pel poble:

> "... lo cant d' 'Artur', 'de la dama d'Aragó', 'La tornada d'en Guillem', proven que en son record algo hi quedà d'aquell temps en què jotglars i trobadors ensems petjaven la terra." (140)

Una i altra, cantades pel poble, formen part del repertori de la poesia popular, però la que és veritablement popular és la primera, "la que és verament filla de la terra i com a tal estimada del poble; l'altra, per ésser un xic artificiosa, no és gaire ben vista de la gent de les masies" (141).

La poesia d'inspiració popular no patí ni poc ni molt per la mort de la poesia trobadoresca i continuà trescant plàcidament per les serres. Els seus grans enemics havien d'arribar més tard, amb el centralisme i la modernització:

> "Poc a poc, la centralització prengué tota la vida als extrems per dur-la al cor, i llavors sí que la pobra musa del poble se'n ressentí. Mes amb tot, anà cantant, fins que ara, pobra de records i faltada de vida, aprés de tant temps d'esperar que algú li donés la mà, casi casi està agonetjant en los racons de les muntanyes, no cantant-ne cap de totes aqueixes grans invencions que la maten, fugint de les viles grans, del vapor, d'eixes llengues oficials que cercant-la van, per a, amb l'excusa d'oferir-li els braços, donar-li una abraçada que la deixi sense alè i erta, allunyant-se d'eix esperit analític i investigador de les societats d'avui dia, que per tot on la troba la moteja. La pobra ja no és aquella musa festiua i senzilla, l'han feta tornar malpensada los mals passos que li han jugat, i un xic aspra l'abandono amb què s'és vist, i ara, si canta, o bé és per a refilar uns goigs als peus de les finestres de les nines lo dia de Pasqua, o bé per plorar les males ventures d'homes que ompliren d'amargs records la terra que els vegé eixir del ventre de llurs mares." (142)

Però, tot i agonitzant, la poesia popular no és morta, ni dorm. Acut al crit de la pàtria i de la religió quan aquestes

la necessiten:

> "I si bé sembla a vegades que dorm, no és pas així, fa com aquells bons esperits d'homes honrats que sols se donen a conèixer quan la pàtria perilla; com eixos, ella també aixeca el vol quan la fe la porta, o quan l'amor a la pàtria la guia. Les llegendes tradicionals religioses demostren lo primer; per a provar lo segon tenim un fet més fresc. La Grècia, l'any 1821, s'alçà a fi de reconquerir sa independència; amb lo moviment del poble se va despertar l'esperit poètic i, en poc temps, brollà una poesia popular preciosíssima, mes essencialment patriòtica, perquè filla era de l'amor a la pàtria i no d'altra classe de sentiment. Quan Felip II tractava d'ofegar la revolució dels Països Baixos, lo que més neguit li donava era eixa poesia popular que feia brotar soldats d'allí a on ell pensava que sols s'hi trobaven mercaders." (143)

I passem a Espanya. En opinió de Briz, Espanya és un país ric en poesia popular, principalment perquè "en lo temps de la poesia /és a dir, a l'edat mitjana/ estava en contacte amb tots los pobles i de tots ells ne rebia inspiracions" (144). Però la veritable poesia popular a Espanya no es troba pas a Castella: "Los romanços castellans pertaneixen més bé al gènero d'imitació popular que no al de poesia verament filla de la terra" (145). La veritable poesia popular es troba a les nacionalitats perifèriques, a les "províncies", "en eixes llengues que l'oficial moteja de dialectes, en eixes llengues que han vingut al món abans que ella i que, per ser més antigues, han arribat encara a temps per a recollir l'alè de la poesia de l'edat mitjana quan eixa respirava amor i vida, no quan, ajupida pel pes dels anys, per sobre la terra anava rastrejant, com l'àliga que presa cerca" (146).

No cal dir que, de totes les llengües "provincials", "la catalana és la que amb més ergull pot aixecar lo cap", i que la poesia popular catalana "és la més rica, la que més preciositats té" (147):

"En efecte, aventatja a totes les altres fins en la varietat de metros i sobretot en la música. Una cançó catalana és pel poeta i el músic una harmonia del cel, una cosa que remou totes les fibres del cor; a semblança de les balades escoceses de les que tan bé ens parla W.Scott, deixa l'ànima commosa i melancònica com la contemplació d'una posta de sol. La música té una cadència prolongada, súmmament melòdica, i a voltes certes inflexions que desperten de cop les idees més funeràries i sobrenaturals; ço no vol dir que no tinga tonades juganeres i festives, res d'això. Al costat dels 'Estudiants de Tortosa' (exemple de les primeres) hi tenim cançons tan eixerides com 'L'aucellet' i 'Lo petit vailet', i tan fresques i harmonioses com 'La pastoreta' i 'La dama d'Aragó'. Mes tant les unes com les altres conserven aqueix caràcter especial que les distingeix de totes les de les altres nacions."(148)

Aquesta poesia quasi perfecta només té una tara, de la qual hem vist que també es dolia Milà, la manca de cants heroics:

"Lo que és d'estranyar és que no es trobin entre els cants del país les tradicions heroiques pròpies d'ell mateix, mes això s'explica molt bé. No hi ha pas dubte de què hi foren eixos cants, pus tot poble lo que canta amb més anhel és sa història mateixa, pus lo fer-ho satisfà son amor propi i eixa veu secreta del cor que ens mou a deixar quelcuna cosa de naltres en aquesta terra en la que només fem que passar-hi. ¿Per què no en queda casi cap, se'ns preguntarà, llavors? ¿Per què? Per la mateixa raó que tampoc ne quedaria cap de grega, espanyola o francesa, si no haguessen vingut tres poetes a encarregar-se d'immortalitzar-les, teixint-les unes amb altres i fent-ne una Iliada, un Poema del Cid i un Cant de Roland. Per nostra desgràcia lo que casi tots los pobles han tingut, a naltres nos ha mancat. Ja sia perquè no hem hagut poetes de prou força per fer-ho, ja per eixa espècie de reserva i poca estima de si mateix pròpia del català, lo cert és que en est gènero som pobres. En canvi, en cants religiosos i d'amor ben pocs nos guanyen." (149)

Anys a venir, aquesta explicació li degué semblar massa simple i,tornant a referir-se al tema, deixa l'enigma penjat:

"... sembla estrany la notable escassès de verdaderes poesies patriòtiques en un poble de si tan ardit i heroic com lo nostre. És un fet que cal consignar, deixant per altra ocasió l'averiguar la causa d'eixa raresa dels nostres cants populars tan rics i variats en altres gèneres." (150)

Les endevinalles, particularment, li serveixen per especu-

lar, per via comparativa, sobre la unitat d'origen de la tradició popular i, sobretot, per determinar les influències rebudes per la tradició popular catalana:

> "Lo major nombre de confrontacions que tenen nostres endevinalles amb les del Nord, sobre les dels regnes de Castella i Portugal, amb tot i que lo veïnatge i la pressió oficial podrien haver contribuït molt a fer que fos més sensible sa influéncia, proven fins a cert punt que la corrent de transmissió nos ha vingut de llevant i que aqueixa corrent ha sigut més ben aprofitada per nosaltres que pels altres termes de la península ibèrica." (151)

Tot amb tot, la poesia popular catalana manté aquell "caràcter especial" que li ve directament de la terra. A les cançons i a les endevinalles es manifesta el "caràcter de nostre poble", en aquelles hi predomina "la part sentimental" d'aquest caràcter, en aquestes "la part enginyosa" (152).

Perquè, diu Briz, manllevant paraules de Herder, la poesia popular "és l'expressió de son cor /del poble/, la imatge de sos sentiments en les alegries i les tristeses" (153).

En resum, podríem dir que el bagatge teòric de Briz es resol en unes quantes nocions adquirides superficialment de l'historicisme romàntic, segurament per via de Milà (154). Des de la consideració de l'edat mitjana com a època poètica per excel.lència, la distinció entre poesia popular i poesia vulgar i entre poesia popular, poesia artística ("erudita") i semi-artística, fins a la recorregudíssima tesi herderiana del caràcter alhora cosmopolita i particular de la tradició popular nacional, els principals tòpics romàntics són presents en la precària construcció teòrica de Briz. Allò que és més interessant d'observar és com Briz força aquestes idees per fer-les avenir al seu afany de propaganda catalanista. Així, el centralisme és la causa de la marginació de la cultura

tradicional, la pretesa major antiguitat de les llengües perifèriques legitima la superior bellesa de la poesia popular catalana, i la confrontació de les endevinalles catalanes amb les d'altres països permet de desmarcar la tradició popular catalana de les influències culturals de Castella.

1.5.- L'eficàcia simbòlica.

Encara que no coneguéssim les motivacions de Briz per dedicar-se a l'arreplega de cançons populars, les podríem deduir fàcilment del context de la seva vida i de la seva obra. Però no cal, perquè ell mateix les exposa clarament a les primeres línies de les Endevinallas populars catalanas. Diu:

> "L'amor al país en què havem nat, l'enyorament de nostre gloriós avior, l'afany de presentar una nova fe de vida del nostre poble en lo món literari, fe de vida modesta, però bastant a demostrar que res li manca i que en tot té molt, és lo que nos ha empès novament pel camí de la investigació literària- popular." (155)

En una primera lectura, la tasca folklòrica de Briz se'ns presenta com una contribució més a l'enaltiment de Catalunya. Es tracta de demostrar, com diu ell mateix, que a Catalunya "res li manca i que en tot té molt". Briz pren com a responsabilitat pròpia l'empresa de donar al moviment de la Renaixença tots els instruments que necessita per fonamentar la seva idea de Catalunya, des de l'epopeia al teatre, passant per les revistes, la novel.la històrica i l'edició de clàssics. Les col.leccions de literatura popular són un instrument més al

servei d'aquesta empresa, però aquest instrument té unes característiques específiques.

D'una banda, la poesia popular li donava espontàniament la fidelitat lingüística per la qual tant va lluitar i la llengua incontaminada que necessitava la Renaixença (156). En aquest sentit, Briz no va tenir la capacitat visionaria d'Aguiló, però no va deixar d'aprofitar la virtualitat paradigmàtica que tenia la poesia popular per a la creació d'una nova poesia catalana culta. Ell mateix la va imitar sovint, amb més o menys encert, (157) i en predicà la imitació (158).

D'altra banda, la poesia popular, d'acord amb els postulats romàntics, era el reflex de l'esperit del poble, de l'ànima catalana. Per això era, com el poble català, patriòtica i religiosa. Per això acudia al crit de la pàtria i de la fe, els principis -recordem-ho- sota els quals Briz anhelava unir tots els catalans de cor. Encara que fos pobra en cantars de gesta, encara que la "gloriosa avior" l'hagués d'encalçar per altres mitjans, en l'edició de textos medievals, en la recreació poètica de la història de Catalunya. Qui sap si Briz esperava que, per mitjà dels seus reculls, la poesia popular acudís novament al crit de la pàtria.

Però fou segurament l'èxit del seu primer volum de <u>Cansons de la terra</u> que el féu adonar de la principal virtut de la tradició oral com a element de propaganda, la seva capacitat emotiva, la seva eficàcia simbòlica. La llengua, la terra, la història i l'ànima catalana condensades en una cançó. A partir d'aquí, no només conreà ell mateix amb més intensitat el folklore, sinó, que impulsà d'altres a fer-ho, especialment els seus cunyats Pilar i Francesc de Sales Maspons i Labrós (159). Pilar

Maspons i Labrós -Maria de Bell-lloch- li degué, segons conta el mateix Briz (160), l'impuls que la decidí a escriure i és de suposar que també el que la decidí a lliurar-se a la tasca folklòrica. Pel que fa a Francesc de Sales Maspons i Labrós, reconeix aquest deute explícitament en la dedicatòria a Briz del tercer volum de Lo Rondallayre, on diu:

> "Quan ja fa molts anys vaig manifestar-te desitjos de publicar los qüentos que com grat record guardava dels anys de ma infantesa, tu m'alentares de tal modo, que es pot dir bé que la publicació és filla teva." (161)

En un altre sentit, convé deixar ben clar que l'interès per la tradició popular no va unit, en Briz, a una idealització explícita del món rural.

Certament podem trobar en la seva obra visions idíl.liques del camp i de la pagesia. Si més no, és una herència romàntica que difícilment es podia deixar de notar, però no passen de ser una referència tòpica. Per posar un exemple: La masia dels amors, el llarguíssim poema d'ambientació rural, comença amb una descripció relativament idealitzada d'un mas, però tot seguit, lluny de convertir-se en un poema bucòlic, es carrega de tints melodramàtics i el món rural esdevé un mer teló de fons. Semblantment passa amb les seves obres dramàtiques d'ambientació rural o amb Lo coronel d'Anjou.

A les seves obres folklòriques tampoc no hi trobem grans exaltacions de la vida rural. Algunes pinzellades de color, algun lament per una tradició perduda, és tot.

Potser l'elogi més encès del món rural, i a més a més en contraposició a la ciutat, el fa a les seves memòries, en recordar la seva estada a Riells del Fai, llavors del còl.lera

de 1865. Diu així:

> "Aquell cel clar i serè, aquelles brises carregades d'olors, aquella remor seguida de l'aigua dels torrents i rierals, ¡quant de bé feien a mon cos, las de viure encaixonat entre carrers ombrívols i de respirar aire corromput pel fum de les xemeneies dels vapors! La senzillesa de la gent d'aquells encontorns, ¡com contrastava amb la cortesana conversa de les fingides amistats de la gran vila! I ses costums tan franques com poètiques ¡com me feien semblar ridícol lo cerimoniós aspecte de tots nostres festeigs ciutadans!" (162)

Però és un elogi convencional, perquè tot seguit confessa:

> "Mes ¡ai! ¡amb tot i això m'hi enyorava!" (163)

S'hi enyorava, diu ell, perquè li faltava el mar, primer element de la seva vida (164), però el cert del cas és que, com explica unes línies més endavant, cada matí s'enfilava a un turó des del qual podia albirar el mar... i Barcelona.

Concedim-li, a Briz, que "si allí hagués pogut veure les escumoses ones i respirar son fresc alè, de segur que no m'hauria enyorat gota" (165). Amb tot, aquesta expansió d'amor a la ruralia, no deixaria de ser una peça rara dintre de la seva producció.

A vegades es dol del progrés, de la modernització, però només en la mesura que fa que es perdin les coses de la terra (166).

En ell mateix, no té res en contra del progrés ni de la ciutat, i tan aviat exalça la barretina:

> "Ai! aquella vermellor de les gorres, parla i parlarà sempre molt i molt als cors verament catalans. Amb la roja barretina nostres passats eixalaren l'àliga francesa al peu del Montserrat i la mateixa barretina roja portaven los que l'any 1860 van anar a l'Àfrica a fer veure que quatre-cents catalans valen tant i més de lo que molts se pensaven." (167)

Com la indústria:

> "... aqueixa Catalunya que (...) envia cada jorn al cel, en mil columnes de negra boira, una mostra del jove esperit que l'alena." (168)

El paradigma de l'ideal de Briz no és, exclusivament, la Catalunya pairal. El camp, la indústria, la cultura, formen una sola voluntat de país. Un país que "amb mig segle fa una gran indústria i amb deu anys una bona literatura, que obliga el cep a pampolar sobre el pelat cingler i que de l'eixuta licorella n'arrenca l'oli fi" (169).

La tradició popular interessa Briz en la mesura que, arrelada en la terra i en el cor, manifesta les essències de l'esperit català, però li interessa sobretot com una mostra de la riquesa i de la vitalitat de Catalunya.

Alguns folkloristes arribaren a interessar-se per la tradició popular a partir d'una idealització del món rural, sobre el qual projectaven el seu ideal de societat, que després els tornava segellat per la sacralitat de la tradició.

D'altres, com Briz, arribaren a interessar-se per la tradició popular a partir d'un afany de renaixença, de cercar elements d'identificació -símbols-, per mitjar dels quals fonamentar l'autoestima i reivindicar, a tots els plans, una identitat tot just reinventada. La majoria compartiren ambdues motivacions.

Notes.

1.- Al llarg de la seva vida, Briz va escriure successivament el seu nom amb les grafies: "Francesch Pelagi Briz" i " Francesch Pelay Briz". Donat, doncs, que segons sembla ell mateix va optar per aquesta segona, és, així mateix la que utilitzaré al llarg d'aquest treball, en contra del criteri seguit per la G.E.C., vol III, p 844, i pel Diccionari de la literatura catalana, 1979, p 109, i d'acord, altrament amb la Història de la literatura catalana de Riquer/ Comas/ Molas, vol VII, 1986, p 207.

2.- Al meu entendre, Briz és una figura clau per copsar la dinàmica i el desenvolupament del moviment de la Renaixença, i fins i tot per estudiar les arrels pre-polítiques del catalanisme, no ja per la seva qualitat literària (que, com veurem, és escassa), sinó per la gran activitat que desplegà en favor de l'arrelament i difusió del moviment. Tot i això, no s'ha fet fins al present, que jo sàpiga, cap estudi mínimament seriós de la seva figura, i així ens hem de refiar, per reconstruir la seva trajectòria biogràfica i intel.lectual de les dades i informacions diverses, que cal seleccionar amb paciència, principalment dels variats panegírics agrupats entorn de les sessions necrològiques que li dedicaren, respectivament, la Lliga de Catalunya (1889) i el Centre Català (1890) i d'altres escrits de circumstàncies, com el d'A. Careta (1889) i els de la polèmica J.Sardà (1889)-A. Careta (1889). Després d'aquestes dates, l'únic escrit d'una certa entitat sobre Briz del qual tinc coneixement és el pròleg que, entorn dels anys vint, escrigué E. Vallès per a la reedició de La Panolla (s.d.). Ignoro si els arxius personals de Briz estan localitzats. Si és així, seria desitjable que els estudiosos de la Renaixença s'ocupessin de treballar-los. La febril activitat que desplegà Briz fa pensar que entre ells s'hi hauria de trobar un interessant epistolari, així com, segurament, l'original d'un llibre autobiogràfic, Lo llibre de ma vida, del qual en publicà uns interessants fragments a La Ilustració catalana (1884-1886).
(Per a les referències completes dels treballs esmentats, vg. la bibliografia general).

3.- A. Careta i Vidal, 1889, Don Francesch Pelay Briz, p 91.

4.- F.P. Briz, 1884, Recorts. Fragments del "Llibre de ma vida", p 91.

5.- F.P. Briz, 1888, in Sessió necrològic-conmemorativa, 1890, p. 9

6.- A. Careta i Vidal, 1889, op. cit., p 95.

7.- A. Careta i Vidal, 1890, Necrologia de D. Francesch Pelay Briz, p 5.

8.- A. Careta i Vidal, 1890, op. cit., p 7.

9.- J. Riera i Bertran, 1889, Memoria biográfich-crítica, p 15.

10.- Cf. A. Careta i Vidal, 1890, op. cit., p 7.

11.- J. Franquesa i Gomis in Travalls llegits en la sessió necrológica, 1889, p 58.

12.- J. Riera i Bertran, 1889, op. cit., p 15.

13.- F.P. Briz, 1884, op. cit., p 323.

14.- J. Massó in A. Careta i Vidal, 1889, op. cit., p 90.

15.- Cf. J. Rubió i Ors, 1877, Breve reseña, p 227 i M. Jorba, 1984, Manuel Milà i Fontanals en la seva època, p 199.

16.- Cf. A. Careta i Vidal, 1890, op. cit., p 6.

17.- A. Careta i Vidal, 1889, op. cit., p 96.

18.- F. Soler, 1890, Sessió necrológich-conmemorativa, 1890, p 3.

19.- Cf. Ibidem.

20.- Cf. J. Riera i Bertran, 1889, op. cit., p 14-15. Cf. també A. Bori i Fontestà in Sessió necrológich-conmemorativa, 1890, p 10.

21.- Cf. J. Sardà, 1889, Francesch Pelay Briz, i A. Careta i Vidal, 1889, En vindicació de D. Francesch Pelay Briz.

22.- Cf. A. Careta i Vidal, 1889, En vindicació ... op. cit., p 1346.

23.- J. Sardà, 1889, op. cit.

24.- M. Jorba, 1984, op. cit., p 276.

25.- Cf. E. Vallès, s.d., Francesc P. Briz.

26.- J. Sardà, 1889, op. cit.

27.- F.P. Briz, 1884, op. cit., p 102.

28.- Ibidem.

29.- F. Soler in Sessió necrológich-conmemorativa, 1890, p 3.

30.- A. Careta i Vidal, 1889, En vindicació ... op. cit., i 1890, Necrologia ... op. cit.

31.- A. Careta i Vidal, 1889, Don Francesch ... op. cit.

32.- F.P. Briz, 1884, op. cit., p 322.

33.- F.P. Briz, 1873, La panolla.

34.- Cf. A. Careta i Vidal, 1889, Don Francesch ... op. cit., p 80, 1889, En vindicació ... op. cit., p 1346, i 1890, op. cit., p 4.

35.- A. Careta i Vidal, 1890, op. cit., p 7. Tanmateix, no va tenir accés als seus papers.

36.- A. Careta i Vidal, 1889, Don Francesch ... op. cit., p 92-94.

37.- J. Sardà, 1889, op. cit.

38.- E. Vallès, s.d., op. cit., p 10.

39.- Cf. J. Riera i Bertran, 1889, op. cit., p 15.

40.- F.P. Briz, 1876, La roja, p 6.

41.- La traducció de Mireio es publicà parcialment entre 1861 i 1863 a La Corona, i completa, en volum, el 1864. Cf. J. Molas (Ed), 1986, Història de la literatura catalana vol VII, p 207-208.

42.- F. Soler parla de tres, cf. Sessió necrològich-conmemorativa, 1890, p 4.

43.- Cf. E. Vallès, s.d., op. cit., p 9; J. Riera i Bertran, 1889, op. cit., p 22; i A. Elias de Molins, 1889-1895, Diccionario biográfico y bibliográfico de escritores y artistas catalanes del siglo XIX, vol I, p 325.

44.- Signades amb el pseudònim d' Enric Oriol, segons A. Elias de Molins, 1889-1895, op. cit., vol I, p 325.

45.- Com he dit abans, ignoro la localització dels paper de F.P. Briz. Sembla que almenys una part haurien estat en poder de J.M. de Casacuberta.

46.- Cf. A. Elias de Molins, 1889-1895, op. cit., p 323, i Enciclopedia Universal Ilustrada Espasa Calpe, vol IX, p 900-901.

47.- La G.E.C., vol III, p 844, li atribueix erròniament la direcció de La Gramalla (1870), que, com és sabut, era dirigida per F. Matheu.

48.- Aquesta secció va desaparèixer al cap d'un any.

49.- Els primers anys aquesta secció era redactada per Briz, després per J. Roca i Roca i, més endavant, per A. Careta i Vidal.

50.- E. Vallès, s.d., op. cit., p 7.

51.- E. Vallès, s.d., op. cit., p 8.

52.- A. Careta i Vidal, 1889, Don Francesch ... op. cit., p 93.

53.- Cf. Enciclopedia Universal Ilustrada Espasa Calpe, vol IX, p 900-901.

54.- A. Careta i Vidal, 1890, op. cit., p 5-6.

55.- F. M. Tubino, 1880, Historia del Renacimiento literario contemporaneo en Cataluña, Baleares y Valencia, p 361.

56.- J. Riera i Bertran, 1889, op. cit., p 17.

57.- J. Riera i Bertran , 1889, op. cit., p 18.

58.- Cf. J. Riera i Bertran, 1889, op. cit., p 19.

59.- J. Sardà, 1889, op. cit.

60.- J. Franquesa i Gomis in Travalls llegits en la sessió necrológica, 1889, p 57.

61.- A. Careta i Vidal, 1890, op. cit., p 4.

62.- F. Soler in Sessió necrológich-conmemorativa, 1890, p 4.

63.- J. Franquesa i Gomis in Travalls llegits en la sessió necrológica, 1889, p 57.

64.- F. Bartrina in Sessió necrológich-conmemorativa, 1890, p 10.

65.- A. Guimerà in Travalls llegits en la sessió necrológica, 1889, p 7.

66.- F. de S. Maspons i Labrós, 1874, Lo Rondallayre (3ª sèrie), p V.

67.- G.E.C. vol III, p 844.

68.- F. Pelay Briz, s.d., p 193-194.

69.- F. de S. Maspons i Labrós in Travalls llegits en la sessió necrológica, 1889, p 59.

70.- J. Franquesa i Gomis in Travalls llegits en la sessió necrológica, 1889, p 57.

71.- F.P. Briz, 1884, op. cit., p 70.

72.- F.P. Briz, 1871, Lo llibre dels noys.

73.- F.P. Briz, 1875, Discurs del Sr. President, p 29.

74.- F.P. Briz, 1864, Bons recorts, p 11-12.

75.- F.P. Briz, 1884, op. cit., p 67.

76.- Cf. F. Pelay Briz, s.d., p 193.

77.- Cf. J. Riera i Bertran, 1889, op. cit., p 11.

78.- Cf. J. Vicens Vives, 1980, Industrials i polítics, p 203 i ss.

79.- Cf. J. Riera i Bertran, 1889, op. cit., p 20.

80.- A. Elias de Molins, 1889-1895, op. cit., vol I, p 322.

81.- Cf. F.M. Tubino, 1880, op. cit., p 361.

82.- Cf. A. Careta i Vidal, 1889, Don Francesch... op. cit., p 92.

83.- F.P. Briz, 1884, op. cit., p 187.

84.- J. Riera i Bertran, 1889, op. cit., p 14.

85.- F. Soler in Sessió necrológich-conmemorativa, 1890, p 4.

86.- J. Franquesa in Travalls llegits en la sessió necrológica, 1889, p 58.

87.- F.M. Tubino, 1880, op. cit., p 363-364.

88.- E. Vallès, s.d., op. cit., p 6.

89.- F.P. Briz, 1886, Quatre paraulas sobre'l llibre de D. V. Almirall 'Lo catalanisme', p 4-5.

90.- F.P. Briz, 1868, Del moviment literari de certas nacionalitats antigas, p 92.

91.- F.P. Briz, 1886, op. cit., p 3.

92.- F.P. Briz, 1868, op. cit., p 92.

93.- F.M. Tubino, 1880, op. cit., p 361.

94.- Cf. J. Sardà, 1889, op. cit.

95.- A. Careta i Vidal, 1889, En vindicació ... op. cit., p 1349.

96.- A. Elias de Molins, 1889-1895, op. cit., p 322.

97.- F.M. Tubino, 1880, op. cit., p 437.

98.- Cf. F. M. Tubino, 1880, op. cit., p 362.

99.- F.P. Briz, 1884, op. cit., p 219.

100.- Cf. F.P. Briz, 1886, op. cit., p 11.

101.- Cf. A. Elias de Molins, 1889-1895, op. cit., volI, p 322.

102.- F. Blanco García, 1912, La literatura española en el siglo XIX, p 65.

103.- J. Lafont in Sessió necrológich-conmemorativa, 1890, p 15-16. Briz va recolzar, efectivament, l'elaboració i presentació del Memorial de Greuges.

104.- J. Sardà, 1889, op. cit.

105.- A. Carmona, 1967, Dues Catalunyes, p 98.

106.- M. de Montoliu in E.Vallès, s.d., op. cit., p 7.

107.- Probablement condicionat pel marc en què el pronunciava, així com per les circumstàncies polítiques de l'època (hom estava sortint tot just del sexenni revolucionari) i qui sap si pel seu mateix estat físic, cada cop més precari.

108.- F.P. Briz, 1884, op. cit., p 154.

109.- F.P. Briz in Lo Gay Saber, 1869, p 308. La poesia és datada el 1 d'octubre de 1868.

110.- A. Careta i Vidal, 1890,op. cit., p 7.

111.- Ibidem.

112.- J. Riera i Bertran, 1889, op. cit., p 22.

113.- J. Franquesa i Gomis in Travalls llegits en la sessió necrológica, 1889, p 58.

114.- A. Careta i Vidal, 1890, op. cit., p 6.

115.- F.P. Briz, 1866, Cansons de la terra (1ª sèrie), p VII.

116.- Deia Briz al respecte el 1866: "Si algú ens moteja perquè les hem profanades /les cançons/ acompanyant-les d'una ratlla que no és popular, donarem-li per resposta la seguent: 'Si tant mal d'ulls li fa la ratlla afegida, posi-hi al damunt lo dit i es trobarà amb la ratlla de

dalt tota soleta, i, en ella, si sap de nota, hi podrà llegir amb tota sa puresa la mateixa cançó que haurà sentit algun cop taral.lejada pels frescos llavis d'alguna airosa i senzilla pageseta'." F.P. Briz, 1866, op. cit., p VII-VIII. Cf. també J. Amades, 1974, El folklore a Catalunya, p 137.

117.- F.P. Briz, 1866, op. cit.

118.- F.P. Briz, 1884, op. cit., p 106.

119.- F.P. Briz, 1866, op. cit., p VIII.

120.- A l'inici del segon volum, deia Briz respecte a aquest èxit: "Poc nos crèiem nosaltres al publicar lo primer volum de les nostres Cansons de la terra que elles fossen rebudes pel poble del modo que ho han estat. Los molts exemplars que de les mateixes s'han venut, les ofertes d'alguns poetes i músics d'ajudar-nos en nostra començada empresa, los articles, judicis crítics i cartes de coneguts trobadors que enviant-nos l'enhorabona hem llegit, nos han donat la certesa de què bé havíem fet en començar nostra publicació i mal faríem en no seguir endavant. Per ço publiquem lo segon volum més aviat del que teníem pensat fer-ho" F.P. Briz, 1867, Cansons de la terra (2ª sèrie), p V.

121.- Cf. J. Amade, 1924, Origines et premières manifestations de la Renaissance litéraire en Catalogne au XIXè siècle, p 354.

122.- F.P. Briz, 1874, Cansons de la terra (4ª sèrie), p VI.

123.- Cf. F.P. Briz in Lo Gay Saber, 1878, p 106.

124.- Fan referència a costums funeraris i de bateig, el ball tradicional, les caramelles i els castells humans. Cf. Calendari Català, 1868, p 140-142 i 1869, p 110-113.

125.- F.P. Briz, 1877, Cansons de la terra (sèrie 5ª), p 275.

126.- J. Amades, 1974, op. cit., p 137.

127.- J. Franquesa i Gomis in Travalls llegits en la sessió necrológica, 1889, p 57.

128.- M. Obrador, 1893, En Marian Aguiló y son Romancer popular de la terra catalana, p 266.

129.- F.P. Briz, 1874, op. cit., p V.

130.- J. Amades, 1979, Folklore de Catalunya. Cançoner, p 15.

131.- F.P. Briz, 1871, Cansons de la terra (3ª sèrie), p 268.

132.- F.P. Briz, 1866, op. cit., p 140.

133.- F.P. Briz, 1871, Cansons ... op. cit., p 76.

134.- F.P. Briz, 1866, op. cit., p 252.

135.- F.P. Briz, 1882, Endevinallas populars catalanas, p 8.

136.- F. P. Briz, 1874, op. cit., p 193.

137.- F.P. Briz, 1882, op. cit., p 5.

138.- F.P. Briz, 1866, op. cit., p XIX-XX.

139.- F.P. Briz, 1866, op. cit., p XXI.

140.- F.P. Briz, 1866, op. cit., p XLII.

141.- F.P. Briz, 1866, op. cit., p XXXIII.

142.- F.P. Briz, 1866, op. cit., p XLII-XLIII.

143.- F.P. Briz, 1866, op. cit., p XXII-XXIII.

144.- F.P. Briz, 1866, op. cit., p XLIII.

145.- F.P. Briz, 1866, op. cit., p XLIV.

146.- F.P. Briz, 1866, op. cit., p XLIV-XLV.

147.- F.P. Briz, 1866, op. cit., p XLV.

148.- F.P. Briz, 1866, op. cit., p XLVI.

149.- F.P. Briz, 1866, op. cit., p XLVI-XLVII.

150.- F.P. Briz, 1877, op. cit., p 46.

151.- F.P. Briz, 1882, op. cit., p 6.

152.- F.P. Briz, 1877, op. cit., p 275.

153.- F.P. Briz, 1866, op. cit., p XV.

154.- Cf. M. Jorba, 1984, Sobre els dos Romancerillos de Manuel Milà i Fontanals, p 110 i n 58.

155.- F.P. Briz, 1882, op. cit., p 5.

156.- Cf. F.P. Briz, 1866, op. cit., p XXVI-XXVII.

157.- Vg. p. ex. "La cansó del Mestre Jan": "Mestre Jan és de la farga/ de la farga de Sant Joan,/ Camprodon lo té a l'esquerra/ i Ripoll lo té al davant./ Martinet, aixafa

el ferro,/ que llatí roda el volant./ Pam! pam!/ Pam! pam!/ Visca la farga!/ Visca la farga!/ Pam! pam!/ Pam! pam!/ Visca la farga i Mestre Jan!" etc. Cf. F.P. Briz, in Travalls llegits en la sessió necrológica, p 31.

158.- Diu, p. ex., el 1866: " Los néts tenen que anar a voltes a casa de l'avi a refer sa malaltissa salut: ¿no és ben sapigut també que la poesia erudita té que anar quasi sempre, quan vol ser espontanea i forta, a enrobustir-se entre els cants de muntanya?" F.P. Briz, 1866, op. cit., p XXII.

159.- I també possiblement Agna de Valldaura. Cf. capítol nº 2.

160.- Cf. F.P. Briz, 1884, op. cit., p 302.

161.- F. de S. Maspons i Labrós, 1874, Lo Rondallayre (3ª sèrie), p V.

162.- F.P. Briz, 1884, op. cit., p 301.

163.- Ibidem.

164.- Ibidem.

165.- Ibidem.

166.- Per exemple: "Malaurosament, ara, en molts pobles, després del ball clàssic-català que es balla amb la coca o el ram, se senten tocar, i són los amb més afany esperats per lo poble, polques, xotis, valsos i altres balls que de tot tenen menys de catalans. En Caldes de Montbui fins ara fa poc s'hi ballava lo ram, ara, segons tenim entès, a n'els de la població no els agrada i es donen a altra classe de balls, nos dol i de veres. Per fortuna, tres hores més amunt de Caldes hi ha un altre poble que s'anomena Sant Feliu del Pinyó, que no se'n dóna vergonya de conservar los balls antics i cada any balla sos rams a la plaça, acabat l'ofici. I és cosa que dóna gust de veure a les feliuenques la gràcia amb que ballen son ram de seda" F.P. Briz, 1867, op. cit., p 68.

167.- F.P. Briz, 1864, Choros Catalans, p 111.

168.- F.P. Briz, 1875, op. cit., p 28.

169.- Ibidem.

IV.2.- Francesc de Sales Maspons i Labrós. L'arcàdia vallesana.

2.1.- El "notari Maspons". (1)

Francesc de Sales Maspons i Labrós (2) va néixer a Granollers el 23 d'abril de 1840.

La familia Maspons tenia una antiga arrel vallesana. Segons Francesc Maspons i Anglasell -el reputat jurista, fill gran de Maspons i Labrós-, la casa pairal dels Maspons -can Masponç- apareix documentada ja, com una de les cases potents de Bigues, tinguda en franc alou, lliure de tota senyoria reial o feudal, en temps de Ramon Berenguer IV (3).

Tanmateix, els Maspons es dedicaren d'antic a la carrera jurídica, "homes de toga, des d'entrat el mil sis-cents", els anomena Maspons i Anglasell (4), i això féu que passessin a viure a Barcelona i esdevinguessin propietaris absentistes (5).

El naixement de Maspons i Labrós a Granollers fou, doncs, accidental. La seva família s'havia traslladat al Vallès fugint, segons sembla, de la inquietud política que hi havia a la ciutat (6) i repartia la seva estada entre Bigues i Granollers quan s'esdevingué el fet.

Francesc de Sales Maspons i Labrós fou el primogènit de dos bessons. L'altre, Marià, es distingí com a polític catalanista, milità en el partit conservador i fou elegit president de la comissió que presentà al rei Alfons XII l'anomenat "memorial de greuges" el 1885, any de la seva mort (7).

Sabem que, juntament amb Marià, va estudiar al col.legi del pare Mestres de Barcelona i que després, seguint la tradició familiar, va cursar la carrera de Dret a la Universitat d'aquesta mateixa ciutat. Obtingué el batxiller en dret civil, canònic i administratiu el 1860, la llicenciatura el 1862, i el 1864 es doc-

torà en dret civil i canònic. El discurs que llegí amb motiu de la seva investidura com a doctor (8) és el primer escrit de Maspons del qual tenim noticia.

Començà la seva carrera jurídica com a jutge interí del partit d'Igualada, el 1866. Posteriorment, ocupà diversos càrrecs fins que l'any 1879 va guanyar les oposicions de notari. Des d'aleshores fins a la seva mort exercí com a notari a Barcelona, seguint també en això la tradició familiar (9).

Com a notari es degué guanyar una notable reputació. Segons Maspons i Camarasa, el "notari Maspons" era una de les figures de més relleu de la Barcelona del seu temps (10). Aquesta reputació és avalada pels diversos càrrecs que ocupà en l'àmbit professional: Secretari del Col.legi Notarial (1879-1886), Censor segon del Col.legi Notarial (1891-1895), Degà del Col.legi Notarial des del 1897, entre d'altres.

Pel que fa a la seva vida privada i a la seva personalitat sabem ben poca cosa. Es va casar amb M. Pilar Anglasell (11) i tingué fills (12), amb els més grans dels quals compartí les seves afeccions excursionistes (13).

Moria, a l'edat de 61 anys, el primer de setembre de 1901, a la seva casa pairal de Bigues.

Riera i Bertran parla, referint-se a Maspons, de "desgràcies fortes de família" (14). Suposo que deu al.ludir, bàsicament, a la mort dels seus germans Marià i Manuela (la dona de Briz) i a la del mateix Francesc Pelai Briz, el seu cunyat. El mateix Maspons fa referència a aquestes morts amb motiu d'una sessió necrològica dedicada a Briz (15).

Quant al seu caràcter, tothom en destaca la bonhomia. Per resumir-ho en paraules de Ramon N. Comas: "Era un home d'una bondat summa, que s'atreia l'estimació de tothom i que, fos qui fos,

a tothom atenia amb amabilitat no fingida" (16). Segons sembla, aquesta bonhomia fregava sovint la feblesa de caràcter. Com diu l'anònim redactor de Lo Pensament Català: "Potser, i sens potser, arribà a massa la bondat que atresorava el difunt, puix era tan complaent que a voltes el feia semblar un caràcter dèbil, una persona sense voluntat pròpia" (17).

Seria poc assenyat, amb les poques dades que tenim, pretendre de pronunciar-nos sobre aquest aspecte de la personalitat de Maspons. Apuntem només que aquesta bonhomia, o fins i tot feblesa de caràcter, pogué influir, com insinua Maspons i Camarasa (18), en el prestigi social que gaudia Maspons, bo i fent-lo, pel seu tarannà poc conflictiu, una persona especialment adequada per ocupar determinats càrrecs representatius, particularment en moments delicats, la qual cosa no vol dir, com veurem, que Maspons fos un home sense conviccions pròpies.

Al marge de la seva activitat professional, Maspons tingué una presència notable en la cultura catalana del seu temps, sempre a través d'institucions, certàmens i publicacions, més o menys directament vinculades amb el moviment de la Renaixença o amb la continuïtat del seu esperit.

Ens pot donar una idea aproximada d'aquesta presència la relació de càrrecs i comissions que desenvolupà al llarg de la seva vida, reproduïda per Maspons i Camarasa en el seu escrit necrològic i que com bé suposa aquest darrer autor, no és completa:

> "Fou: del Consistori dels Jocs Florals, Secretari en 1867, Mantenedor en 1886 i President en 1897, així com de la comissió auxiliadora per a donar esplendor extraordinari als Jocs de 1888; Secretari de la Secció de Literatura i Secretari General de l'Ateneu Català a l'any 69 i al 71 respectivament; al 72, del Jurat del Certamen organitzat per la Jove Catalunya per a premiar un himne; al 79, Vocal de la Directiva de la

Societat Artístic-Arqueològica, del Jurat qualificador del concurs públic organitzat per l'Ateneu Barceloní i del Certamen organitzat per l'Associació Catalanista d' Excursions Científiques en commemoració del 256 aniversari de la mort del Rector de Vallfogona; del Certamen organitzat per Lo Gay Saber en 1880; President del de Granollers en 1881; Vice-President de la Secció de Dret i Història del Centre Català i de la Comissió del mateix Centre per a redactar una Exposició recordant a les Corts les aspiracions de Catalunya, en 1882; del Jurat del Certamen Catalanista de la Joventut Catòlica en 1883; President, en igual fetxa, de l'Associació d'Excursions Catalana; Tresorer, en diferents èpoques, de l'Acadèmia de Bones Lletres, soci honorari i President després; individu de la Secció Arqueològica de l'Exposició Universal; membre honorari del segon Congrés Catòlic d'Espanya del 1890; del Jurat del Certamen organitzat per l'Ateneu Terrassenc en 1894; de la ponència de l'Assemblea Catalanista de Balaguer; de la Junta de la Congregació de la Caritat Cristiana en el 95; del Consell de la Cofradia dels Dolors, de la Comissió permanent de la Biblioteca Regional de l'Ateneu Barceloní i del Jurat dels cartells anunciadors de les fires i festes en el 96; del Jurat del tercer concurs d'arqueologia del premi Martorell en el 97; i, finalment (...) després d'haver tingut al Sr. Maspons per President del nostre Centre Excursionista durant quatre anys, al 1896 va ser nomenat President honorari, amb quin honor, mai dispensat a ningú en aquesta casa, li vàrem pagar un justíssim deute d'agraïment." (19)

Retinguem només alguns càrrecs especialment rellevants: degà del Col.legi de Notaris, president de l'Acadèmia de Bones Lletres, secretari i president dels Jocs Florals, president de l'Associació d'Excursions Catalana i del Centre Excursionista de Catalunya, als quals caldria afegir com a mínim el de membre honorific del Congrés Internacional de Tradicions Populars de París, el 1889. Són suficients per adonar-nos del prestigi de Maspons en els ambients culturals de l'època -especialment els catalanistes- i del consens que sembla que generava la seva figura.

El prestigi de Maspons, més enllà de la seva personalitat jurídica i del que pogués contribuir-hi el seu temperament poc conflictiu, recolza en la seva intensa activitat com a escriptor en diversos camps.

Al llarg de la seva vida, Maspons va publicar llibres, opuscles i articles sobre temes tocant al folklore, l'excursionisme, la història, el dret i la literatura.

La importància dels escrits de Maspons en aquests diversos camps és molt desigual. Així, mentre en el camp del folklore es destaca com un dels autors més prolífics i erudits del segle XIX a Catalunya, la seva obra literària la podem considerar estrictament anecdòtica.

Deixant de banda la seva ocupació professional, Maspons fou, abans que res, un folklorista. Es just doncs que comencem la noticia de la seva obra pels seus treballs sobre folklore.

El primer escrit de Maspons sobre aquest tema del qual tenim noticia és una rondalla que publicà al Calendari Català de l'any 67. El 1871 apareixia el seu primer recull de rondalles tradicionals amb el títol de Lo Rondallayre. Cuentos populars catalans (1ª sèrie), al qual seguí una segona sèrie l'any 1872 i una tercera el 1874. El 1885 publicà Cuentos populars catalans, que, de fet, vénen a constituir una quarta sèrie de Lo Rondallayre.

Com tindrem ocasió d'observar més endavant, els escrits de Maspons sobre folklore són molt abundants. Esmentem ara només els principals. Al costat de Lo Rondallayre -la seva obra més important- cal arrenglerar Jochs de la infancia (1874). Tradicions del Vallés (1876) i Costums del Vallés (1890). A més a més, caldria esmentar també, com a mínim, els pròlegs a Lo llamp y'ls temporals de Cels Gomis (1884) i a Notes folk-lòriques de la Vall d'Ager de Joan de Porcioles (1899), juntament amb els articles publicats a la secció de folklore que escrigué a Lo Gay Saber entre 1878 i 1881.

Com a historiador, publicà diversos articles monogràfics a revistes de l'època, com Lo Gay Saber, La Renaixensa o La Ilustració Catalana, interessant-se molt sovint pels aspectes costumaris de la història. A més a més d'aquests articles, publicà també dues memòries llegides a l'Acadèmia de Bones Lletres, amb els títols respectius de Recuerdos históricos de Molins de Rey (1895) i Un bandolero feudal. Huguet de Bigas (1901) (20). Cal esmentar també, dintre d'aquest apartat, la publicació de la Relació sumaria de l'antiga fundació y cristianisme de la ciutat de Barcelona, de l'escriptor del segle XVII Esteve Gilabert Bruniquer, Crónica de Bruniquer (1885) (21).

En conjunt, aquests treballs tenen un caient eminentment divulgatiu i cal considerar-los com un reflex de l'interès dels intel.lectuals renaixentistes per donar a conèixer la història de Catalunya, amb la peculiaritat de l'accent que posa freqüentment Maspons en els aspectes consuetudinaris continguts en els documents.

Una altra vessant remarcable de l'obra de Maspons la constitueixen els seus escrits excursionistes, per agrupar sota aquesta denominació els treballs que publicà principalment al Butlletí i Anuari de l'Associació d'Excursions Catalana i al Butlletí del Centre Excursionista de Catalunya (22).

La majoria d'aquests treballs són ressenyes d'excursions -col.lectives o particulars-, entre les quals destaquen les dedicades al Vallès, que mostren sovint un marcat interès per les tradicions de la comarca. Per llur importància en la història de l'excursionisme català, caldria esmentar les seves ressenyes d'excursions pirinenques, a partir de 1890, particularment Una

ascensió al Canigó (1890).

Entre aquests escrits hi ha també el que podríem anomenar petites monografies comarcals, fruit, en gran part, de la seva activitat excursionista, i dedicades gairebé exclusivament al Vallès, com Lo Vallés (1881) i De Mollet á Bigas (1882), entre d'altres.

Son així mateix notables els discursos presidencials de Maspons publicats pel Centre Excursionista de Catalunya: La pagesia catalana (1893), L'excursionisme catalá (1894) i Carácter y estensió del programa excursionista (1895) .

Pel que fa a la producció estrictament literària, ja hem indicat que té una escassa importància, tan qualitativa com quantitativa, dins la seva obra. Va publicar un parell de poesies al Calendari Català (23), de molt baixa qualitat, així com traduccions i narracions pròpies a diverses revistes. D'aquestes traduccions, moltes d'elles de llegendes estrangeres, juntament amb vuit proses originals seves, en va fer un aplec, el 1885, sota el títol de Semprevivas. Les narracions originals d'aquest recull són pràcticament proses poètiques o idil.lis en prosa, plagades dels pitjors tòpics romàntics (amor bucòlic, fatalisme...) que les fan caure sovint en l'afectació o la truculència.

Un aspecte menys conegut de l'obra literària de Maspons són les biografies de poetes catalans contemporanis que publicà al Calendari Català dels anys 1875 a 1878, amb el títol genèric de Nostres poetas i que, segons explica ell mateix en començar la sèrie, constitueixen una mostra d'un treball més extens que estava preparant sobre el mateix tema, en llengua castellana (24).

Com a jurista, finalment, Maspons va publicar només dos treballs. Un és el ja esmentat discurs pronunciat quan va rebre el grau de doctor i que duia per títol: Principios sobre que está basada la sucesión ab intestato por derecho antiguo romano. Reforma que experimentó con el tiempo. Derecho de Justiniano (1864). L'altre el va escriure conjuntament amb Josep d'Argullol i Serra i tracta de les disposicions legals entorn de la caça, així com de la seva història i altres aspectes relacionats amb la matèria: La caza. Derechos y deberes del propietario y del cazador (1867).

Segons Maspons i Camarasa, deixà inèdits diferents treballs relatius a qüestions de la institució notarial (25).

Com ja hem deixat dit, Maspons col.laborà assiduament a diverses publicacions renaixentistes de l'època, principalment al Calendari Català (1867-1878), Lo Gay Saber (1868-69 i 1878-81) i La Renaixensa (1871-77 i, amb molta menys intensitat, entre 1882 i 1893). Posteriorment, les seves col.laboracions se centraren, sobretot, en les publicacions excursionistes: Anuari de l'Associació d'Excursions Catalana (1881-82), Butlletí de l'Associació d'Excursions Catalana (1883-1890) i Butlletí del Centre Excursionista de Catalunya (1891-1897), si bé no deixa del tot la col.laboració a revistes literàries, com La Renaixensa, ja esmentada, i La Ilustració Catalana (1883-1892) (26). Esporàdicament, col.laborà també amb altres revistes com La Veu de Catalunya, Revista Histórica, La Llumanera de Nova York, L'Avens, La Bandera Catalana...

El Calendari Català, dirigit pel cunyat de Maspons, Francesc Pelai Briz, acollí els seus primers escrits (deixant de banda el discurs de doctorat). Ultra les seves col.laboracions lite-

ràries, a les quals ja ens hem referit (un parell de poesies, una prosa i la sèrie Nostres poetes), hi publicà uns quants treballs de caràcter folklòric i històric.

La seva participació a Lo Gay Saber, dirigida també per Briz, fou molt més intensa. A la primera època (1868-69) hi publicà, gairebé exclusivament, articles històrics. A la segona època, a partir de 1878, es va fer càrrec de la secció de folklore i hi va publicar, fins el 1881, prop d'una vintena d'articles sobre aquest tema. A més a més, hi aportà també un bon nombre de traduccions, moltes d'elles de llegendes.

A La Renaixensa hi col.laborà amb articles diversos, històrics, literaris i, en menor mesura, folklòrics.

Semblantment es pot dir de la seva col.laboració a La Ilustració Catalana. Aquesta publicació li acull una interessant sèrie de quatre articles dedicats a les bruixes (1889), que ja havia publicat anteriorment a Lo Gay Saber.

Els seus escrits a les publicacions excursionistes, en canvi, són molt més homogenis. Es tracta, principalment, com ja hem indicat, de ressenyes d'excursions i petites monografies comarcals (sovint es fa difícil de destriar on comencen les unes i acaben les altres). Hi són publicats, també, alguns dels seus discursos, un parell d'articles de caràcter folklòric i una necrologia de Bosch de la Trinxeria.

Una bona part de l'obra de Maspons s'ocupa de la seva comarca nadiua, el Vallès. Per una banda, hi dedica escrits monogràfics, com Lo Vallès (1881), De Mollet á Bigas (1882) o Granollers (1889), en els quals barreja els elogis encesos del Vallès amb notícies de caràcter geogràfic, històric i folklòric. També una part de la seva obra folklòrica és dedicada al Vallès,

especialment Tradicions del Vallés (1876) i Costums del Vallés (1890). Cal comptar igualment entre els escrits vallesans de Maspons nombroses ressenyes d'excursions i algun treball històric com Un bandolero feudal. Huguet de Bigas (1901).

Segons sembla, tenia projectat escriure una història del Vallès que no va arribar a enllestir (27).

L'interès d'aquests treballs des del punt de vista científic o literari és molt discutible. Les descripcions idealitzades d'indrets i paisatges i les especulacions de caràcter històric i etnogràfic hi predominen per damunt de qualsevol altre criteri. El literat ofega el científic que mai no va ser Maspons. L'erudició és tot el més que hi podem trobar enmig de l'esbarzeram d'adjectius (28).

Tanmateix, aquesta afecció vers la comarca és important per entendre la particular fesomia del catalanisme de Maspons, així com el seu interès pel folklore i per l'excursionisme, Tot plegat és viscut per Maspons, no d'una manera abstracta o llibresca, sinó a través d'una contrada concreta que coneix bé i que idealitza:

> "I el Vallès a sota, a l'altra banda, amb ses nombroses valls, amb ses terres ben conreuades; amb sos boscos, florits sempre, amb ses riques masies; amb sos frescos rierals, amb ses hermoses vernedes; amb sos records històrics, amb ses tradicions venerades; amb ses típiques costums, amb ses honrades creències; amb ses industrioses viles, amb ses termals aigües; amb tot aquell preuat món d'hermosura i ditxa, que tant lo vivifica i engalana." (29)

Un botó de mostra, d'entre els molts que podríem retreure, de la visió paradisíaca de la comarca que té Maspons. No sembla, en absolut, excessiu el títol de "enamorat del Vallès" que li atorga Maspons i Camarasa (30).

En el seu moment veurem la influència d'aquest enamorament

del Vallès en l'origen i desenvolupament de la seva trajectòria com a folklorista.

2.2.- "Literat-excursionista prototípic".

Una altra activitat de Maspons estretament unida al seu comarcalisme és l'excursionisme. Activitat d'una gran Importància en la vida de l'autor i que tingué una decisiva influència en l'evolució dels seus treballs folklòrics.

Per tot això ens aturarem, breument, a considerar el paper de Maspons en l'excursionisme català del segle XIX.

Cal tenir en compte tres aspectes en l'activitat excursionista de Maspons: l'aspecte institucional, l'aspecte pròpiament excursionista i l'aspecte cultural.

En l'aspecte institucional, Maspons tingué un paper de primer rengle dins l'excursionisme català del seu temps. President de l'Associació d'Excursions Catalana entre 1883 i 1891 i del Centre Excursionista de Catalunya entre 1892 i 1896, estigué al capdavant del moviment excursionista, d'una manera pràcticament ininterrompuda, durant tretze anys. Anys, a més a més, decisius per a la consolidació de les societats excursionistes, consolidació que va culminar amb la reunificació de l'Associació Catalanista d'Excursions Científiques i l'Associació d'Excursions Catalana, que va donar lloc, el 1891, al Centre Excursionista de Catalunya.

Diversos autors coincideixen a remarcar l'important paper

que tingué Maspons en el procés de reunificació (31). Josep Iglésies arriba a apuntar que l'elecció de Maspons com a president de l'Associació d'Excursions Catalana fou feta probablement pensant ja en la reunificació (el procés fou llarg), ja que "el senyor Maspons i Labrós era soci de les dues entitats i unànimement considerat a totes dues" (32). Cal suposar, com abans suggeria, que el prestigi i el mateix carácter de Maspons el convertien en l'home ideal per a una comesa tan delicada i plena de susceptibilitats.

En qualsevol cas, el consens que gaudia Maspons entre els excursionistes sembla fora de tot dubte, com es desprèn del fet que el seu nom s'imposés com a president de la segona junta del Centre Excursionista de Catalunya, elegida tot just un any després de la reunificació (33).

Però Maspons no fou només una figura institucional de l'excursionisme català. Malgrat la seva condició de "literat-excursionista prototípic", com el bateja Iglésies (34), fou un excursionista actiu (35) que no s'acontentà amb realitzar nombroses excursions pel Vallès, el Maresme, l'Anoia i altres terres baixes del voltant de Barcelona, sinó que, primer en companyia d'Osona i, a partir de 1889, especialment de Bosch de la Trinxeria, amb qui l'uní una bona amistat, fou un pioner de les excursions pirinenques. Per a Josep Iglèsies, l'ascensió al Canigó, protagonitzada l'agost del 1889 per Maspons, Osona i Bosch de la Trinxeria representa "la definitiva incorporació de la gran muntanya als nostres itineraris excursionistes" (36).

En l'aspecte cultural, ja hem vist la notable presència dels escrits de Maspons a les diverses publicacions excursionistes a partir de 1881. Caldria esmentar també la seva participació en

el grup del Folklore Català, que es constituí el 1885 al si de l'Associació d'Excursions Catalana, i, especialment, en la Biblioteca Popular que aquest grup editava i dintre de la qual va publicar els seus Cuentos populars catalans (1885), així com els pròlegs a Lo llamp y'ls temporals (1884) i a Notes folklòriques de la Vall d'Ager (1899), i també un article dintre de la publicació col.lectiva del grup Miscelánea folk-lórica (1887).

Maspons compartia aquella convicció tan arrelada en l'excursionisme català, i particularment en el d'aquella època, que l'excursionisme -i les excursions- eren, abans que res, una activitat cultural, un mitjà per conèixer i recuperar el patrimoni nacional.

En els dircursos presidencials de 1894 i 1895 mostra una profunda comprensió de l'especificitat de l'excursionisme català en aquest sentit. El 1894 diu:

> "... l'excursionisme català, com s'ha pogut veure, (...) abraça l'estudi de tot quant baix tots los rams del saber humà ha viscut i viu encara en nostra terra; la investigació de Catalunya per a sa complerta regeneració (...)
>
> Per a les societats estrangeres, buscar l'esperit del país, així lo vell com lo nou, en totes ses manifestacions és l'última cosa, si encara entra per a res en son objecte; per a nosaltres és la primera." (37)

En el fons, les excursions constituïen una mena de ritus de culte a la pàtria, per mitjà dels quals hom entrava en comunió amb ella i n'obtenia les manifestacions del seu esperit, de la seva essència.

Per això, Maspons pensa que els esforços dels excursionistes han d'adreçar-se a "arrencar-ne de les entranyes de la terra aquell esperit propi, ingènit, característic de la mateixa, en què fundar, unint-lo amb los avenços del sigle, l'hermós pervindre d'esplendor i glòria a què n'és mereixedora" (38).

Aquest esperit de la terra que Maspons cerca aquí com a excursionista és el mateix que li veurem cercar com a folklorista en la tradició popular.

Maspons fou, en conclusió, un excursionista conscient del paper transcendent que li tocava fer a l'excursionisme català i combregà plenament amb els objectius, continuistes i renovadors alhora respecte al moviment de la Renaixença, que aquest s'havia fixat.

Maspons i Camarasa l'anomena "l'apòstol de l'excursionisme" (39), Artur Osona el qualifica de "patriarca de l'excursionisme català" (40). Els títols semblen exagerats (tot i que cal no oblidar que aquella era -encara- una època d'apòstols i patriarques), però, d'altra banda, no deixen de reflectir la significació que tingué Maspons per al primer excursionisme català.

Josep Iglésies diu, referint-se als primers anys d'aquest segle:

> "Ara, l'excursionisme renaixent té els seus propis herois, puix la dalla de la mort inicia les seves víctimes entre els practicants immediats de l'activitat. Hom realitza vetllades necrològiques dedicades a mossèn Jacint Verdaguer, Francesc Maspons i Labrós, mossèn Norbert Font i Sagué, Juli Soler i Santaló, quan l'emoció produïda per llur traspàs és encara recent i en el curs de la vetllada es posa llur retrat a la galeria d'excursionistes il.lustres." (41)

Amb la col.locació del seu retrat a la galeria d'excursionistes il.lustres, i la corresponent vetllada necrològica, llavors de les festes jubilars per commemorar el vint-i-cinquè aniversari de la primera societat excursionista catalana, el 1902, Maspons esdevingué un ancestre de l'excursionisme català.

2.3.- "La idea generadora dels Jocs Florals".

Maspons, com Briz, pertanyia a aquella generació que visqué en la seva joventut la restauració dels Jocs Florals, continuadora conscient dels ideals de la Renaixença i partícip de les seves constants ideològiques.

En l'aspecte lingüístic no mantingué un monolingüisme tan radical com Briz (42). L'únic combat explícit per la llengua que li conec el sostingué en el discurs presidencial dels Jocs Florals de 1897 (43).

En aquest discurs, la llengua és identificada amb la força del país, és "l'espill d'una raça" (44). Una llengua, la catalana, que, perduda com a llengua de cultura, ha calgut cercar "sota la porxada de la iglésia, en lo espadat cingle, en l'hermosa vall" (45), però que ara cal conrear i ennoblir. Per la restauració de la llengua vindrà la regeneració de la grandesa de la pàtria.

En l'aspecte polític, Maspons creia en un sol moviment catalanista. "Tots som fills de la idea generadora dels Jocs Florals", deia (46).

Dins d'aquest moviment, només distingia dues vessants, la política i la cultural. Ambdues legítimes i necessàries, ambdues tendents a una mateixa i genèrica finalitat, l'enaltiment de Catalunya. Una, la política, més combativa, l'altra, la cultural, més pausada, però no per això menys ferma en els seus objectius i sí més capaç, en canvi, d'arrossegar, per la seva propia naturalesa reflexiva, tot un estol d'amants de la pàtria que s'allunyarien del radicalisme de la primera. Maspons saluda el catalanisme polític, però s'arrenglera decididament amb el cultural (47).

Per a Maspons, tot aquest moviment catalanista participa d'una mateixa idea de Catalunya, que és la idea de la Renaixença. Una Catalunya que es gira enrera a la recerca de les seves arrels. Una Catalunya que reneix per la llengua. Una Catalunya emmirallada en les glòries medievals (que l'excursionisme ja no plora, restaura). Una Catalunya que troba la seva manera ingènita de ser en l'esperit de la terra conservat al món rural.

Però també la idea d'una Catalunya que utiliza tots els elements del progrés per reivindicar els seus drets i que troba l'expressió política de la seva reivindicació en el regionalisme "forma que, a despit de sos enemics, un dia ha de prevaldre i constituir lo nou estat modern que en l'evolució contínua del temps ha de substituir al, ja vell i gastat, que avui domina" (48).

Quan Maspons, cap al final de la seva vida, presideix els Jocs Florals, és com un retorn a les arrels del seu catalanisme, el de la Renaixença, a les característiques ideològiques del qual havia estat sempre fidel. En el darrer paràgraf del seu discurs, en un text d'estil profètic, descriu succintament la seva Catalunya ideal. Es la Catalunya de l'avior, de l'antiga grandesa, imposant, mitjançant la recuperació del passat, la seva hegemonia:

> "Nostra raça s'imposarà i no se'ns voldran imposar per la força llegislacions exòtiques que sols serveixen per a pertorbar la terra, i reflorirà a l'agrado de tothom nostra antiga prepotença i riquesa, i serà Catalunya, com antigament, espill i exemple de benestar i harmonia, d'ennobliment, d'esperit, d'institucions venerades, de sàvies lleis, de preuades usances, de temperament progressiu i generós, i tornarà nostra pàtria a ocupar aquell lloc que un dia tingué, i que per mèrits propis, avui i sempre, té dret a ocupar-lo." (49)

Per contribuir a la construcció d'aquesta Catalunya ideal, Mas-

pons s'estimà més el terreny de la cultura que el de la política. No per això la seva obra deixa de tenir una dimensió política. El mateix apoliticisme integrador que professava és l'expressió del seu conservadorisme, que trobà el camp adobat en la idealització del món rural i la tradició popular. Com diu molt bé Maspons i Camarasa:

> "No, no cal pas dubtar del catalanisme d'en Maspons, que era ben sentit i ben fondo; però era un catalanisme, fill del seu temperament, conservador, assossegat.
> Aquella Catalunya 'mel dels llavis i ubriaguesa de l'ànima' no era per en Maspons la Catalunya que es redreça vigorosament i valenta lluitant en el terreny de la política; la Catalunya més atraienta per en Maspons era, sens dubte, la de les hermoses llegendes, la dels records gloriosos, la de costums cristianes i patriarcals, apacible, pagesívola; la Catalunya de la poesia, dels follets i de les dones d'aigua; una Catalunya embaumada amb flaire de romanins i farigoles; festejada pels refilets dels aucells i les cantades de la gent camperola." (50)

Es aquesta visió de Catalunya la que Maspons tractà de confirmar amb la seva tasca com a folklorista.

2.4.- Maspons, folklorista.

Francesc de Sales Maspons i Labrós fou, per damunt de tot, un folklorista.

Mentre que per a Milà, per a Aguiló o per a Briz la tradició popular era un aspecte més de llurs interessos intel.lectuals o patriòtics, per a Maspons constituí, amb molt, l'objecte preferent de la seva trajectòria i s'hi aplicà com un veritable estudiós.

Entenent el terme en sentit estricte, fins i tot podem consi-

derar, en certa manera, Maspons com el primer folklorista català, el primer que s'inscrivi obertament dins el col.lectiu disciplinari del folklore europeu i actuà tothora -malgrat el seu obligat amateurisme- com un veritable professional de la matèria.

Eduard Eidforss el compara amb alguns dels principals folkloristes europeus, com Asbjoernsen i Pitré (51). Ramona Violant el qualifica amb justícia de "capdavanter dels estudis folklòrics durant l'últim terç del segle passat" (52). Tubino, referint-se a la trajectòria folklòrica de Maspons, considera "que se ha conquistado envidiable reputación en una especialidad, que nadie en España ha llevado tan adelante, en el doble concepto científico-literario" (53). L'apreciació, tenint en compte la data en què escriu Tubino (1880), és correcta.

Fixem-nos en el següent paràgraf, que li dedica Ramona Violant a la seva petita història dels estudis etnològics (54) a Catalunya:

> "En estudiar Maspons cal reconèixer el valor de la seva tasca com a folklorista, si tenim en compte l'estat incipient de la disciplina folklòrica arreu i sobretot a les terres catalanes. Possiblement el seu contacte epistolar amb els folkloristes italians i francesos de l'època i el seu coneixement de la bibliografia folklòrica europea (...) el mantingueren dins el camí encertat perquè la seva obra fos encara avui dia profitosa per a qui s'interessa pels estudis de la nostra rondallística popular."(55)

Deixant de banda la darrera afirmació -que caldria matisar-, Ramona Violant fa dues remarques imprescindibles per entendre l'abast de l'obra folklòrica de Maspons. En primer lloc, l'endarreriment del folklore a Catalunya -i arreu de l'estat-, del qual tantes vegades es dolgué Maspons, i que féu que, quan es proposà d'emprendre seriosament l'estudi del rondallari, es trobés pràc-

ticament sol. En segon lloc, la importància que tingué en el desenvolupament de la trajectòria de Maspons com a folklorista el coneixement de la bibliografia forana i el contacte amb els folkloristes europeus.

Les primeres sèries de Lo Rondallayre li obriren -per dir-ho gràficament- les portes del gremi. La seva obra fou llegida i comentada pels primers folkloristes europeus de l'època, n'aparegueren ressenyes a un bon nombre de revistes especialitzades, o simplement sensibles al tema, d'arreu d'Europa.

A partir d'aquí començà un intercanvi epistolar i d'obres amb els seus col.legues estrangers, amb algun dels quals, com els italians Pitré i di Martino, l'uní una bona amistat (56).

Quan el 1885 publicà els Cuentos populars catalans, Maspons ja era considerat un folklorista de primer rengle, com ho mostra la repercussió internacional de l'obra (57) i, encara més, el fet de ser nomenat, quatre anys després, membre honorífic del Congrés de Tradicions Populars de Paris. Fou també membre de l'International Folk-lore Congress de Londres.

Aquests contactes internacionals infongueren en Maspons, per a bé i per a mal, una preocupació teòrica i metodològica, que es reflecteix en l'evolució dels seus escrits. Com diu Amades, "Maspons va passar del pla de senzill recercador i recollidor al d'investigador i analitzador del tema" (58).

No es tracta pròpiament de dues etapes en la trajectòria de Maspons, com sembla pretendre insinuar Amades (59), sinó d'una evolució del recull cap al comparativisme que comença a deixar-se notar a partir de la tercera sèrie de Lo Rondallayre (1874)

Però no és hora encara d'ocupar-nos dels pressupòsits teòrics i metodològics de Maspons. Anem, de moment, a centrar-nos en les

motivacions que el dugueren a interessar-se per la tradició popular.

De bell antuvi, aquest interès té una arrel genèricament catalanista. A la primera frase del pròleg de la primera sèrie de Lo Rondallayre, diu:

> "Lo gran amor que porto a les coses de ma terra, m'ha mogut a publicar aqueix llibre de rondallas(...)" (60)

I a la segona, en fer-se ressò de l'èxit assolit per la primera, insisteix:

> "La bona acollida que ha obtingut ma primera sèrie de rondalles, fa que em decideixi a donar a llum la segona, de lo qual ne so ben content, no tant per mi, com per la glòria que s'esdevé a ma sempre amada terra."(61)

Es tracta de demostrar que Catalunya té de tot i de no deixar perdre un dels seus tresors, particularment amenaçat per l'evolució dels temps:

> "Narracions tan senzilles són un tresor pel poble que les guarda, i de condoldre fora, que de tan boniques com ne té Catalunya, s'anessin perdent, fins a no quedar-ne rastre." (62)

Però ens podem preguntar per què trià Maspons aquest camí -precisament-, d'entre els molts que podia optar, per a l'enaltiment de Catalunya.

No era estrany l'interès dels juristes per aspectes consuetudinaris, però s'ocupaven d'aspectes més "seriosos" i no de les "rondalles de la vora del foc". Com diu Maspons i Camarasa, "veure que tot un senyor notari i persona de tanta suposició s'entretenia en publicar llibres de jocs de la mainada o de cuentos i preocupacions de vella" havia de resultar xocant tant per a la gent de la ciutat com per a la dels pobles (63). Si a ciutat, un públic cada vegada més ampli, ja anava entenent com a

cosa digna i seriosa -i també patriòtica- l'interès dels intel.lectuals renaixentistes per la tradició popular (i d'aquí l'èxit dels reculls), als pobles, fins a l'expansió de l'excursionisme la gent no es va començar a acostumar a aquesta i d'altres noves dèries dels senyors de Barcelona.

Semblaria més propi de la figura de Maspons haver-se ocupat de l'antiga legislació catalana o de la història, per esmentar dos camps igualment patriòtics i tinguts per més respectables. I cal dir que d' entrada això és el que, en certa manera, féu.

Maspons serví la seva idea de regeneració de Catalunya mitjançant la recuperació de les seves riqueses, en diversos camps. El tradicional, inicialment, n'era un més, al costat de l'històric i el literari.

Fou, amb tota seguretat, l'èxit , interior i exterior, dels seus treballs en aquest camp que l'impulsà a dedicar-s'hi amb preferència a qualsevol altre.

L'èxit interior no el podia sorprendre. Hi havia el precedent de Briz i les seves Cansons de la terra. Es clar que era una mica diferent, la poesia popular, encara que popular, es podia presentar com a poesia. Les rondalles, en canvi, ¿quin valor estètic o històric podien tenir? Però ja cuità Maspons, al pròleg de la primera sèrie de Lo Rondallayre, a remarcar-ne el caràcter moral i, sobretot, com reflectien l'ànima catalana.

El cas és que l'exit fou complet, com succeïa, poc més o menys, amb tots els reculls de literatura popular.

El ressò entre els folkloristes europeus dels primers reculls de Maspons -al qual ja ens hem referit- li confirmava, d'altra banda, la rellevància de la seva tasca, i, a més a més, li permetia, en la mesura que ell mateix es capbussava en el folklore

internacional i n'adquiria les maneres, donar un aire científic als seus treballs mitjançant el comparativisme, que per força els havia de dignificar als ulls del públic, i fins dels intel.lectuals, de l'època.

Briz fou, com en tantes altres coses, un personatge decisiu en la dedicació de Maspons al folklore. El mateix Maspons ho reconeix explícitament en dues ocasions: a la dedicatòria de la tercera sèrie de Lo Rondallayre, el 1874, i al pròleg dels Cuentos populars catalans del 1885. Aquest darrer text ja no es pot considerar de cap manera un pur formalisme d'agraïment. Repeteix el reconeixement del seu deute envers Briz, perquè no en pugui quedar cap dubte. Diu:

> "Dec confessar, com ho vaig dir allí, que m'encoratjà i em donà el verdader impuls per a dedicar-me a eixos estudis populars avui tan estimats, i sobretot, tan en boga a l'estranger, lo entusiasta escriptor català i Mestre en gai saber, D. Francesc Pelai Briz. Aixís se sabrà que a lo molt i molt que ha fet per a la literatura catalana, de la que n'ha sigut verdader e infatigable adalit, se li deu també que hagen sigut recollits i hagen vist la llum pública los cuentos populars catalans." (64)

Maspons i Anglasellarriba a sostenir -ignoro si la informació procedia directament del seu pare- que els Maspons planificaren una recerca coordinada en el camp de la tradició popular:

> "Desitjosos que l'esperit pairal tingués bons fonaments, tots tres es repartiren el treball de recollirne les flors de més humil aparença, les que el poble troba en el relleix d'un cingle, vora la correntia d'un amagat torrent, o pels camins del bosc. Posats a la tasca, Frances Pelai Briz recollí el cançoner, Maria de Bell-lloch les llegendes, i el meu pare les rondalles, les tradicions, i els jocs d'infants." (65)

Una certa coordinació sí que degué existir, almenys entre Briz i Maspons. El primer recollí cançons i endevinalles i el segon rondalles, jocs, tradicions i costums. Però, en tot cas, no va ser del tot efectiva, perquè els escrits vallesans de Maspons i

de la seva germana, Maria de Bell-lloch, s'encavallen constantment, Maspons fa un recull de tradicions, Tradicions del Vallés (1876) que després són involucradres per Maria de Bell-lloch en un aplec més ampli, Costums y tradicions del Vallés (1882). En aquest mateix treball, Maria de Bell-lloch publica el primer costumari vallesà que, al cap de vuit anys, és pràcticament calcat pel seu germà a Costums del Vallés (1890) (66).

Al marge dels factors exògens examinats fins ara, hi havia circumstàncies biogràfiques que afavorien l'interès de Maspons per la tradició popular.

Com ja hem vist, Maspons fou, al mateix temps, notari barceloní, propietari rural i literat excursionista.

La seva condició de propietari rural li permetia tenir una visió idealitzada del camp, reforçada pel fet que només hi anava a estiuejar. Es una externitat relativa: Coneixia el camp, però des de la posició d'un propietari absentista.

D'altra banda, donada la seva condició de jurista, és normal que aquesta idealització del camp la centrés -com veurem- en el familisme pairal, l'esperit del qual feia per manera de trobar per tot arreu de la tradició.

Tot això podia no haver tingut cap transcendència en el cas d'un altre propietari absentista, però no en el de Maspons que, donades les seves inquietuds intel.lectuals i catalanistes, vivia immers en els ambients renaixentistes de l'època, a Barcelona.

No cal dir com els lligams familiars amb Briz i la seva posterior vinculació amb l'excursionisme vingueren a enfortir les seves primeres inclinacions.

Ara bé, ¿per què Maspons -notari i propietari rural alho-

ra- en lloc d'interesar-se per la tradició popular no es va interessar pel dret consuetudinari? Més que més, quan sabem que coneixia i valorava aquesta mena de treballs, com mostra al pròleg de Notes folk-lòriques de la Vall d'Ager, de Joan de Porcioles (1899), on fa elogis encesos de l'obra de Joaquín Costa i Victorí Santamaria (67).

Es una qüestió difícil de contestar. Es probable que, quan es començaren a desenvolupar aquests estudis (68), Maspons ja estigués massa embrancat en el camp del folklore i de l'excursionisme com per dedicar-s'hi. Cal pensar que, quan es va començar a publicar la Revista Jurídica de Catalunya -marc principal d'aquests treballs-, el 1895, Maspons ja havia deixat pràcticament de publicar. Tampoc és probable que tingués, en el seu entorn immediat, estímuls per esdevenir un pioner en aquest sentit (69).

Però, en tot cas, no deixa de ser una incògnita que només podem resoldre mitjançant les suposicions. Tot el que sabem del cert és que els sentiments pairalistes de Maspons es van canalitzar a través del folklore.

2.5.- Lo Rondallayre.

L'obra cabdal de Maspons en el camp del folklore són els seus reculls rondallístics, formats per les tres sèries de Lo Rondallayre (1871-74) i Cuentos populars catalans (1885).

Maspons fou el pioner en la recopilació i estudi del rondalla-

ri català, si descontem, és clar, les rondalles recollides per Milà, com a apèndix a les seves Observaciones sobre la poesía popular (1853).

Entre l'apèndix de Milà i el rondallari de Maspons, apareguéren altres reculls com Lo llibre de l'infantesa de Terenci Thos i Codina (1866) o Cuentos de la bora del foch de Serafí Pitarra (1867), que, malgrat llurs títols, no ens han de menar a engany. Es tracta de recreacions literàries de temes populars (el primer) o simplement de rondalles originals a imitació de les populars (el segon), que no podem confondre amb els intents, més o menys afortunats i rigorosos, de recollir les rondalles tradicionals, bo i respectant-ne el fons i la forma.

El mateix Maspons s'apressa a distingir el seu recull d'aquesta mena de recreacions, de les quals diu que "són gairabé (...) noves rondalles" i que "tot ho tenen menos lo ésser populars" (70).

Ja veurem, amb tot, que ell mateix no s'està de retocar poc o molt els materials que recull i els maldecaps que això li porta més endavant.

La primera sèrie de Lo Rondallayre aparegué, com ja hem dit, el 1871. Estava formada per vint-i-sis rondalles sense cap mena de notes, precedides d'un breu pròleg. En aquest pròleg apunta ja, d'una manera embrionària i vacil.lant, alguns dels seus punts de vista, com la idea romàntica del caràcter universal de la tradició i l'esperit particular que li imprimeix cada poble. També assaja una primera caracterització del poble català en base a les rondalles i comença a deixar entreveure una certa erudició, molt minsa encara en comparació amb aquella de la qual farà gala més endavant.

L'èxit de la primera sèrie precipità, com hem vist, l'aparició de la segona, tot just un any després, el 1872. Aquesta segona sèrie conté vint-i-set rondalles, també sense notes, i un pròleg una mica més llarg que el de l'anterior, on es toquen pràcticament els mateixos temes i se sostenen les mateixes tesis, però d'una manera més decidida. Com a novetat, hi trobem una especulació sobre les influències culturals que han afaiçonat la tradició catalana.

La tercera sèrie, apareguda el 1874 (71), comprèn també vint-i-set rondalles. Es encapçalada per la dedicatòria a Briz, de la qual ja hem parlat, seguida d'un pròleg d'extensió similar al de l'anterior. Aquest pròleg és completament diferent dels de les sèries anteriors. Comença amb una descripció de les vetllades, d'on ve el nom de rondalles de la vora del foc, i dedica la resta del text a fer comparacions de les rondalles contingudes en el volum amb rondalles d'altres països bo i afegint-hi també algunes comparacions referents a les rondalles de les dues primeres sèries. La influència estrangera ja es deixa notar. L'erudició que exhibeix Maspons és força notable i es mostra més preocupat per les convencions del gènere (el comparativisme) que no pas per la causa patriòtica o les especulacions difusionistes (72).

El darrer recull rondallístic de Maspons, Cuentos populars catalans, aparegué onze anys més tard, el 1885, tot i que sembla que el tenia preparat feia temps (73). Encara que dugui un títol diferent, de fet és la quarta sèrie de Lo Rondallayre. Ell mateix estableix la continuïtat entre uns i altre treballs (74).

Aquesta sèrie conté vint rondalles, amb les quals arrodoneix el nombre de cent per al conjunt del seu rondallari, acompanya-

des d'un petit pròleg i de tretze pàgines de notes comparatives.

En aquests anys havien passat força coses. Maspons s'havia guanyat una estimable reputació com a folklorista i havia tingut ocasió de mostrar la seva erudició a tort i dret. El folklore català s'havia institucionalitzat, amb la creació del grup del Folklore Català, el 1885, al si de l'Associació d'Excursions Catalana, el segon volum de la Biblioteca Popular del qual és precisament aquest recull de Maspons. Havien aparegut autors de caràcter innovador, com Cels Gomis, el primer llibre del qual prologà el mateix Maspons.

Tanmateix, la quarta sèrie de Lo Rondallayre s'assembla, com si fossin gotes d'aigua, a les altres tres. Només les notes comparatives al final del llibre, que ja hem vist que tampoc no són una novetat absoluta en els reculls rondallístics de Maspons (75) li donen una certa fesomia particular. El pròleg, escrit més com a president de l'Associació d'Excursions Catalana que com a autor del llibre, no fa cap mena d'aportació al pensament de Maspons sobre la rondallística.

Tot just, en unes línies a l'inici de les notes comparatives, Maspons acusa el canvi en el nivell d'exigència del seu treball, en passar de simple recopilador de la tradició popular amb motivaciones patriòtiques a folklorista de debò. I deixa notar les tribulacions que li produeixen aquestes noves exigències.

Si hem de fer cas a Maspons, Cuentos populars catalans no deixa de ser un treball vell, publicat anys després de la seva primitiva elaboració. Però no deixa de ser, també, una prova d'una conclusió que més endavant reforçarem: L'evolució de Maspons fou una evolució principalment quantitativa. A més anys d'ofici, més erudició, a més erudició, més comparacions. I prou.

Tot i que deia que tenia més rondalles aplegades per continuar la col.lecció (76) i que sembla que pensava ampliar les notes comparatives de les primeres sèries (77), Maspons no va publicar cap més recull rondallístic.

La resta de treballs folklòrics de més entitat, els dedicà, respectivament, als jocs infantils, les tradicions del Vallès i el costumari d'aquesta mateixa comarca. Al marge d'un parell de pròlegs i una munió d'articles, alguns d'ells força interessants, dels quals també ens ocuparem.

2.6.- Altres publicacions.

Jochs de la Infancia (1874) representa la primera incursió del folklore català en el terreny dels jocs (78).

Es tracta d'una obra sui generis. En el fons, és un recull de jocs infantils, vagament ordenats per edats, fet, principalment, a partir dels jocs dels seus propis fills, als quals dedica l'obra.

Però no és un recull a la manera dels folkloristes (descripció del joc, indrets on s'ha recollit, notes comparatives), sinó que segueix un fil literari, representat per un suposat parlament als seus fills, als quals va retraient els jocs, enmig d'una contínua evocació de la infantesa. El recull s'acaba amb una exhortació als infants a guardar els manaments de la llei de Déu i les virtuts cristianes.

Una obra, en resum, desconcertant, on el literat i el folklo-

rista es barregen en un camp, en principi tan poc adient, com el dels jocs. La inclinació literària encara predomina en aquesta obra per damunt del rigor folklòric. Amades fa una observació interessant en aquest sentit:

> "Es interessant d'observar que el recull de jocs d'infants fet per Maspons només conté documents fets al so de cantarelles i de cançonetes, o sia dels que tenen un contingut més o menys literari; els altres jocs no li van interessar o li van passar desapercebuts." (79)

Després d'aquesta obra, Maspons no va tornar a reincidir en aquest camp.

El 1876, Maspons va publicar el seu primer estudi dedicat a la tradició popular vallesana, Tradicions del Vallés.

El treball és format per sis tradicions, és a dir, sis llegendes, relacionades amb diversos indrets del Vallès, narrades de manera molt literària. Sorprèn aquest abús formal després de les continuades protestes de fidelitat a la veu del poble que havia fet Maspons en els seus anteriors reculls.

Tradicions del Vallés és també la primera obra del folklore català dedicada al llegendari i la primera aproximació erudita al tema dels éssers fantàstics (Cf. les notes comparatives de "La dona d'aigua", "La llegenda del drach" i "Les encantades de Vallderrós").

Acompanya les sis llegendes un notable aparat erudito-comparatiu de quaranta-una pàgines, que constitueix la part més interessant de l'obra. En aquestes pàgines, Maspons confronta les llegendes amb altres llegendes de dintre i de fora de Catalunya, dóna noves versions i es lliura, novament, a les especulacions difusionistes. Incorpora també altres llegendes sobre les encantades a les comarques gironines, que li havien estat trameses per Joan B. Ferrer i Pere Alsius, expressament per a aquesta obra.

El text que serveix de pròleg al llibre, dedicat a la seva dona, és una evocació de Bigues i de l'origen del seu interès per la tradició popular que vincula a aquell "món de records i poesia, de vaguetat i hermosura" (80), que visqué durant els seus sojorns vallesans. La visió idil.lica del Vallès és el leit-motiv amb el qual comencen totes les tradicions.

El bon nombre d'informacions interessants contingudes a les notes fan doldre que els excessos literaris i les especulacions nebuloses frustressin l'obra o, en tot cas, que Maspons no assagés més endavant altres aproximacions més rigoroses al llegendari (81).

En 1878, Maspons va ser encarregat per Briz de publicar una secció de folklore a Lo Gay Saber (82). Era la primera secció que s'obria sobre aquest tema en una revista catalana (83).

Entre 1878 i 1881, Maspons va publicar en aquesta secció una vintena d'articles, descomptant les simples transcripcions de rondalles i les traduccions de llegendes estrangeres.

La majoria d'aquests articles són de caràcter bibliogràfic. Comentaris de reculls estrangers sobre diversos aspectes de la tradició popular, als quals afegeix noves confrontacions amb materials procedents de Catalunya. Una pràctica corrent entre els folkloristes europeus de l'època.

Entre d'altres, destaquen:

Creencias populars catalanas (1878), en el qual compara tot un seguit de tradicions i creences recollides a la revista francesa Mélusine amb tradicions i creences catalanes i mostra la seva preocupació per l'origen de les tradicions, que intenta resoldre per via difusionista.

Endevinallas populars francesas (1878). Comentari d'un re-

cull d'endevinalles d'Eugène Rolland, que confronta amb les aplegades per Briz al cinquè volum de les Cansons de la terra. En aquest article, hi ha una llarga introducció sobre la importància de l'estudi de la tradició popular i els diversos enfocaments teòrics.

Deixau lo dol (1878). Incorpora diverses descripcions, d'ell, de Briz i d'Argullol, -a quina més literària- de les caramelles catalanes, que després compara amb les mallorquines. Es una de les primeres incursions de Maspons en el camp del costumari.

Literatura popular de Modica (1878). Comentari de dos llibres italians sobre literatura popular i el carnestoltes, respectivament, amb breus comparances. En aquest treball, com ja havia fet a Endevinallas populars francesas, es dol de l'endarreriment dels estudis folklòrics a Espanya.

Tradició popular. Lo molí de Sau (1878), que havia de formar part del llegendari que anava recopilant. Recull d'una tradició, confrontada amb altres dues llegendes estrangeres, sobre morts que retornen a la terra. Hi fa un llarg comentari sobre la presència dels morts a les rondalles populars.

Cuentos populars dels zulús (1879), publicat en dos capítols. Intenta donar una idea de la tradició oral zulú a partir d'un recull d'Henry Callaway. La similitud dels mites zulús amb els europeus i els hindús el porta a especular sobre la unitat d'origen de la tradició.

La festa dels morts (1879). Una altra incursió en el costumari. Es un treball comparatiu sobre el novenari d'ànimes a Catalunya i a Bretanya.

L'home molsa (1879). Una llegenda dels Països Baixos que confronta amb altres versions de Catalunya i Andalusia.

Los vehins (1880). Article també de caràcter costumari sobre l'ajuda mútua entre veïns al Vallès, principalment en cas de malaltia i defunció. També tracta de les assemblees de veïns sota els arbres per decidir afers comuns.

Las bruixas (1880), en quatre capítols. Es un treball força extens i interessant sobre la bruixeria. Comença comentant un llibre de Z. Consiglieri Pedroso sobre la bruixeria a Portugal, per passar, a continuació, a ocupar-se de les bruixes i altres éssers fantàstics a Catalunya, a partir d'informacions de primera mà, així com d'altres procedents de llibres i de notícies que li faciliten els amics. També dóna alguna notícia sobre éssers fantàstics al País Basc i a Mallorca.

Literatura popular italiana (1881). Sobre dos llibres de Francesco Sabattini. Pràcticament en resumeix el contingut.

Un cant popular hebreu (1881). Interpretació d'un cant popular jueu, tret d'un llibre del folklorista italià Cesare Foà, que li permet de fer una reflexió sobre les injustícies comeses amb aquest poble.

El 1879, publica, dins aquesta mateixa secció (84) Lo códich de las costums de Tortosa, que, de fet, no és un treball folklòric, sinó, més aviat, de caràcter jurídic. Es un elogiós comentari de la recopilació del codi de Tortosa, duta a terme per Benvingut Olives.

En aquest article, podem veure l'interès de Maspons per la legislació catalana, que el porta a reclamar enèrgicament un renaixement jurídic, paral.lel al renaixement literari. Ja hem vist que ell mateix en ben poca cosa hi va contribuir (85).

Després de 1881, les publicacions folklòriques de Maspons minven extraordinàriament. Sembla com si la seva dedicació a

l'excursionisme i els seus nombrosos escrits en aquest camp li absorbissin la major part del seu temps. Recordem que, precisament el 1881, publica el seu primer escrit excursionista, Lo Vallés, a l'Anuari de l'Associació d'Excursions Catalana (86).

L'única obra d'una certa entitat que publica en aquesta època és Costums del Vallés (1890), que és un treball en certa manera atípic dins la producció de Maspons.

Cuentos populars catalans (1885) ja hem vist que, malgrat la data de publicació, era un recull anterior. Ignoro quan van ser redactades les notes que l'acompanyen.

A part d'aquesta obra, fa alguna altra publicació a la Biblioteca Popular del Folklore Català, concretament dos pròlegs i un article a la Miscelánea Folk-lórica (1887), però, totes aquestes publicacions fetes en el marc del Folklore Català, semblen més aviat forçades per les circumstàncies que filles del seu propi interès. La mateixa publicació de la quarta sèrie de Lo Rondallayre, que tenia arraconada feia temps, a la Biblioteca Popular, sembla l'acompliment d'un compromís ineludible per a qui, com ell, a més de ser president de l'associació en el marc de la qual apareixia, havia denunciat tantes vegades l'endarreriment dels estudis folklòrics a Catalunya, que ara semblava que volia emprendre seriosament el Folklore Català.

Els articles i opuscles sobre folklore que publica durant aquest temps també són ben poca cosa. La major part de les seves col.laboracions a revistes se centren en les publicacions excursionistes.

Examinem, succintament, aquests escrits, començant pels de la Biblioteca Popular del Folklore Català.

El 1885 es constitueix el grup, però, l'any anterior ja havia aparegut el primer volum de la col.lecció, Lo llamp y'ls temporals, de Cels Gomis, prologat per Maspons. El pròleg semblà obligat, essent Maspons com era el president de l'associació i el folklorista de més prestigi en aquells moments.

En el pròleg, s'ocupa, òbviament, del text de Cels Gomis, cosa que aprofita per dir la seva sobre les creences primitives entorn del llamp i les tempestes i llur origen i evolució. La part més interessant d'aquest pròleg són les primeres pàgines, que dedica a remarcar la importància que han agafat els estudis folklòrics a tota Europa i a repassar el que fins aleshores s'havia fet en aquell camp a Catalunya, en el que podríem considerar una primera i brevíssima història del folklore a Catalunya (87). Destaca la influència de Machado i el Folklore Andaluz en la formació del grup del Folklore Català i legitima la iniciativa de l'Associació d'Excursions Catalana en aquest sentit.

Es tracta d'un escrit, doncs, més important per a la història del folklore català al segle XIX, que no pas per l'interès intrínsec del seu contingut.

El 1887, el Folklore Català va fer la seva primera -i única- publicació col.lectiva, la Miscelánea folk-lórica, de la qual ja hem parlat àmpliament en un altre lloc. Maspons també hi va aportar la seva contribució, que, en qualsevol cas, difícilment podia negar.

Es tracta d'un article, titulat Ball de gitanes en lo Vallés, de caràcter folklòric, però que, formalment, és la crònica d'una excursió feta per Maspons i altres membres de l'associació a Mollet, per tal d'assistir al ball de gitanes.

L'article en si no té massa interès. Hi fa una detallada descripció de la festa, després de la qual s'ocupa de la seva evolució recent i de les variants que presenta arreu del Vallès. Acaba amb unes especulacions entorn de l'origen del ball.

El darrer escrit de Maspons a la Biblioteca Popular del Folklore Català es va produir força temps després, cap al final de la seva vida, i quan Maspons ja feia anys que no publicava pràcticament res sobre el tema. Em refereixo al pròleg a les Notes folk-lòriques de la Vall d'Ager de Joan de Porcioles (1899).

Suposo que la circumstància que el devia decidir a escriure aquest pròleg fou la coincidència amb l'autor del llibre en la doble condició de notari i folklorista (88).

El que més destaca d'aquest pròleg, que es dedica a comentar i elogiar, part per part, l'obra de Porcioles, és el coneixement i l'interès que mostra pels estudis de dret consuetudinari, als quals ja hem al.ludit.

Juntament amb els Cuentos populars catalans (1885), que ja hem comentat en el seu moment, aquestes són totes les publicacions de Maspons dins el marc del Folklore Català.

L'última obra folklòrica, d'una certa magnitud, de Maspons que ens resta per comentar és Costums del Vallès (1890), treball que li fou premiat en el Certamen Literari de l'Ateneu Terrassenc.

El treball en qüestió és un simple recull de costums, més o menys succintament descrits, i ordenats vagament a partir de les diferents etapes de la vida.

La descripció dels costums és molt literària. A vegades hi

afegeix alguna especulació sobre l'origen de tal o tal costum i, eventualment, fa alguna confrontació -poques- amb treballs d'altres autors.

Abans hem dit que aquest era un treball atípic en la producció folklòrica de l'autor. Això és així en dos sentits. Primer, perquè Maspons es dedicà molt rarament al tema del costumari. Segon, perquè s'hi troba a mancar l'extraordinària erudició que, a partir de 1874, estem acostumats a veure en els seus treballs. Potser aquesta segona característica s'explica en part per la primera.

També hem dit que el treball és un calc del que va publicar sobre el mateix tema Maria de Bell-lloch, el 1882. Ès clar que la similitud es pot deure al fet d'haver begut tots dos de les mateixes fonts, però la veritat és que, posats els dos treballs de costat, la similitud és tan gran que difícilment es pot deixar de considerar el segon, en bona part, un plagi del primer. I encara, a favor del de Maria de Bell-lloch, cal dir que els costums hi són descrits amb un tractament molt menys literari que en el de Maspons.

Ès difícil d'endevinar perquè, en data tan tardana, Maspons es llançà, d'una manera tan precària, a un camp que no havia conreat fins aleshores, i exposant-se a més a ser tingut per plagiari de la seva germana (89).

Vist el gruix de treballs de Maspons sobre folklore, ens resta només per comentar les seves col.laboracions a revistes, alguns opuscles i algun altre treball menor sobre aquest tema. Deixem de banda, naturalment, la secció de folklore de Lo Gay Saber, que ja hem comentat abans.

D'entre els nombrosos articles folklòrics que publicà a les

revistes de l'època, especialment fins a 1881, destacarem particularment -al marge dels de Lo Gay Saber- Al Senyor D. Matías de Martino, publicat a La Renaixença el 1876. Es la transcripció d'una carta al folklorista italià per agrair-li la tramesa de dos llibres del folklorista danès Reinsberg-Dürengsfeld, que aquell havia traduït a l'italià.

Els llibres esmentats li donen peu a estendre's en comentaris sobre els temes que tracten, a Catalunya. Aquests temes són, respectivament, les creences relacionades amb els esternuts i la festa de Nadal.

Al marge de les curioses notes sobre aquests temes, l'article és interessant perquè hi fa un repàs de la manca d'estudis folklòrics a Espanya i del paper pioner que ha fet, en aquest camp, Catalunya. També hi dona a conèixer els seus projectes folklòrics que, com veurem més endavant, no arribà a realitzar.

La carta que va donar origen a aquest article, juntament amb una altra sobre la festa de San Joan, fou traduïda per di Martino i publicada a Zammit, el 1882, amb el títol de Tradizioni popolari catalane.

A més a més d'aquest article, caldria esmentar, entre d'altres, La llegenda de Sant Jordi (1869), La fola del mureten (1876), La scatolla di cristallo (1876), Un quento suech (1877), Literatura popular bolonesa (1878), Nadal (1888), La valkiria del Vallés (1897), a més de les notes a l'Aplech de cansons populars catalanas de Cels Gomis, Vicenç Plantada i Fonolleda i Josep Cortils i Vieta.

També mereixen un esment, l'opuscle Per las bodas del distingit escriptor sicilià Dr. Joseph Pitré ab la senyoreta Donya Fca. Paula Vitrano (1877), de destinació òbvia, en el qual fa una

descripció, molt idealitzada, d'una comitiva nupcial, i De algunas tradiciones populares en Cataluña (1878), treball breu, publicat com a apèndix de l'obra de Josep Coroleu i Josep Pella i Forgas Los fueros de Cataluña, en el qual s'ocupa d'alguns éssers fantàstics i llegendaris i fa una sèrie de confrontacions amb les figures equivalents d'altres països.

Ja per acabar, només ens resta ocupar-nos dels continguts tradicionals dels escrits excursionistes.

Josep Iglésies afirma que l'excursionisme era, per a Maspons, un mitjà per aprofundir en la recerca folklòrica (90). Aquesta afirmació és inexacta. Ja hem vist que Maspons tenia una visió molt àmplia del programa excursionista.

Això no vol dir que la seva especial afecció a la tradició popular no es deixi notar sovint en les seves monografies i ressenyes d'excursions, especialment en les referides al Vallès, on aquesta tradició li era ben coneguda.

Per exemple, la ressenya de l'Excursió col.lectiva á Gualba y al Gorch Negre (1883), comença com una ressenya normal (horaris, itineraris ...), però, tot just es troba amb un vell de la comarca que els fa de guia i es bon coneixedor de la tradició, ja surt el folklorista i comença a enfilar llegenda rera llegenda. En aquest escrit, Maspons es mostra realment com un folklorista que fa excursions, però és una excepció.

Ja hem dit que l'aspecte tradicional té una especial importància en els seus escrits excursionistes vallesans.

A Lo Vallés (1881), per exemple, hi ha una notable presència de la cultura tradicional de la comarca. S'hi ocupa de les pedres de llamp, l'home de la lluna, la festa del pi, les dones

d'aigua, el fort Farell, les tradicions dels moros, del drac, i moltes altres, així com d'alguns costums particulars.

A De Mollet á Bigas (1882) hi ha dos llargs excursos en forma de notes, dedicats, respectivament, a llegendes relacionades amb la lluna i a la festa de Sant Joan.

A la Excursió col.lectiva á La Garriga, Bigas i castell de Montbuy (1884) s'ocupa de les creences en l'aparició de llums i focs estranys al Vallès.

Però, quan surt del Vallès, l'aspecte tradicional pràcticament desapareix de les ressenyes, la qual cosa fa pensar que, més que fruit de les excursions concretes que descriu, els materials tradicionals que involucra en els seus escrits excursionistes vallesans són producte d'un coneixement aprofundit de la comarca, forjat durant les seves estades estiuenques a Bigues.

Que per obtenir aquest coneixement degué excursionejar, sembla evident. Només recorrent la comarca ens en podia donar notícies tan detallades, no ja en l'aspecte tradicional sinó en el geogràfico-descriptiu. Però això no ens permet de reduir Maspons a la condició d'un folklorista que feia excursions. L'ampli ventall d'interessos que mostra en les seves ressenyes i monografies ho contradiuen.

Cal, d'altra banda, recordar que, quan Maspons comença a dedicar-se activament a l'excursionisme, a principis dels anys vuitanta, precisament la seva activitat com a folklorista, que tan intensa havia estat durant els anys setanta, decreix extraordinàriament.

Altrament, cal advertir que la majoria de llegendes, creences, costums, etc., involucrats per Maspons als seus escrits excursionistes es troben repetits en els seus treballs pròpiament

folklòrics, o bé en els de Maria de Bell-lloch, a la qual cita molt sovint.

També podem trobar en aquesta mena d'escrits el que en podríem dir petites observacions etnogràfiques, algunes d'elles d'una estimable agudesa i precisió, malgrat la seva brevetat, que fan doldre que Maspons no hagués conreat expressament aquest gènere (91).

Com a exemple d'aquestes darreres, podem esmentar una interessant reflexió sobre la relació de la casa rural amb el clima, a Excursió á Sant Jaume de Frontanyá (1895), una nota entorn del nomadisme de la població de La Vansa a Excursió particular a la Mare de Deu del Coll, Susqueda y Osor (1884), entre d'altres.

Tal com ja hem avançat, Maspons tenia diversos projectes en el camp del folklore que no va arribar a dur a terme. Segons ens fa saber ell mateix, aquests projectes eren un segon volum dels Jochs de la infancia, el ja esmentat llegendari català, un llibre de supersticions catalanes, que pensava publicar amb Joaquim Riera i Bertran, i un altre treball sobre festes populars (92).

Tots aquests projectes se'ls plantejava en la seva època de més eufòrica dedicació al folklore, després, com ja hem vist, aquesta dedicació va minvar i, en lloc dels treballs previstos, va publicar només els Cuentos populars catalans (1885), Costums del Vallés (1890) i altres treballs menors, mentre dedicava la part més important de la seva atenció a l'excursionisme.

Podríem concloure, doncs, que l'excursionisme, paradoxalment, no només no va estimular la seva carrera com a folklorista, sinó que la va frenar considerablement.

2.7.- Els embats positivistes.

Segurament, no fou aliena tampoc a aquesta remissió de la seva activitat folklòrica, l'evolució que, durant aquells anys, sofriren aquesta mena d'estudis a Catalunya, en entrar en contacte amb la disciplina del folklore europeu, evolució en la qual Maspons es vegé, per raó de la repercussió internacional de les seves obres, particularment implicat.

Avenir-se als requisits de la nova disciplina significava augmentar notablement el nivell d'exigència de la recerca, tant pel que fa a les condicions del recull, com a l'elaboració posterior de les dades.

Maspons, que havia començat la recopilació de la tradició oral com una tasca patriòtica, fàcil i agradable, de caràcter més literari que científic, es trobava cada vegada més immers dins una nova ciència, que li exigia un rigor en les dades i -com a mínim- unes anàlisis comparatives que mai no acabaven de ser suficients. De seguir per aquest camí, els treballs folklòrics cada cop li havien d'exigir més temps i dedicació. Obres globalitzadores com les que hem vist que projectava, només eren imaginables a base d'esmerçar-hi grans esforços, si no es volia córrer el risc de ser acusat de diletantisme.

A la presentació de les notes comparatives dels Cuentos populars catalans (1885), Maspons acusa els efectes d'aquesta evolució i defensa com pot la seva obra. Aquest intent d'adequar l'antic recull a noves exigències, les excuses que es veu obligat a donar, ens permeten de fer-nos una idea de la cruïlla en què es trobava Maspons en aquell moment i de les tribulacions que li produïa. Tot plegat té un aire patètic:

"Diu l'il.lustre Mr. de Puymaigre a l'ocupar-se en la Revue critique d'histoire et de littérature (nº 21, 1875) de ma col.lecció de cuentos populars catalans Lo Rondallayre i amb motiu de les notes comparatives del tercer volum de la mateixa, contingudes en lo pròleg, 'que en aquestos estudis comparatius és del tot impossible fer un treball complert'.

Es això certíssim i les dificultats se van fent més grosses cada dia, atesa l'afició decidida que va cundint per eixa classe d'estudis que fa que les col.leccions de cuentos populars vagen aumentant d'una manera assombrosa.

Les notes comparatives que poso aquí són recollides alguns anys endarrere, quan mes ocupacions me permetien ocupar-me més d'eixa classe d'estudis. Per això, qui les veja coneixerà de seguida llur deficiència dat lo molt que han progressat eixos estudis. Mes, entre llançar-me a un estudi que avui me fora impossible, o publicar-les tal qual són, per més que de seguida s'hi trobe llur pobresa, he preferit lo últim; tothom se farà càrrec de què no pot exigir-se molt a qui no cifra son modo de viure en la literatura, ni està desenfeinat, ben al contrari, per a entretenir-s'hi.

Feta aquesta observació del tot precisa, vaig a donar algunes notes comparatives de la major part dels cuentos d'eixa col.lecció, consignant abans, que tots ells són traladats aquí amb tota llur puresa, tal com los he sentit contar, amb les mateixes paraules i fins los mateixos giros, sense traure'n ni afegir-hi res, doncs que hi so posat molt cuidado. Podria haver-hi consignat lo nom de la persona que me'ls va contar, com avui és costum fer-ho; mes recollits anys endarrera, quan aquella encara no era seguida, i, per lo tant, no havent apuntat dits noms, me seria avui difícil posar-los, com no els vaig posar tampoc en los tomos o volums anteriors. Basta dir que molts del present són recollits d'una dona d'Almenar, en la província de Lleida; que altres ho són d'una dona, encara jove, de la part alta de dita província, prop de la Seu d'Urgell; i alguns pocs, com 'Los tres estudiants', en Barcelona." (93)

D'aquesta mena de confessions, en podem treure una idea aproximada de com treballava Maspons. Segurament "buidava" els informants que tenia més a mà, donava forma literària als materials que havia obtingut -això ho veurem tot seguit- i els publicava. La recurrència de temes i personatges amb rondalles i llegendes d'altres terres li donava peu, gràcies a la seva erudició cada cop més extensa, per establir comparacions entre unes i altres i especular sobre la unitat d'origen de la tradició i el caràc-

ter particular que li imprimeix cada terra.

Amades diu que va fer els reculls principalment entre el seu servei (94). Es probable que fos aixi.

Sabem que els primer reculls, si més no fins al 1874, els va fer principalment a Barcelona, segons sembla, a causa de la inestabilitat política del país, que feia arriscada la recol.lecció sobre el terreny (95). De tota manera, com ell mateix ens recorda, " en les grans capitals, com ho és Barcelona, de tot arreu la gent hi fa via" (96).

També sabem que coneixia prou bé el Vallès com per tenir-ne una notable informació de primera mà. Com diu ell mateix a Costums del Vallés (1890):

> "Per això potser algú al llegir-les, encara que sigui del mateix Vallès ne trobarà algunes que per ell seran noves, mes qui, com lo que escriu aqueixes ratlles l'ha recorregut tot i ha procurat estudiar-lo en totes ses distintes manifestacions i modo d'ésser, pot assegurar ben bé que totes les que descriu encara hi existeixen, i pot assegurar-ho per ciència pròpia, per haver-les vistes i estudiades." (97)

D'altra banda, com tants altres folkloristes, Maspons es valgué de col.laboradors, a vegades espontanis, com es fa prou palès a la sèrie de quatre articles sobre Las bruixas, publicats a Lo Gay Saber (1880).

La fidelitat a l'esperit -si no a la lletra- de la tradició oral fou una obsessió per a Maspons i un problema del qual no s'acabà de sortir.

Ja en el pròleg de la primera sèrie de Lo Rondallayre (1871), referint-se a les rondalles, declara les seves bones intencions al respecte:

> "...la veu mateixa del poble me les ha dictades i no he fet més, salvo en algunes vegades la forma, que transcriure-les de la mateixa manera com me les son dites. Podria haver-les arreglades un xic, mes no hau-

> rien tingut llavors son caràcter propi, que és lo que més me plavia conservar." (98)

Maspons cau en una ingènua contradicció. Vol respectar la genuïnitat de les rondalles i a la vegada les retoca perquè facin més bonic: "... lo desig de fer lluir un poc la nostra llengua, ha fet que en algunes hi posàs la forma literària", diu (99).

Fins i tot arriba a defensar que, amb els seus retocs, els dóna un aire mes popular. Sobre les rondalles de les dues primeres sèries de Lo Rondallayre diu "... en elles sols hi vaig posar, ajuntant-los, modismes i ginys catalans que, lluny de fer-les-hi perdre popularitat, encara n'hi donen" (100).

Aquestes vel.leïtats li valgueren uns quants retrets per part dels folkloristes estrangers.

A causa d'aquests retrets, el 1885, es deixava de matisacions i feia protestes de fidelitat absoluta. Recordem-ho:

> "... tots ells són trasladats aquí amb tota llur puresa, tal com los he sentit contar, amb les mateixes paraules i fins los mateixos giros, sense traure'n ni afegir-hi res, doncs que hi so posat molt cuidado." (101)

Però sembla que ni aquesta declaració tardana arribà a convèncer tothom (102).

Maspons retocava literàriament els seus reculls, i aquests retocs no tenien una funció estrictament estètica, sinó també, conscientment o no, ideològica. Fou una pràctica que va mantenir fins als seus darrers escrits (Cf. La Valkiria del Vallés, 1897), i que, precisament, on es deixa notar menys és a les rondalles.

Cels Gomis, en la seva nota biogràfica -tot i tractar-se d'un escrit necrològic!- no es pot estar de sentenciar-lo, en aquest sentit, definitivament:

> "Mes aquesta facilitat de poetisar les coses, molt recomanable quan se tracta només que de fer literatura, ja no ho és tant quan s'aplica al folklore, i el nostre amic no se'n sapigué despendre al dedicar-se a l'estudi del saber popular." (103)

No tenim cap notícia en el sentit que Maspons retoqués els reculls amb criteris morals. El que sí feia era afegir-hi deduccions morals pel seu compte.

Sí que sabem que seleccionava les rondalles, o, si més no, les variants, seguint pautes estètiques, com ell mateix admet a la segona sèrie de Lo Rondallayre:

> "... m'ha estat precís lo desfer-me amb greu d'alguna canviant, per a posar-ne solsament la que m'ha semblat més bonica." (104)

2.8.- La migradesa teòrica.

En el pla de la teoria, l'obra de Maspons és pobra, vacil·lant i en absolut original. Tot el més, es pot dir que va contribuir a difondre a Catalunya algunes de les idees teòriques més comunes del folklore europeu de l'època i, sobretot, les maneres metodològiques.

El pensament teòric de Maspons, si se'l pot anomenar així, no es troba explícitament formulat en cap escrit específic, i així, doncs, cal encalçar-lo aquí i allà, una mica per tot arreu de la seva obra.

Maspons, si més no des de finals dels anys setanta, és conscient de l'especificitat disciplinària i del caràcter científic del folklore -o demopsicologia, com l'anomena en el text

següent, potser precisament per remarcar-ne la cientificitat- i de les contribucions que pot fer, segons els paràmetres de l'època, a l'estudi de l'origen i l'evolució de l'home:

> "La filologia comparada, per medi de l'estudi de les bases o arrels i principis gramaticals comuns a totes les llengües; la geologia descobrint l'home fòsil; l'antropologia per medi de la comparació dels caràcters físics dels esquelets humans trobats en les antigues sepultures i especialment per la forma i dimensió de llurs cràneos, totes a una s'afanyen a buscar l'origen de la raça o races de què poguem descendre, i la demopsicologia, com elles, anyadint-hi son especialíssim estudi, les completa i ajuda; per això l'interès en buscar tot quant a la tradició se refereixi, i l'afany en treure-ho a llum i comparar-ho." (105)

Les diverses teories del folklore europeu sobre l'origen i transmissió de la tradició oral li eren conegudes, si bé, la feblesa dels seus plantejaments teòrics permet de mantenir seriosos dubtes sobre la profunditat d'aquests coneixements:

> "Res prova tant la importància d'aqueix estudi com les diferents teories o sistemes amb què han volgut explicar-se eixes semblances o analogies entre la tradició de diferents pobles: una d'elles s'apoia amb l'origen comú de tota la raça humana, com filla d'un sol poble: altra amb les contínues emigracions que aquells han sofert; altres amb la identitat de sentiments de l'home; i teoria hi ha que vol també explicar-ho per la invasió agarena en l'edat mitjana, reconeixent un origen índic, mes no de l'Índia fabulosa, sinó de la històrica (...)" (106)

Maspons no es va adherir mai formalment a cap d'aquestes teories. Postulava la unitat d'origen de la tradició oral, però sense saber si atribuir-la a la unitat psíquica de la humanitat o a la difusió a partir d'un centre originari:

> "... un se pregunta instintivament, ¿com és possible tanta semblança? i sense donar-se'n compte se li ofereix de seguida la qüestió de si descendim tots d'un sol i únic poble, primitiu, que ha infiltrat la seva saba per tot arreu de la terra, o si, limitat l'esperit humà en ses invencions, per tot ha sentit lo mateix i ha tingut un sol procediment per a manifestar-ho i traduir-ho. Difícil és decidir-ho, mes si alguna cosa se necessités per a provar la impor-

tància de la tradició, bastaria eixa qüestió i la profitosa e important polèmica entaulada entre il.-lustres savis per a resoldre-la." (107)

A vegades, Maspons sembla fer seves, certament d'una manera superficial, les tesis principals de l'anomenada "escola mitològica" (108), però aquesta orientació, altrament tardana, no té cap traducció concreta en els seus treballs:

> "Les grans lluites de la naturalesa, doncs, devian ser de lo que primer los ferí sa imaginació i lo que a l'ensems los va fer creure en un poder sobrenatural, ocult, omnipotent, contra el que res hi podien, ni sa voluntat ni sa força, que els flagelava quan menos s'ho pensaven, que els atordia, que se'ls imposava, sense que poguessen de cap manera contrarestar-lo, i d'aquí la divinitzaciò del llamp i de la tempestat, en totes les creències idòlatres antigües.
>
> Creat lo mito, sapiguda és la marxa que en tots los pobles lo mateix va seguir-ne. En tots se veu, efecte de la naturalesa humana, una tendència marcadíssima a canviar la condició primitiva, ideal, de les potestats o poders divins, amb alguna cosa més material, més tangible, més semblant a l'home, i d'aquí la creació dels déus, tots ells amb les mateixes passions d'aquell, de què en fou mestra la mitologia grega; i dels déus la creació dels héroes amb totes ses boniques llegendes. Es a dir del mito va a la llegenda heroica, que seguint després lo camí emprès s'esdevé lo cuento o fàbula." (109)

Posteriorment, les rondalles haurien evolucionat a través de dues etapes: l'alta, a la qual pertanyen les rondalles meravelloses, i la baixa, a la qual pertanyen les de caràcter humorístic i quotidià (110).

Els elements teòrics en els quals insisteix preferentment Maspons procedeixen de l'historicisme romàntic.

En primer lloc, la vella idea herderiana del caràcter dual de la tradició popular, alhora nacional i cosmopolita:

> "... les rondalles o cuentos populars deuen son origen a una tradició remota, antiquíssima en los pobles i tan comuna als mateixos que totes les tradicions i, per conseqüent, rondalles, siguin de la terra que es vulguin, tenen, principalment en sos punts més capitals, en los que la poesia més hi cam-

peja, en los més brillants i hermosos, punts de paritat i semblança. Pobles que no han tingut mai cap relació, que ni sisquera s'han arribat a conèixer, enterament deslligats d'aficions i creències, tots tenen tradicions parescudes, si no del tot exactes." (111)

I, en un altre lloc, diu:

"Però a més d'eixa cosa comuna que tots los cuentos tenen, mostren un distintiu peculiar del poble on han nascut o viuen que fa que tot de seguit se distingueixin de tots los altres (...)" (112)

Però és el model de Schlegel, presumiblement conegut a través de Milà i Fontanals (113), sobre les diverses influències culturals que han afaiçonat la tradició neollatina, el que li facilita les construccions teòriques més acabades. Seguint aquest model, Maspons propugna, per als pobles neollatins en general i per a Catalunya en particular, una seqüencia històrica que hauria donat lloc a tres grans estrats, la influència dels quals es podria observar clarament en la cultura tradicional: el greco-llatí, el cristià i el germànic:

"La tradició pagana cristianitzada per la Iglèsia, que a la vegada ne creà una de nova; la Iglèsia endolcint la germànica i aquesta fent mella en les altres per sa força i grandesa, heus aquí els gèrmens de la tradició que avui viu entre nosaltres." (114)

Aquest model li permet de fer interessants observacions sobre la cristianització de tradicions i creences paganes (115), i d'establir, seguint criteris formals, l'origen greco-llatí o germànic de molts dels elements de les rondalles i llegendes que recull.

D'altra banda, aquest model s'articula amb el "distintiu peculiar" que l'esperit de cada poble imprimeix a la tradició popular:

"Des de llavores s'han anat estenent, modificant, canviant-ne un poc segons lo país que han anat a habitar-ne, i aquest és l'estat en què avui es troben. Per això al mateix temps que hi ha tantes semblances entre

> les de tots los diferents països, hi ha també cabdals diferències i variants entre elles mateixes." (116)

Amades pretén que Maspons havia fixat, en la frontera de les terres de llengua catalana, el límit entre les rondalles europees i les de tipus africans i tropicals (117). No sé en quines dades es pot basar Amades, però el cert és que no he sabut trobar, en l'obra de Maspons, cap element que permeti de mantenir una afirmació tan radical.

Quan Maspons al.ludeix a límit de la tradició oral, o, més ben dit, de les diverses influències que configuren la tradició oral catalana, el fixa entre la Catalunya vella i la Catalunya nova, i no en la frontera dels països catalans:

> "En los diferents estudis que hem tingut ocasió de fer sobre la tradició catalana, hem pogut observar, que les tradicions més brillants i hermoses se troben gairebé sempre més en la vella Catalunya, que no pas en la nova, en què en lloc del franc, fou l'exèrcit sarraí qui per més temps va dominar-hi. En canvi, en eixa s'hi troben los característics ballís de Rosaura, del Serrallonga, etc., los Xiquets de Valls, los Cossos, los Gladiadors i altres que revelen bé son origen àrabe o romà; mes la tradició germànica brilla pura en aquella. Podem ben bé dir-ho, hi ha tanta diferència entre la tradició de lo que fou Catalunya nova i Catalunya vella, que més no pugui ser-hi; i arriba a l'extrem, per punt general, de què si alguna de les tradicions de la part alta o antigua, ha traspassat son límit, per a barrejar-se amb lo element dominant en l'altra comarca, se vesteix completament a la faiçó d'eixa i fins quasi canvia de naturalesa." (118)

Si, en el pla teòric, l'obra de Maspons és pobra, vacil.lant i escassament original, la seva adaptació metodològica al folklore europeu és bastant més satisfactòria, tot i els problemes que tingué amb els embats positivistes quant a la recopilació i transcripció dels materials.

L'aspecte metodològicament més destacat, més homologable, de l'obra de Maspons és el notable aparat comparatiu que utilitza

en alguns dels seus treballs, especialment a Tradicions del Vallès (1876) i Cuentos populars catalans (1885). En aquests treballs, particularment en el darrer, destaca no només la gran erudició de Maspons, a la qual hem al.ludit repetidament, sinó també la finor de les anàlisis comparatives dels motius rondallístics (119).

Maspons tingué una constant preocupació pel desenvolupament del folklore a l'estat espanyol en general i a Catalunya en particular.

En la carta adreçada a M. di Martino, publicada a La Renaixensa el 1876, ja fa palesa aquesta preocupació i es dol de la manca de treballs d'aquesta mena a Espanya. Manca que atribueix "a lo nostre estat continu de guerra que amb les lluites de partits politics va gastant nostres forces sens deixar-nos moment de repòs per a la calma de l'estudi" (120).

En un altre article, publicat a Lo Gay Saber el 1878, reincideix en similars consideracions. I, novament en el pròleg a Lo llamp y'ls temporals de 1884.

En tots aquests articles remarca el caràcter pioner de Catalunya en l'estudi de la tradició popular dintre de l'estat espanyol i estableix els primers inventaris del folklore català.

Es interessant de fer notar que, en el primer d'aquests inventaris (1876), els criteris per distingir els reculls estrictament folklòrics de la literatura d'inspiració popular, encara no semblen massa clars, i aixi, al costat de les Cansons de la terra, de Briz, o del seu Rondallayre, hi arrenglera La vida en lo camp, de Gaietà Vidal i Valenciano, La Panolla, de Briz o les narracions de Maria de Bell-lloch (121).

En el segon inventari (1884), els criteris són molt més afi-

nats. Els treballs que hi esmenta, començant per les Observaciones de Milà i acabant per l'Aplech de cansons populars catalanas de Plantada, Gomis i Cortils, són els que en aquestes mateixes pàgines hem considerat com a primeres manifestacions del folklore a Catalunya (122).

Des de la seva privilegiada situació, Maspons fixa la genealogia del folklore català, del qual, Milà, Briz i ell mateix en formarien la columna vertebral. Milà és "el savi i sempre meu benvolgut mestre" (123). Briz, ja ho hem vist, l'instigador de la seva pròpia obra (124).

Per a Maspons, els estudis folklòrics s'havien desenvolupat amb més intensitat a Catalunya precisament quan havien entrat "en lo terreno purament científic, enterament apartat de lo polític" (125).

Des de la perspectiva actual, la seva pròpia obra, la manipulació implícita de la tradició popular i de la visió del món rural que l'emmarca, s'encarrega de desmentir aquesta afirmació.

2.9.- La Catalunya pairal.

El "distintiu peculiar" que cada poble confereix a la tradició oral ens permet de conèixer, com és sabut, segons l'historicisme romàntic, la seva ànima, el seu caràcter, la seva manera de ser íntima:

> "Les tradicions populars (...) encara que no expressin amb tota fidelitat la veritat dels fets, són un escollit element per a la interpretació històrica, ja que revelen en tota sa nuesa les creències, los

sentiments morals, les costums, los temors, les preocupacions, l'ideal poètic i artístic, en una paraula, tots los ressorts interns de la societat a què es refereixen; los pobles que estimen i respecten la història troben en son propi caràcter, en sa espontaneïtat la manera de realitzar tots los progressos llegitims, i jo que crec que això és cert i que els pobles sols coneixent-se a si propis poden ésser grans; per això és que m'he donat pressa a publicar nostres cuentos ja que ells, com és sabut, no són més que l'expressió íntima idealitzada del poble, tramesa a través dels sigles per la tradició oral." (126)

A les rondalles i a les llegendes, Maspons creu poder-hi trobar l'expressió idealitzada de l'ànima catalana:

"Catalunya amb sa fe religiosa i bondat de sentiments que encara conserva, amb ses altes muntanyes, caudalosos rius, gemats plans, i frondosos boscos, és tota plena de tradicions i rondalles: les quals si per un costat demostren la unitat d'origen i adunament dels tres elements pagà, cristià i germànic que a dalt he dit (...), proven per altre costat també, com vaig a dir lo caràcter propi que han pres i que les fa distintes de les dels altres pobles." (127)

La possibilitat de determinar, a través de les rondalles, els trets constituents del caràcter català era masa llaminera perquè Maspons no l'aprofités -conscientment o inconscienment- per projectar-hi la seva ideologia.

El primer que destaca, lògicament, d'aquest caràcter, és l'esperit religiós:

"... un esperit eminentment cristià, que si malaguanyadament no amb tanta força ni fe se conserva en les ciutats, és encara viu en la muntanya; per això no és estrany l'esperit religiós de nostres tradicions i rondalles." (128)

La resta d'aspectes són, pura i simple, una idealització del poble català:

"De la mateixa manera (...) tenen nostres rondalles una valentia i grandesa pròpies d'un poble actiu i emprenedor, acostumat a tots los perills, a l'ensems que una cavallerositat en què poques d'altres terres les igualen (...)

L'amor no hi pot pas faltar tampoc en nostres rondalles i més fàcil que lo altre me seria demostrar-ho sobretot quan tants fets de cavallerositat e hidalguia s'hi troben, mes mai acabaria." (129)

Religiós, actiu, emprenedor cavallerós, i encara més, valent, cortès, justicier, recte ... (130). Vet aquí l'esperit nacional expressat en el poble i en les seves manifestacions tradicionals.

Aquest én -en part- el model ideològic que orienta la recerca de Maspons. Aquesta construcció ideològica de l'esperit del poble català determina, en certa manera, la selecció dels materials que integraran els seus reculls, així com el sentit de la manipulació d'aquests mateixos materials.

Per aquesta via, el fort Farell, per exemple, es pot convertir en un paradigma del pagès català autèntic.

La tradició del fort Farell, recollida a Tradicions del Vallès (1876), comença, com totes les del recull, amb una descripció idil.lica de la comarca. La muntanya on hi ha la casa del Farell és imponent i domina tota la rodalia. La casa és una pagesia gran i rica com n'hi ha poques.

Traçat el marc, hi situa el personatge. El fort Farell és "honrat i valent", "fornit i gros", pacífic, mentre ningú no es fiqui amb la seva terra, que estima per damunt de tot.

La resta de virtuts que adornen el fort Farell són les pròpies de tot bon pagès català:

> "Per lo demés era el Farell home alegroi i campetxano, ple de cristià zel i amor a Déu i a sa terra, potser un xic supersticiós, mes sempre honrat i amic de casa seva que la feia prosperar i anar en benhaurança (...)
> Era poc amic d'hostals i de gatzares i sempre se n'anava de dret cap allí a on duia camí." (131)

La conjunció de la força i ardidesa del Farell amb les virtuts de l'esperit religiós, l'amor a la terra, l'honradesa i la bonhomia, l'afecció al treball i l'allunyament del vici, el converteixen en un símbol.

I, en aquest cas, no es tracta pas d'un símbol elaborat de manera inconscient. A la ressenya d'una excursió per la muntanya del Farell diu ben clarament:

> "Aquella és la tradicional casa del fort Farell, del llegendari héroe català, símbol de nostra raça, fort i valent, treballador, honrat i bo, alt, compassiu i de sentiments nobilíssims." (132)

I encara, en una altra excursió, li sembla trobar, en l'amo d'una masia, la representació vivent d'aquest símbol (133).

Aquests són alguns dels valors que Maspons projectava sobre la tradició popular per edificar la seva versió del caràcter català i que la mateixa tradició, en tant que expressava la manera de ser íntima del poble, revestia d'una condició essencial.

Amb aquests valors afegits, o emfatitzats, no és estrany que postuli l'exemplaritat moral que han de tenir les rondalles per al mateix poble (134).

Evidentment, l'essència del caràcter català es conservarà millor allà on la tradició sigui més pura, és a dir al món rural, com més rural millor, com a Ager, "a on per sa llunyària i aislament s'hi conserva encara la vera essència de l'antic esperit català" (135).

Però, com sabem, no és Ager el paradigma del món rural per a Maspons, sinó el Vallès i, més concretament, Bigues i la casa pairal.

Bigues és, des del punt de vista del propietari absentista que hi va a passar els estius, la quinta essència de la visió idil.lica del món rural.

L'evocació que fa d'aquest món ideal, és del tot imprescindible per entendre la cosmovisió que fa de substrat de l'interès de Maspons per la tradició popular:

"Reclosa per les altes muntanyes, al nord del Vallès la petita vall de Bigues agraïda es mostra a les honrades mans que la conreuen. Quatre esplets hi campegen, gemats i ufanosos, que la fan sempre gentil primavera i quan en les clares nits de maig los rossinyols s'hi esplaien, entre aquells prats, aquelles frescoses torrenteres, i els ombrívols boscos que per tots costats la volten, n'han l'ànima dolça i mai prou sentida ditxa.

Al fondo d'ella s'alça la casa a on hi nasqueren mos avis i allí, entre el poble, amb les patriarcals costums que encara hi regnen, va començar ma afició a les coses de la terra. No sé perquè, mes és lo cert, que m'ànima hi viu doble vida i puc dir que no hi so anat vegada, que l'esplendor d'una vegetació frondosa, l'hermosura i tranquil.litat del lloc no m'hagin fet agafar la ploma, tanta era la força amb què sentir me feien. ¿Per què m'hi trobo tan bé enmig d'aquelles colrades testes, quan frec a frec d'elles, en los antics i vells bancs de la Iglésia escoltem la paraula d'un rector tot bondat i senzillesa? En les festes grosses los administradors amb les atxes enceses ixen a rebre'l a la porta de la sagristia, s'encenen tots los salomons i llànties, i a les blanques mantellines i els llargs gambetos degudament separats, segons antiga usança, tot d'una se'ls veu cap a terra adorant lo Déu que en Sant sacrifici a nosaltres va a mostrar-se.

Després a l'eixir, baixant cap al fondo de la vall entremig dels ufanosos blats que de tan rublerta espiga s'ajeuen moguts a l'impuls de la fresca marinada que hi arriba, travessant alzinars i rauredes arribo a casa, a on les aurenetes tanta possessió n'han presa, que no hi ha cambra a on sos argilosos nius no hi tinguin.

¡Quina cantúria no hi mouen de bon matí i com alegres se llencen cap a la celestial esfera per a dur becada als petitets que traient sos tendres caps amb delit les esperen!

¡Com no trobar-m'hi, doncs, a tot pler i no sigui allò per a mi, tota la vida!" (136)

Es en aquest marc -¿i on si no?- on va començar a interessar-se per la tradició popular:

"... S. Miquel del Fai, Bertí, lo castell de Montbui, l'alt Puiggraciós, Sant Llorenç i el Farell, tot ho petjàrem: i dominant tot lo Vallès, al cim de les muntanyes que el clouen, veient sa gemada plana, ses riques e industrioses viles, les grosses pagesies; respirant l'alè dels boscos plens d'aromatitzades plantes, vivint allí la vida de l'infinit, nasqué en mi eixa afició a un món de records i poesia, de vaguetat i hermosura, de tot lo sant i bo que en la terra es cria i que allí dalt, com més a prop del cel, més se sent i estima.

Després, al tornar a casa, sota l'ampla i negrenca

> xemeneia, al voltant de la llar nos contàvem les impressions del dia i a l'ourens, los pagesos, amb sa senzillès i bona fe, nos traduïen aquells ecos indefinits, aquelles aspiracions, aquell sentir grandiós i vago, en los antics records i les velles tradicions que hermosegen nostra terra." (137)

La visió del món rural i el sistema de valors que hi projecta Maspons, més enllà de les vagues evocacions romàntiques, ja es pot formalitzar en un model ideològic: el pairalisme.

La família pairal és, per a Maspons, la institució en la qual conflueixen l'esperit ingènit de la terra -portador dels valors conservadors que hem vist- i la sàvia legislació autòctona, filla, en darrera instància, d'aquest mateix esperit.

La família pairal, i les ordenacions legals que l'envolten, són doncs, com si diguéssim, l'expressió natural de la idiosincràsia de Catalunya.

La vaga arcàdia vallesana que Maspons evocava el 1876 pren, anys més tard, una conformació social concreta, en un discurs que pronunciava, el 1893, al Centre Excursionista de Catalunya, sota el títol de La pagesia catalana.

El discurs, adreçat a un auditori excursionista, comença proposant una excursió ideal a la qual ens convida a seguir-lo. Seguim-lo doncs i anem-nos fixant en els elements i els tons del quadre que dibuixa.

Comença l'excursió de matinada, sortint de la ciutat i creuant camps i boscos fins arribar a un paisatge feréstec:

> "... a nostre enfront se presenta una vall isardívola i feréstega. Pel mig hi corre un reguissoll d'aigua, d'un cantó a l'altre, amb grans aiguarols que arreu la paren, lo esbarzaram tot ho emplena i els arbres vells, corcats i espessos, forneixen tota la plana."

La presència de l'activitat humana és mínima i recent:

> "Sols allà al fons s'hi alça una caseta, pobra,

> petita, de parets novament alçades, amb dos o tres camps agoretats que al seu davant s'estenen."

Ens adrecem cap a la pobra caseta, és encara de matinada però a la casa ja hi ha moviment, el fum s'alça de la xemeneia i a dintre se sentes unes veus. Els pagesos que l'habiten , només una parella de recent casats, comencen el dia amb l'oració. L'esperit religiós és la primera impressió que tenim de la pagesia:

> "L'oració matinal de la pagesia a l'obrir-se la porta nos envolta en aquella atmósfera de santificació que és lo esperit de la terra catalana."

Anem a la casa i ens reben ...

> "... amb aquella franca hospitalitat que tan distingeix a la pagesia nostra."

L'home de la casa és un cabaler d'una masia propera que s'ha casat fa poc. El seu pare li ha donat un tros de terra, però no pas gaire, perquè la casa no era rica. Però això no ha estat obstacle per al seu esperit treballador:

> "Mes ell per això no s'ha espantat. Es jove i treballador com a bon pagès català i això li basta, ha après que la criatura és nada pel treball i que la fe en Déu tot ho rejoveneix i alenta, i content s'és llançat a conreuar sa hisenda."

El dot de la dona, pobra com ell, ha contribuït també a posar els fonaments de la nova casa. La pobresa no és obstacle per a l'amor i la felicitat:

> "Amb lo dot escàs de sa muller ha comprat motllos per a fer tàpia i amb fustam que ha tret del bosc, res li ha mancat per a muntar sa casa, petita sí, mes a on hi nia tot un món d'amor i ditxa."

L'esperit treballador del pagès es coneix en la terra:

> "Los petits camps de davant de casa fan goig de veure (...)"

Arribats en aquest punt, Maspons ens proposa de seguir la vida de la jove parella, o, més ben dit, de la pagesia, de la casa, des dels seus principis fins a la mort dels fundadors.

Al cap de poc temps vénen el primers fills:

> "... un dia, al mig del gronxar de la rublerta espiga, ha sentit lo jove ressonar dins la cambra de sacasa, una d'aquelles dolces cançons, tan tendres i sentides, potser com cap altres, cantada per la veu de sa esposa, i una remor de bressol s'és escampat per tota l'encontrada.
> Un bell infant n'és eixit per a ajudar-lo en ses feines."

El nen es fa gran. La força de treball augmenta i el pare pensa en roturar noves terres:

> "I sense pensar més, sense diners ni cabals, que de si no en dona tan petita hisenda, li ha bastat anar-se'n al propietari d'un tros d'elles, i demanar-li son conreu, mitjançant sols una part del fruit que lo mateix llevi i no pas altra paga; i concedit, s'ha trobat ja posseedor de més ampla terra i s'ha posat a cultivar-la en benefici d'ambdós i de la pàtria catalana."

Gràcies a la parceria, el pobre troba ocasió de prosperar. Tothom se'n beneficia: el parcer, l'amo i el país:

> "¡Benèida la llegislació nostra que d'un pobre treballador, sense cabals ni riqueses, si sols amb son treball, lo va fent gros propietari."

La casa prospera:

> "I així d'un camp, l'altre. Tot de seguit la destral s'ha deixat sentir per aquella fondalada, cruixeixen arbres, una fumarola estesa neteja xaragalls i marges, la vertent de la costa s'aplana, d'ella n'ix un camp d'hermosa terra i per les vessants alteroses comencen a créixer fresques i gemades pampolades."

Mentrestant ha nascut un altre fill, ha calgut comprar bestiar i ampliar la casa. La dona, a més a més de mare, és també treballadora:

> "Lo jove ardit s'és tornat ja home i cap de casa, la sua muller cada volta més feinera ha rublert de viram lo corral i de lli blanc lo espaiós armari; per tot se veu un benestar i una gaubança que meravella."

Els fills són educats en el temor de Déu i el respecte als pares. L'hereuet i els altres germans comencen a prendre consciència de llurs respectius papers. La família treballa unida:

"Ni més desitgen, que cuidar bé sos fills i fer-los útils per a llur casa i pàtria. Eixos, educats en lo sant temor de Déu i en l'amor i respecte a sos pares, des de petitets estan acostumats a veure que son germà gran és lo primer qui d'ells s'ha posat a la treballada, l'han trobat després a cap de solc per a guiar-los quan ells s'han junyit a la feina; han vist que quan son pare ha estat massa enfeinat o malalt, ha pres ell lo rem de la casa i l'ha duda a bon terme, i així no ha d'estranyar-los ni saber-los-hi greu, veure que un dia és ell qui a son pare substitueix i porta el nom de la casa. Per altra part l'hereu ha vist néixer detràs seu una germanor filla com ell d'una mateixa sang i d'una mateixa vida, ha passat al costat de sos pares unes mateixes angoixes per a la salut de tots ells i per a ben aconduir-los, i se n'hi ha engendrat en son cor un amor indeleble que farà que mai puga deixar-los d'ajudar ni despendre's d'estimar-los i de constituir tots plegats una sola i exemplar família, com ho fou d'antic la nostra família catalana."

El pare, en veure la unió de la família, continua ampliant la hisenda, refiat de l'ajuda dels seus fills:

"... pren més terres a cens, desbasta camps, arrenca artiga, desseca els aiguarols que concrien malalties, aumenta el caudal d'aigua que pel reguessol del mig de la vall passa, torna los camps de secà en terra regadiua, i tota llei d'esplets omplen ufanosos los graners de la pagesia."

I així, la petita casa, els camps esquifits, gràcies al treball i a la unitat de la família, sota l'autoritat del pare, ha esdevingut una masia de considerables proporcions:

"... a còpia de treball i economia, mercès a la unitat i germanor de família, baix una sola direcció, suau i entesa, la casa ha anat creixent que resplandeix d'ufana. Lo bon sol de Déu hi ha estès sos braços i ho ha rublert tot de sant amor i ditxa.

La casa que, mig amagada, fou primer de tàpia, i després com a gran cosa de diferents teulats de tots cairells i mides, presideix avui la vall, grossa, airosa, d'un sol empit, tota de pedra, a quatre vents, rica de bestiar i cria."

El pare s'ha fet gran, alguna filla s'ha casat i se li ha hagut de donar el dot, els cabals de la família s'han vist disminuïts i, a més cal pensar en la continuïtat de la casa. Ha arribat l'hora de casar l'hereu:

> "Una airosa pageseta hi és entrada; nostre pagès al rebre-la s'ha complascut en premiar a l'hereu son afanyós treball de tota sa jovenesa, l'ha volgut interessar en son propi patrimoni, i per altra part ha volgut també, com pertoca a gent honrada, dar fermances del dot entrat per la jove, i s'és firmada escriptura de nupcial pactes."

Pels capítols matrimonials, el fill gran esdevé hereu de tota la hisenda, però el pare es reserva l'usdefruit per a ell i la seva dona. L'hereu no serà amo fins a la seva mort.

La transmissió de la hisenda familiar és acceptada per l'hereu amb tot agraïment. La possible recança per la submissió a l'autoritat del pare i de la mare, les enveges i conflictes entre germans per causa de l'herència, no formen part de l'esperit de la pagesia catalana:

> "I l'hereu ho accepta tot amb agraïment i sap que en correspondència a aquella generositat de son pare deu mirar a tots sos germans com a seus fills mateixos, que mai n'ha de veure'n cap, si no és per culpa pròpia, en la misèria sense socorre'l, que la pagesia ha de ser sempre la casa comuna de tots ells i que encara que mori lo seu pare, sa venerada sombra és la qui presideix la família i forma el llaç d'unió que a tots los ajunta i agermana."

L'hereu, futur propietari, treballa amb renovellades forces i amplia encara més la hisenda, la unió de la família roman intacta, el pare ja pot morir tranquil:

> "... i quan lo pare, nostre pagès, acostant-se la nit de sa vida ha girat los ulls enrera, al veure tanta riquesa i al trobar-se amb sa amorosa esposa i sos fills, amb son hereu i nora i els tendres infantons que renovellen la casa, formant tots junts un sol cos i un sol amor i vida; de goig se li ha inundat l'ànima, i ple de gratitud son cor ha alçat a Déu remerciant-li tant favor i tanta benaurança."

El treball, el temor de Déu, la unió de la família, la sàvia legislació, han fet el miracle: la feréstega vall del començament ha esdevingut el paradís de la Catalunya pairal:

> "La isarda vall s'és convertida en un jardí de flors, tot és abundor i riquesa; lo bosc gemat i tendre, los ceps s'estenen ufanosos per ambdues vessants

> de muntanya, l'aigua amb son dring alegre tot ho rejoveneix i vivifica, i allà en lo fons la grossa pagesia, la casa pairal, presideix ufanosa i amb orgull tota la vall aquella, mentres que per tot se sent l'alè de prosperitat i vida. I tot degut a un caballer, a un esforç de treball i economia.
>
> De lluny una remor d'oració se sent eixir de la casa, mes no de dues veus, sinó d'una família entera; nosaltres atravessem camps i prades, atravessem rierals i boscos, i arribem, ja quasi fosc, aquí, a casa nostra." (138)

El quadre encara es podria completar, amb aquest i d'altres treballs de Maspons, però em sembla del tot innecessari.

De les vagues idealitzacions del món rural hem passat a un model en el qual tots els elements encaixen.

Maspons no és pas el primer ni l'únic a formalitzar-lo (139). Quan ell escriu aquest text que acabem de comentar (140), la construcció ideològica del pairalisme ja havia quallat en la societat catalana, aglutinant tot un seguit de valors i idees, de caràcter conservador i essencialista, que procedien dels primers temps de la Renaixença.

Maspons ens diu clarament allò que espera trobar en la tradició popular: la base comuna de totes les cultures i les influències històriques que han afaiçonat la tradició catalana, certament, però sobretot l'esperit ingènit de Catalunya, que encara viu en el món rural. Ja hem vist quin era per a ell, i per als que com ell pensaven, aquest esperit, i les institucions que el representaven.

Maspons ens ha donat la seva visió del món rural d'una manera explícita, però aquesta visió del món rural -amb tots els valors implícits- com passava també amb el caràcter català que emanava d'aquell esperit ingènit, es desprèn igualment dels seus reculls.

Vegem-ho, per acabar, en un text inicialment tan neutre com

pot ser la descripció d'un costum vallesà, la "Sucamuya" de la nit de Nadal:

> "Al tornar a casa se menja la Sucamuya; en tots los pobles en què se celebra la missa del gall, a la matinada al tornar d'aqueixa.
> Consisteix en torrades sucades amb vi blanc, com més bo i ranci millor; la mestressa de la casa les porta bo i calentes del foc; una munió, ben abundants i les tira dintre la cassola plena de l'aromós vi. Comença l'amo de la casa, senyal de veneració i respecte com encara s'observa i van seguint los demés que ja costa prou de contenir a la quitxalla." (141)

No ens cal entrar en la selecció dels costums, en aquest escrit concret, en favor dels "antics costums patriarcals".

Fixem-nos només en la combinació de les torrades calentes i abundants i l'aromós vi, com més bo i ranci millor, amb la veneració i el respecte a l'amo. Es una associació simbòlica exemplar de la visió pairalista del món rural.

Notes.

1.- Com en el cas de Briz, i com haurem de repetir d'ara endavant d'una manera gairebé monòtona, no existeix -que jo sàpiga- cap estudi mínimament seriós de la vida i l'obra de F.de S. Maspons i Labrós, tot i la seva rellevància, principalment per a la història de l'excursionisme i del folklore català. Ens haurem de refiar, doncs, novament, dels escrits necrològics, en aquest cas, principalment, del que li dedicà J. Maspons i Camarasa -amb el qual no l'unia cap vincle de parentiu malgrat l'homonímia-, que, amb tot, sembla que recollí moltes dades del diccionari d'A. Elias de Molins. Secundàriament, hom pot trobar altres dades d'interès en altres escrits de circumstàncies, com la necrologia que li dedicà C.Gomis (1902), el pròleg de F. Maspons i Anglasell a la reedició de les Tradicions del Vallès (1952), etc., i sobretot a la multitud d'escrits que deixà publicats el mateix Maspons i Labrós, res però que substitueixi la necessària investigació de la documentació inèdita que, si els arxius dels Maspons són localitzables, algun dia caldrà abordar ineludiblement i que, malauradament, quedava descartada en aquest cas per la mateixa estructura del present treball. (Per a les referències completes dels treballs esmentats, vg. la bibliografia general).

2.- Com era corrent a l'època, ell signava habitualment "Francisco".

3.- Cf. F. Maspons i Anglasell, 1952, Pròleg, p 10.

4.- F. Maspons i Anglasell, 1952, op. cit., p 9.

5.- Tenien, a més a més, altres propietats a la comarca de l'Anoia. Cf. F. de S. Maspons i Labrós, 1886, Excursió col.lectiva a la conca baixa del Noya.

6.- O si més no en previsió de la situació que es podia generar després de les eleccions de gener de 1840.

7.- Sobre Marià Maspons i Labrós, vg. Centre Catalá, 1885, Sessió necrológica á la bona memoria de En Marià Maspons y Labrós (27 de novembre de 1885), B.

8.- Principios sobre que está basada la sucesión ab intestato por derecho antiguo romano. Reforma que experimentó con el tiempo. Derecho de Justiniano, 1864, Madrid.

9.- Per a més informació sobre l'activitat professional de Maspons, vg. J. Maspons i Camarasa, 1902, En Francisco de S. Maspons y Labrós.

10.- Cf. J. Maspons i Camarasa, 1902, op. cit., p 68.

11.- Desconec la data del matrimoni.

12.- No tinc informacions precises sobre el nombre de fills, ocupacions professionals, etc. Com a mínim devien ser quatre perquè a vegades parla dels seus tres fills grans i, entre ells, hi devia haver alguna noia. Cf. les esquelles publicades als diaris La Veu de Catalunya (2.9.1901) i La Renaixensa (3.9.1901).

13.- F. Maspons i Anglasell va arribar a ser president del CEC. Cf. J. Iglésies, 1964, Història de l'excursionisme, p 289 i ss.

14.- J. Riera i Bertran, 1901, Nota necrológica, p 150.

15.- Cf. F. de S. Maspons i Labrós in Sessió necrológich-conmemorativa, 1890, p 16, i també in Travalls llegits en la sessió necrológica, 1889, p 59.

16.- R.N. Comas, 1902, Necrología, p 28.

17.- En Francisco de Sales Maspons i Labrós, 1901, p 145.

18.- Cf. J. Maspons i Camarasa, 1902, op. cit., p 68.

19.- J. Maspons i Camarasa, 1902, op. cit., p 75-76.

20.- Dates de publicació. Les dates de lectura són 1890 i 1898, respectivament.

21.- Publicada anteriorment al fulletó de La Renaixensa, el 1871.

22.- També escrigué treballs d'aquesta mena a La Renaixensa, L'Avens i altres publicacions periòdiques.

23.- I en deixà d'altres d'inèdites. Cf. J. Maspons i Camarasa, 1902, op. cit., p 72.

24.- Els poetes biografiats són: G. Rosselló, A. Blanch, V. Balaguer, J.L. Pons i Gallarza, D. Calvet, G. Forteza, M. Milà i Fontanals, T. Llorente, J. Rubió i Ors, M. Aguiló, F. Soler.

25.- Cf. J. Maspons i Camarasa, 1902, op. cit., p 67.

26.- Les dates entre parèntesi corresponen a les èpoques de les col.laboracions.

27.- Cf. F. de S. Maspons i Labrós, 1889, Las montanyas de la costa de llevant, p 266.

28.- No entro en la consideració de l'interès que puguin tenir aquests escrits com a precedents del comarcalisme. Per a la formalització de les idees comarcalistes de Maspons, vg. F. de S. Maspons i Labrós, 1894, L'excursionisme catalá, p 22-24.

29.- F. de S. Maspons i Labrós, 1884, Excursió col.lectiva á St. Matheu, p 117.

30.- Cf. J. Maspons i Camarasa, 1902, op. cit., p 77.

31.- Cf. C. Gomis, 1902, En Francisco de S. Maspons y Labrós, p 45, i J. Iglésies, 1964, op. cit., p 163 i 167.

32.- J. Iglésies, 1964, op. cit., p 163.

33.- El primer president fou A. Rubió i Lluch, lògicament, no podia ser-ho Maspons, com a president que era d'una de les dues societats fusionades. Cf. J. Iglésies, 1964, op. cit., p 170.

34.- Cf. J. Iglésies, 1964, op. cit., p 358.

35.- Com també ho foren molts altres "literats-excursionistes prototipics", que diu Iglésies, com M. Aguiló, J. Verdaguer, C. Bosch de la Trinxeria o J. Massó. Cf. J. Iglésies, 1964, op. cit., p 358.

36.- J. Iglésies, 1964, op. cit., p 137. Cf. F. de S. Maspons i Labrós, 1890, Una ascensió al Canigó.

37.- F. de S. Maspons i Labrós, 1894, op. cit., p 9-10.

38.- F. de S. Maspons i Labrós, 1895, Carácter y estensió del programa excursionista, p 5.

39.- J. Maspons i Camarasa, 1902, op. cit., p 77.

40.- A. Osona, 1897, Una excursió a l'Empordá y a les serres de La Garrotxa, La Veu de Catalunya, 1897, p 365.

41.- J. Iglésies, 1964, op. cit., p 218.

42.- La seva obra jurídica i els escrits publicats per l'Acadèmia de Bones Lletres són en castellà. Cf. supra.

43.- I encara és dificil esbrinar fins a quin punt es degué a una influència del marc en el qual pronunciava el discurs.

44.- F. de S. Maspons i Labrós, 1897, Discurs del Sr. President, p 53.

45.- F. de S. Maspons i Labrós, 1897,op. cit., p 54.

46.- F. de S. Maspons i Labrós, 1895, op. cit., p 7.

47.- Cf. F. de S. Maspons i Labrós, 1895, op. cit., p 5-8.

48.- F. de S. Maspons i Labrós, 1894, op. cit., p 12.

49.- F. de S. Maspons i Labrós, 1897, op. cit., p 56.

50.- J. Maspons i Camarasa, 1902, op. cit., p 69.

51.- Cf. E. Lidforss, 1878, Lo renaixement literari català, p 275.

52.- R. Violant, 1961, Els estudis d'etnologia, p 664.

53.- F. M. Tubino, 1880, Historia del Renacimiento literario contemporaneo en Cataluña, Baleares y Valencia, p 703.

54.- El títol de l'article de R. Violant pot menar a engany, de fet és un molt breu repàs de la història del folklore a Catalunya.

55.- R. Violant, 1961, op. cit., p 665.

56.- Vg. p. ex. l'opuscle que elaborà Maspons, 1877, Per las bodas del distingit escriptor siciliá Dr. Joseph Pitré ab la senyoreta Donya Francisca Paula Vitrano.

57.- Cf. 1886, Extret de las opinions emesas sobre los volums de la Biblioteca Popular del Folklore Català.

58.- J. Amades, 1974, El folklore a Catalunya, p 142.

59.- Cf. J. Amades, 1974, op. cit., p 138.

60.- F. de S. Maspons i Labrós, 1871, Lo Rondallayre (1ª sèrie), p V.

61.- F. de S. Maspons i Labrós, 1872, Lo Rondallayre (2ª sèrie), p V.

62.- F. de S. Maspons i Labrós, 1872, op. cit., p VI.

63.- J. Maspons i Camarasa, 1902, op. cit., p 74.

64.- F. de S. Maspons i Labrós, 1885, Cuentos populars catalans, p VI. Potser cal relacionar l'èmfasi d'aquest text amb la franca decadència física i de prestigi en què es trobava ja Briz per aquells anys.

65.- F. Maspons i Anglasell, 1952, op. cit., p 9.

66.- Per esmentar només els encavallaments que afecten els treballs més importants d'un i altra.

67.- Cf. F. de S. Maspons i Labrós, 1899, Prólech, p X-XIII.

68.- Cal recordar que els primers estudis seriosos en aquest camp dels autors que seran els animadors de la Revista Jurídica de Cataluña, Brocà, Duran, Santamaria, etc. no es produeixen fins als anys vuitanta.

69.- Hom pot considerar, fins a cert punt, com a pertanyent a aquest gènere el treball de Maspons, 1893, La pagesia catalana.

70.- F. de S. Maspons i Labrós, 1871. op. cit., p V-VI. De fet, en aquest paràgraf es desmarca dels rifacimenti francesos (Perrault, etc.) no parla dels del país.

71.- Ell la dóna com a publicada el 1875 (Cf. F. de S. Maspons i Labrós, 1885, op. cit., p V), però el llibre porta peu d'impremta de 1874.

72.- Es probable que, en anar adquirint un millor coneixement de la bibliografia estrangera, aquestes especulacions li semblessin massa primes.

73.- Cf. F. de S. Maspons i Labrós, 1885, op. cit., p VI.

74.- Cf. F. de S. Maspons i Labrós, 1885, op. cit., p V.

75.- En definitiva, són del mateix estil de les de la tercera sèrie, només que aquelles eren donades al pròleg.

76.- Cf. F. de S. Maspons i Labrós, 1885, op. cit., p V-VI.

77.- Cf. F. de S. Maspons i Labrós, 1885, op. cit., p 145.

78.- Ell dóna notícia d'un recull de J. Pin i Soler, que desconec. Cf. F. de S. Maspons i Labrós, 1874, Jochs de la infancia, p 14.

79.- J. Amades, 1974, op. cit., p 139.

80.- F. de S. Maspons i Labrós, 1876, Tradicions del Vallés, p III.

81.- Sembla que preparava un llegendari que no va arribar a publicar. Cf. F. de S. Maspons i Labrós, 1876, op. cit., p 102.

82.- Cf. F. Maspons i Labrós, 1878, Creencias populars catalanas, p 2.

83.- Ès inexacta, doncs , l'afirmació de J. Prat sobre la inexistència d'una secció de folklore en les revistes literàries prèvies al BCEC. Cf. J. Prat, 1981, El folklore i l'etnologia a la premsa catalana no diària, p 9.

84.- De fet, és difícil saber si es tracta de la mateixa secció, perquè no hi ha cap titular que la diferencii.

85.- Cf. F. de S. Maspons i Labrós, 1893, op. cit., i 1899, op. cit., i encara aplicant un criteri laxe.

86.- De fet, no és la ressenya d'una excursió, sinó una monografia, però constitueix un producte típic de l'excursionisme d'aquesta època i cal considerar-la com a fruit de les influències de l'excursionisme.

87.- Juntament amb la que fa P. Bertran i Bros, 1884, La filosofia de la filosa. N'hi ha un breu precedent en el treball del mateix Maspons, 1876, Al Sr. D. Matías de Martino.

88.- J. de Porcioles era, efectivament, notari d'Àger. Com a folklorista aquest és l'únic treball que li conec.

89.- Potser el tractar-se d'un tema vallesà hi va tenir alguna influència. És curiós que en cap moment no esmenti el treball de la seva germana.

90.- Cf. J. Iglésies, 1964, op. cit., p 211.

91.- Un gènere, altrament, inèdit com a tal en la Catalunya d'aquell temps.

92.- Cf. F. de S. Maspons i Labrós, 1876, Tradicions ... op. cit., p 102 i 1876, Al Sr. D. Matías ... op. cit., p 105.

93.- F. de S. Maspons i Labrós, 1885, op. cit., p 133-134.

94.- Cf. J. Amades, 1974, op. cit., p 138.

95.- Cf. F. de S. Maspons i Labrós, 1874, op. cit., p VIII-IX.

96.- F. de S. Maspons i Labrós, 1874, op. cit., p IX.

97.- F. de S. Maspons i Labrós, 1890, Costums del Vallés, p 101.

98.- F. de S. Maspons i Labrós, 1871, op. cit., p VI.

99.- F. de S. Maspons i Labrós, 1871, op. cit., p V.

100.- F. de S. Maspons i Labrós, 1874, op. cit., p XIX.

101.- F. de S. Maspons i Labrós, 1885, op. cit., p 133.

102.- Cf. Extret de las opinions emesas ..., 1886, op. cit., p 13.

103.- C. Gomis, 1902, op. cit., p 43.

104.- F. de S. Maspons i Labrós, 1872, op. cit., p XII.

105.- F. de S. Maspons i Labrós, 1878, Endevinallas populars francesas, p 83.

106.- Ibidem.

107.- F. de S. Maspons i Labrós, 1878, Endevinallas ... op. cit., p 82-83.

108.- Vg. més endavant, capítol nº 12.

109.- F. de S. Maspons i Labrós, 1884, Prólech, p XII-XIII.

110.- Cf. F. de S. Maspons i Labrós, 1872, op. cit., p XII-XIII, i 1877, Un quento suech, p 51-52.

111.- F. de S. Maspons i Labrós, 1872, op. cit., p VIII.

112.- F. de S. Maspons i Labrós, 1871, op. cit., p VIII.

113.- Cf. H. Juretschke, 1974, Alemania en la obra de Milá y Fontanals, p 27.

114.- F. de S. Maspons i Labrós, 1872, op. cit., p X. Cf. en general, 1872, op. cit., p VIII-XII. Maspons tenia una veritable obsessió per l'origen cèltic o germànic de les tradicions catalanes. Cf. p. ex. F. de S. Maspons i Labrós, 1889, op. cit., p 266.

115.- Cf. p. ex. F. de S. Maspons i Labrós, 1876, Tradicions ... op. cit., p 69-70.

116.- F. de S. Maspons i Labrós, 1872, op. cit., p XII.

117.- Cf. J. Amades, 1982, Folklore de Catalunya. Rondallística, p 63. F. Maspons i Anglasell també al.ludeix a aquesta qüestió in 1952, op. cit., p 12.

118.- F. de S. Maspons i Labrós, 1876, Tradicions ... op. cit., p 82-83.

119.- Vegem-ne un exemple, referit a la rondalla "Joanescas" dels Cuentos populars catalans:

"Un dels incidents més bonics d'aquest cuento és lo de l'estany al que van tres colometes que es converteixen en noies, a una de les quals pren la roba l'héroe del cuento. Se pot dir que es troba gairebé en tots los pobles del nord. En los cuentos esquimals recollits per Enric Rink (Tales and Traditions of the Eskimo, by Henry Rink, Edinburg and London, Blackwood and sons, 1875), en lo nº 12 l'héroe veu unes noies que es banyen i pren los vestits de la més hermosa, la qual no els recobra sinó per paraula de casar-se amb ell, com hi consent la noia. Se troba també en lo cuento norueg "Les douze canards sauvages" de la col.lecció de Beauvois (París, 1862, p 101) i en lo cuento d'Andersen "Les cignes sauvages"

(Trad. de Soldi, París, 1871, pàg. 302). En una llegenda indiana, Waupi troba també unes noies, filles del cel, que es banyen en un estany, i per medi d'un ardit, agafa la més petita de les germanes i s'hi casa. Així mateix se troba en los cuentos russos publicats per Ralston (Trad. Bruyère, París, 1874) i en los de la Gran Bretanya, publicats per lo mateix Bruyère. Aquest escriptor tan distingit per son saber i estudis sobre les tradicions i cuentos populars, aixís com molt conegut per les traduccions que ha fet de los de diferents pobles, a l'ocupar-se del cuento esquimal dalt dit, reconeix a dit cuento un origen essencialment arià. Lo mateix senyor en dita col.lecció de cuentos de la Gran Bretanya, després del cuento "La llegenda de Tamara", fa un notabilíssim comentari sobre les dones cisnes, que no reprodueixo per no allargar massa aquest treball, però que recomano a mos lectors.- Es semblant a aquest cuento lo publicat per lo col.lector Carnoy, Cuentos de la Picardia, " La montagne noire où les filles du diable".- Se pot dir també que lo present cuento de "Joanescas" és una variant del "Castell del sol" de ma primera sèrie del Rondallayre i que també té alguns punts de contacte amb lo de "Blancaflor" de la mateixa.- L'incident del furt de la roba d'una de les tres noies que es banya, també es troba en lo cuento italià de Comparetti, pàg. 212, "L'isola della felicita".- La imposició de diferents impossibles a l'héroe per lo pare de la noia, qui els solventa, i la transformació dels fugitius se troba en lo cuento sicilià de Pitré (pàg. 133) "Lu re di Spagna". Aquesta última part de la transformació se troba també en lo cuento bretó "Le filleul de la Ste. Vierge", de Luzel (Contes bretons, Quimperlé, 1870).- Lo mateix incident dels héroes perseguits i atrapats que se salven per tres vegades, se troba també en lo cuento rus de Ralston "Maria Morewna", pàg. 87; en lo cuento XXIX d'Imbriani "Le due Belle-Gioje"; en lo cuento milanès del mateix de sa Novellaja Milanese, "El re del Sol"; en lo cuento norueg d'Absjoersen, "Los fills de la viuda"; en lo cuento slavo de Chodsko, "Impérissable"; etc.- L'incident de tenir que trobar un objecte dintre l'aigua, corrent-se gran perill de les serps que hi ha en eixa, se troba en lo cuento de l'antic Egipte, de Maspero, de la dalt dita col.lecció, "Le conte de Satni-Khamois", de l'època Ptolemaica (pàg. 43).- L'incident de tenir que conèixer a la noia entre altres d'iguals, és en un cuento irlandès publicat també per dit Bruyère, "La escala del gegant Mac-Mahon", i també en lo cuento de Pitré, tomo II, pàg. 307, "L'acula qui sona".- Lo jove que per casar-se amb una noia a qui ho ha promès lo seu pare, mes després li posa dificultats, que sols salva amb ajuda d'aquella, constitueix lo cuento bolonès publicat per la Sra. Coronedi-Berti, "La fola dla bela filadora", i és lo cuento 7 de la giorn 2ª "La chumbeina", de la Ciaglira dla Banzola.- L'incident del grapat de pinyons que foraden la

muntanya i surten de seguida en pins grossos, ve a ser lo mateix incident del dalt referit cuento de ma primera sèrie "Blancaflor", en què són agulles lo que tiren a terra, de cada una de les quals n'ix un home, tret sens dubte de la mitologia romana, en què de cada dent del dragó mort per Cadmus n'ix també un home, símbol de la força generadora de la terra.- L'anell perdut en lo fondo de la mar, com en "Blancaflor", o de l'estany com en "Joanescas", no és altre que el famós tresor amb lo esplendent anell dels pobles escandinavos, que guardava lo dragó Fafnir, i el dels Nibelungen, de la Germania.- I així podria anar allargant eixa nota amb una porció immensa de datos" F. de S. Maspons i Labrós, 1885, op. cit., p 144-145.

120.- F. de S. Maspons i Labrós, 1876, Al Sr. D. Matías ... op. cit., p 99.

121.- Ès simptomàtic que s'oblidi de les Observaciones de Milà, de qui només diu que ha recollit una col.leccioneta de contes. Cf. F. de S. Maspons i Labrós, 1876, Al Sr. D. Matías ... op. cit., p 99.

122.- Amb l'excepció del llibre de T. Thos i Codina, 1866, Lo llibre de l'infantesa. En tot cas peca per defecte. Cf. F. de S. Maspons i Labrós, 1884, Prólech op. cit., p VI-VII.

123.- F. de S. Maspons i Labrós, 1872, op. cit., p VII.

124.- Cf. Ibidem.

125.- F. de S. Maspons i Labrós, 1878, Endevinallas ... op. cit., p 82.

126.- F. de S. Maspons i Labrós, 1871, op. cit., p VI-VII.

127.- F. de S. Maspons i Labrós, 1872, op. cit., p XIII-XIV.

128.- F. de S. Maspons i Labrós, 1872, op. cit., p XIV.

129.- F. de S. Maspoms i Labrós, 1872, op. cit., p XV.

130.- Cf. F. de S. Maspons i Labrós, 1871, op. cit., p VIII-X.

131.- F. de S. Maspons i Labrós, 1876, Tradicions ... op. cit., p 11-12. Per al conjunt de la descripció vg. p 5-13.

132.- F. de S. Maspons i Labrós, 1887, Excursió col.lectiva al Farell, p 21.

133.- Cf. F. de S. Maspons i Labrós, 1885, Excursió col.lectiva a Montmany y Puig-Graciós, p 6.

134.- Cf. F. de S. Maspons i Labrós, 1872, op. cit., p VI i XVI.

135.- F. de S. Maspons i Labrós, 1899, op. cit., p XV.

136.- F. de S. Maspons i Labrós, 1876, Tradicions ... op. cit., p I-II.

137.- F. de S. Maspons i Labrós, 1876, Tradicions ... op. cit., p III.

138.- F. de S. Maspons i Labrós, 1893, op. cit., p 3-9.

139.- Vg. més endavant, capítol nº 12.

140.- El text continua amb un assaig de fonamentació històrica del pairalisme.

141.- F. de S. Maspons i Labrós, 1890, op. cit., p 103.

IV.3.- Maria de Bell-lloch. La condició de la dona.

3.1.- Una autora menor (1).

Pilar Maspons i Labrós va néixer a Barcelona el 4 de desembre de 1841, i va morir, també a Barcelona, el 31 de gener de 1907.

Germana de Francesc de Sales Maspons i Labrós, era doncs, com aquest, filla d'una família d'antics terratinents vallesans, els homes de la qual havien deixat la terra per les lleis des de temps reculats i exercien de notaris de Barcelona. Com hem vist en el cas del seu germà, la seva família, tot i que vivia a Barcelona, mantenia les seves possessions al Vallès i altres comarques. Això permetia als Maspons de fer estades perllongades a la casa pairal de Bigues, fet decisiu en la trajectòria intel.lectual tant de Francesc de Sales com de Pilar.

Pilar Maspons i Labrós era també cunyada de Francesc Pelai Briz, casat, recordem-ho, amb la seva germana gran, Manuela (2). Aquesta proximitat amb Briz, com succeí també amb el seu germà, és una dada que cal retenir a l'hora de considerar el desenvolupament i orientació de la seva obra.

Segons Joan Amades (3), Pilar Maspons i Labrós es va casar amb el Comte de Bell-lloch, Joaquim de Mercader, d'on hauria extret el seu pseudònim literari, Maria de Bell-lloch. Ignoro en quines fonts es basa Amades, però el cert és que no he trobat cap més afirmació en aquest sentit i les evidències més aviat em porten a creure que romangué soltera durant tota la seva vida (4).

És probable que, durant la seva joventut, visqués un desengany amorós. Almenys així sembla poder-se deduir d'unes

obscures confidències de l'autora (5).

La lectura de la seva obra i les escassíssimes referències biogràfiques que d'ella tenim ens donen una imatge de Pilar Maspons i Labrós com d'una dona d'una intensa devoció religiosa, patriòtica i familiar, tancada a casa seva i gens amant de la vida pública. En aquest darrer aspecte els seus rars i anònims biògrafs són unànims (6): "... visqué sempre recollida i apartada de les ovacions i les festes", diu, per exemple, La Ilustració Catalana en una nota necrològica (7).

Pilar Maspons i Labrós signà tots els seus escrits, tant els estrictament literaris com els folklòrics, sota el pseudònim de Maria de Bell-lloch (8) amb el qual l'anomenarem d'ara endavant.

Segons sembla, el primer escrit de Maria de Bell-lloch aparegué al Calendari Català de 1866 (9), posteriorment col.laborà, amb més o menys assiduïtat, com veurem, a diverses revistes.

La seva primera publicació independent aparegué el 1874. Es tractava d'un recull de poesies titulat Salabrugas. Poesías catalanas. Un volum de 144 pàgines, amb un pròleg de Joan Sardà, on es notava ja la inspiració popular, principalment en les temàtiques escollides, que havia de presidir tothora la producció de l'autora.

El 1875 publicava, dins el volum dels Jocs Florals, Narracions y llegendas, un aplec d'onze narracions d'inspiració més o menys tradicional, gènere al qual fou especialment afeccionada, i que constitueix el gruix de les seves col.laboracions a la premsa.

Tots aquest escrits, incloent la totalitat de les Narracions y llegendas del 1875, els aplegà, el 1881, en un volum titulat Llegendas catalanas, que reunia un total de 39 narracions. Malgrat el títol, en aquest llibre hom hi pot trobar des de recreacions de llegendes, fins a narracions d'ambientació tradicional o d'altres estrictament originals i sense cap relació amb la tradició, i molt menys amb el llegendari. Fins i tot hi ha una crònica d'una excursió al Tibidabo o la descripció d'una vetlla de Nadal passada al poblet de Monmany.

Si bé el títol d'ambdues publicacions (que, a fi de comptes, són una, ja que la primera es troba involucrada en la segona), o bé una concepció excessivament laxa del folklore, pot haver menat algun estudiós dels nostres dies a engany (10), cal considerar aquestes publicacions dintre de la producció literària, i no de la folklòrica, de Maria de Bell-lloch. Pertanyen, en general, al gènere romàntic, tan corrent encara a l'època, dels rifacimenti més o menys directament inspirats en la tradició popular.

L'obra literària de Maria de Bell-lloch es completa amb la novel.la històrica Vigatàns y botiflers (1878), centrada en la guerra de sucdessió, en la qual la tradició popular també hi fa acte de presència per mitjà d'algunes llegendes que relaten els personatges. Aquesta obra donà especial ocasió a l'autora d'exterioritzar el seu sentiment catalanista amb la mitificació, tan pròpia de la Renaixença, d'aquest episodi de la història de Catalunya i, especialment, de la resistència i caiguda de Barcelona l' 11 de setembre de 1714. Tot això, ben entès, barrejat amb una tragèdia amorosa, pròpia del romanti-

cisme carrincló que orientà sempre l'estil de Maria de Bell-lloch.

L'obra folklòrica de Maria de Bell-lloch comprèn dues publicacions: Montseny(1880), un aplec de llegendes amb comentaris, referides a diversos indrets de la muntanya, i Costums y tradicions del Vallés (1882), el seu treball més interessant des del punt de vista folklòric.

Dos dels seus treballs, Narracions y llegendas i Montseny, li foren premiats als Jocs Florals de Barcelona, 1875 i 1880, respectivament. Costum y tradicions del Vallés obtingué també un premi al Certamen de Granollers de 1882.

Les seves col.laboracions a revistes sovintejaren sobretot durant els anys setanta i vuitanta. Col.laborà especialment a Lo Gay Saber,dirigida -recordem-ho- pel seu cunyat Francesc Pelai Briz, en les dues etapes de la publicació. A la primera època (1868-69), hi publicà diverses poesies. A la segona època, hi publicà per capítols, entre 1878 i 1879, la seva novel.-la Vigatans y botiflers i, entre 1880 i 1881, algunes poesies.

Col.laborà també a La Renaixensa, principalment entre 1871-77 i 1881-83. El 1889 hi reprengué la seva col.laboració, fins a 1895, amb molta menys intensitat.

Una altra revista a la qual col.laborà amb assiduïtat fou La Ilustració Catalana, sobretot durant el període 1880-86. El 1883 hi publicà alguns capítols de Costums y tradicions del Vallés. Més endavant hi aportà algun escrit de manera esporàdica.

Ultra les ja esmentades, col.laborà també a La Veu del Montserrat, La Veu de Catalunya, La Bandera Catalana i Revis-

ta Històrica, entre d'altres.

La major part d'aquestes col.laboracions la constitueixen narracions i recreacions llegendàries de l'estil de les que hem comentat en parlar dels seus treballs Narracions y llegendas i Llegendas catalanas. Les publicades abans de 1881 les involucrà pràcticament totes en aquesta darrera obra. La resta de col.laboracions són, en la seva pràctica totalitat, poesies.

Segons una brevíssima necrologia apareguda a La Veu de Catalunya, deixà inèdita una novel.la ambientada a la darrera guerra carlina, amb el títol de História d'un fadrí veler (11).

Literàriament, Maria de Bell-llob fou una autora menor. La nota biogràfica que presideix la reedició d'alguns treballs seus a la col.lecció Lectura Popular opta per una solució de compromís a l'hora de presentar la seva figura literària:

> "Escrivia amb una gran ingenuïtat. Senzilla en ses costums, no podia menys d'ésser-ho en sos versos i en sos articles." (12)

El mateix Sardà, al pròleg de Salabrugas. Poesías catalanas (1874), en cercar l'elogi a què sembla obligat tot prologuista, no sembla trobar cap millor virtut per destacar en les seves poesies que aquesta mateixa senzillesa:

> "No hi anem a cercar magnitud en els assumptes que tracten; no hi anem a cercar imatges brillants i enlluernadores, comparacions extraordinàries, alegories grandioses. Són ratlles correctament senzilles que contornegen una fesomia moral en què la delicadesa i bondat de sentiments s'hi veu retratada d'una manera franca i encisadora." (13)

Tot i cercant també l'equilibri entre la lloança i l'objectivitat, l'anònim redactor de la Lectura Popular, amb la distància que donen els anys i sense els compromisos de Sardà envers l'autora, és més agosarat en la seva crítica:

> "En general les poesies de Na Maria de Bell-lloch són d'estil fàcil i planer. A la bellesa i a la noblesa del pensament no sol ajuntar-s'hi una inspiració fogosa. No sempre és prou elegant o depurada l'expressió, en la qual s'hi remarquen freqüents prosaismes. Però la ingenuïtat del sentiment que animava a l'autora prevalexia per sobre de tot, nimbant els seus versos d'una gran tendresa." (14)

De la seva novel.la Vigatans y botiflers (1878), el mateix autor de la nota biogràfica esmentada només gosa remarcar el patriotisme que la inspirà:

> "Deixà també una novel.la històrica, titulada Vigatans y botiflers, i amb ella una prova més de son amor a les coses genuïnament catalanes." (15)

Aquesta inspiració catalanista és unànimement remarcada pels seus escassos biògrafs. La Ilustració Catalana parla dels "seus escrits tendríssims que vessaven d'un amor sens límits a les coses de la terra" (16). I la Lectura Popular diu que "es feia tan simpàtica per sa modèstia com per sos patriòtics entusiasmes" (17), i que la seva vida fou "un constant exemple de puríssim patriotisme." (18)

El catalanisme de Maria de Bell-lloch la portà a mantenir un monolingüisme total des dels seus primers escrits i a agafar gairebé sempre com a fons temàtic d'aquests mateixos escrits, les "coses de la terra", com la història i -sobretot- la tradició popular. ¿Com podia ser altrament, voltada com estava, en el seu entorn familiar, de personatges com Briz i els seus germans Francesc de Sales i Marià?

Tot i ser una dona que defugí qualsevol presència pública (19), fins al punt d'amagar la seva identitat darrere d'un pseudònim (20), participà en alguna institució renaixentista, com els Jocs Florals, i sobretot en algunes publicacions cabdals del moviment, com el Calendari Català, Lo Gay Saber i La

Renaixensa. Però, per damunt de tot, combregà amb els ideals de la Renaixença, amb aquella concepció d'una Catalunya conservadora i pairal.

3.2.- La devoció religiosa.

El tret ideològic que destaca més en Maria de Bell-lloch és la seva devoció religiosa.

En els seus escrits difícilment hi trobarem professions explícites de regionalisme, que són substituïdes per genèriques declaracions d'amor a Catalunya. També serà en va cercar-hi formalitzacions expresses del caràcter català o del familisme pairal com les que hem trobat en l'obra del seu germà, Francesc de Sales Maspons i Labrós. Però l'esperit religiós de Catalunya, de la Catalunya renaixent, hi és tothora present.

La Catalunya ideal de Maria de Bell-lloch és una Catalunya pietosa, una Catalunya que aixeca ermites i passa el rosari. Res de nou, altrament. És una actitud que hem trobat, amb més o menys intensitat, en la pràctica totalitat dels autors estudiats i, precisament, un dels trets configuradors del rerafons ideològic del folklore català del segle XIX. Però, en Maria de Bell-lloch, el sentiment religiós i els preceptes adequats a una conducta catòlica ortodoxa, constitueixen, juntament amb un genèric patriotisme, l'eix entorn del qual gira la moral dels seus escrits.

Per a Maria de Bell-lloch, Catalunya és (o ha de ser) la reserva de la fe enfront del racionalisme. En una de les seves poesies diu:

> "Ara la fe s'allunya
> del cor de l'home, qui de tot se'n riu
> perquè el ceptre de la ciència empunya:
> mes per això, Catalunya
> sempre serà de santa fe el niu". (21)

L'esperit religiós de Maria de Bell-lloch es pot trobar per tot arreu dels seus escrits, amb la rara excepció de Costums y tradicions del Vallés, on podríem dir, com a mínim, que no fa cap concessió en aquest sentit. Però, on el trobem més explícitament expressat és en un insòlit escrit -en la mesura que no correspon als gèneres que normalment conreava- que publicà a La Ilustració Catalana el 1891, amb el títol de Una festa consoladora.

Es tracta de la descripció, amb les conseqüents reflexions morals, de la festa de lliurament de premis als joves de la Congregació de Maria Immaculada i de Sant Lluís Gonzaga.

L'article comença amb una exaltació de l'apostolat i l'abnegació cristiana, enfront de la impietat que pugna per destruir els valors eterns:

> "Quan veiem que arreu arreu la impietat forga per destruir la Fe i la família, i amenaça amb satànica rialla desbaratar a la societat, és consolador lo trobar-se, al mateix temps, que a sos maquiavèlics esforços hi responen suprems esforços també d'abnegació, de sacrifici, i de treball; de treball que no ha d'abastar cap premi en eixa vida, sinó que, inspirat en la sublim doctrina d'Aquell que per amor llençà dalt del Calvari fins sa última gota de sang, procura, per poc que siga, seguir les lleis i lliçons del Diví Mestre: així veiem a aquests joves de la Congregació de Maria Immaculada i Sant Lluís Gonzaga, los uns al capçal del llit dels hospitals aconhortant i encoratjant als pobres malats, los altres aconsellant i aconsolant als presos, i altres los de la secció Catequística, ense-

nyant i guiant als nois dels obrers per lo dret camí de la virtut". (22)

Si aquesta impietat que forga per arreu arriba a calar en la classe obrera se'n pot esdevenir que, a més a més que els obrers perdin l'ànima, es capgiri l'ordre social:

> "... nos aterrà la idea de què si aquelles intel.-ligències, no cultivades, (...) dutes avui pel dret camí a on podran ser de gran utilitat, en cas contrari podrien acabar per ser uns revolucionaris oradors de clubs i de meetings, en qual cas a més de perdre sa ànima, Déu sap lo mal que podrien fer a la societat." (23)

L'ordre que pretén conservar Maria de Bell-lloch implica, òbviament, la desigualtat social, beneïda per l'església i amorosida per la generositat dels uns i la resignació dels altres:

> "Lo ric, puix Déu li ha fet aital mercè, deu afavorir al que no té i tractar-lo amb amor, pensant que si Aquell que tot ho pot los hagués posat en lloc contrari, li plauria prou que lo ajudassen: tots havem de seguir eixa incomparable doctrina de pau i amor, que diu al pobre: resignat amb ta sort i sofreix amb paciència que aixís te serà menos penosa la vida, i més enllà tindràs la ditxa i la glòria segons los mereixements; no donguis pàbul a l'enveja que ningú és més ric que el que es contenta amb lo que té, ni ningú més pobre que aquell que viu acumulant riqueses amb la insaciable set de l'or (...)" (24)

El catalanisme de Maria de Bell-lloch va indestriablement unit amb aquesta concepció de la societat, i viceversa. Per això, en sentir cantar als congregants cançons catalanes, confessa:

> "... sentírem batre amb joia el cor i el nostre agraïment se juntà a l'admiració que ja ens havia causat l'abnegació d'aquells joves congregants, al veure que a l'ensenyar los devers religiosos i socials no s'oblidaven tampoc d'ensenyar los del bell art i d'amor a la terra que los ha vist nàixer(...) (25)

No té res d'estrany, doncs, que La Veu de Catalunya, destaqui entre els seus trets biogràfics la cooperació a "l'obra patriòtica de la restauració del monestir de Ripoll" (26),

una empresa en la qual catalanisme i devoció religiosa confluïen especialment.

Amor a la terra i mentalitat conservadora. Una combinació que hem trobat repetidament com a substrat ideològic dels folkloristes catalans del dinou i que també constitueix la cruïlla en la qual cal situar l'interès de Maria de Bell-lloch per la tradició popular.

3.3.- Costums i tradicions del Vallès.

La dedicació de Maria de Bell-lloch al folklore no es pot desvincular de la proximitat i la influència de Briz i de Francesc de Sales Maspons i Labrós. Quan Maria de Bell-lloch va publicar el seu primer treball pròpiament folklòric (Montseny, 1880), aquests ja feia anys que s'hi dedicaven. Maria de Bell-lloch degué formar part del pla de recerca folklòrica dels Maspons, encara que aquest pla segurament no tingué mai, com ja hem assenyalat, el nivell de formalització que li atribueix Maspons i Anglasell (27).

D'altra banda, com en el cas del seu germà, degué influir en l'interès de Maria de Bell-lloch per la tradició popular la seva doble condició de barcelonina i vallesana, de dona de lletres i filla de propietaris rurals. Nogensmenys que el fet de poder projectar en el món rural, i concretament a Bigues i el seu entorn, la imatge d'una idíl.lica Catalunya pairal.

La seva afecció al Vallès la portà a seguir-lo i a tenir-ne, doncs, un coneixement de primera mà, especialment d'aquells indrets que als seus ulls es presentaven com a més poètics i evocadors. Com diu Francesc de Sales Maspons i Labrós:

> "Ma germana, que a impuls de son sentiment, ha donat també a l'estampa les impressions que aquells llocs li produiren, era la més arriscada: recordo que encara no coneixíem Vallderrós, lo encisat palau de fades, quan ella, havent-ne sentit a parlar com de terra estranya, un dia agafà un mosso de casa, valent i ardit, com a bon fill del Cingle i va anar-se-n'hi. Lo lloc va encantar-la, com no ni'hi havia per menos, i tot ho seguí i passà pel gorg de les donzelles i anà fins a la cova del moro; que avui tothom se n'escruixeix de tan horrorosa que és la timba". (28)

No és d'estranyar que l'obra folklòrica de Maria de Bellloch, amb menys pretensions que la de Briz i la del seu germà, sigui, a diferència de la d'aquests, una obra exclusivament referida al Vallès i la seva rodalia més immediata. Bona part de la seva obra literària és també d'inspiració vallesana.

També en el camp del folklore cal considerar Maria de Bellloch una autora menor. La inspiració popular de bona part de la seva obra fa que alguna comentarista valori erròniament la seva importància com a folklorista. Així La Ilustració Catalana quan diu:

> "Folklorista per essència, recollí de boca del poble centenars de llegendes i de tradicions (...) i es pot dir que no hi ha rondalla o tradició a la comarca del Vallès (la que ella millor coneixia) que no hagi sigut tractada per la noble escriptora i recontada amb aquell encisador estil seu tan senzill i tan poètic." (29)

Però cal insistir en la distinció entre els reculls estrictament folklòrics de l'autora i el fons tradicional de moltes de les seves poesies i de les seves narracions i "llegendes".

Sardà, tot i abonar en certa manera la confusió, ho matisa més bé en referir-se a l'aire popular de les seves poesies:

> "Aquest últim s'explica perfectament des que se sap que el llibre que amb més amor ha manejat l'autora és el llibre del poble. Posseïda d'un deliri per l'encontrada que l'ha vista néixer i en què ha passat els millors moments de la seva vida, s'ha adscrit al seu servei i ha passat hores senceres dedicades a escoltar de boca de l'àvia rondalles i cançons perquè, contades demà per la sorollosa veu del llibre, es perpetuessin en la memòria de tots; ha viscut el poble del camp, prenent part en les seves festes i en els seus dols, en les seves alegries i en les seves tristeses, seguint els seus costums i procurant, en l'esfera en què ella ha pogut influir, que no perdessin el pur color de la terra que tan formosos els fa; i amb aquesta vida i amb aquesta educació literària ha arribat a empapar-se de les seves maneres poètiques fins al punt d'imprimir a les seves produccions una marxa consemblant, en el que de bo tenen i fins en el defectuós, a la del poble de què és idòlatra." (30)

L'obra genuïnament folklòrica de Maria de Bell-lloch es limita, com ja hem indicat, a dos reculls, Montseny (1880) i Costums y tradicions del Vallés (1882), a més d'algunes llegendes escadusseres que publicà més tard, principalment a La Ilustració Catalana i La Veu de Catalunya.

Montseny (1880) és un aplec de sis tradicions de diferents indrets de la muntanya. El breu treball comença amb una evocació del Montseny, molt a to amb el marc, els Jocs Florals, dins del qual es presentava. Rengle seguit, les tradicions són recreades d'una manera succinta, sense gaires amaniments literaris. A continuació de cada tradició, hi ha un comentari on predominen les consideracions entorn del contingut moral i les especulacions sobre llur probable origen.

Aquest treball pot recordar les Tradicions del Vallés (1876) de Francesc de Sales Maspons i Labrós, en petit. No és literàriament tan afectat com aquest i li manca l'aparat

erudit, tan important en el de Maspons i Labrós. Les especulacions de Maria de Bell-lloch sobre l'origen de les tradicions es basen en el sentit comú i, esporàdicament i d'una manera vaga, en les idees del seu germà sobre les diverses influències que conformaren la tradició popular catalana.

Montseny estableix un punt de contacte entre Maria de Bell-lloch i l'excursionisme, bo i mostrant una confluència d'interessos en aquest camp, en ser-li distingit el treball amb el premi extraordinari ofert per l'Associació d'Excursions Catalana als Jocs Florals de 1880.

La segona i darrera publicació d'una certa importància de Maria de Bell-lloch en el camp del folklore és força més extensa i interessant que la primera. Es tracta de Costums y tradicions del Vallés (1882), que li fou premiada al Certamen de Granollers.

Costums y tradicions del Vallés està estructurat en dues parts completament diferenciades. Com indica el títol, la primera és un ampli recull de costums tradicionals del Vallès que abasta des d'aspectes relacionats amb diverses creences, fins a institucions consuetudinàries i festes populars. La segona part és una col.lecció de vint-i-dues llegendes referides, la immensa majoria, a indrets concrets de la comarca.

És un treball notable, com a mínim per dues característiques. D'una banda, perquè constitueix el primer costumari que es publica a Catalunya, i, a més a més, sobre una comarca concreta. D'altra banda, per la notable objectivitat del recull. Tant la descripció dels costums com la recreació de les llegendes defugen els excessos literaris, molt rarament s'hi fan concessions a l'expressió de sentiments o imatges poètiques i

el llenguatge es pot considerar fins i tot auster.

En aquest darrer sentit, contrasta amb dos treballs parions de Francesc de Sales Maspons i Labrós, el ja esmentat Tradicions del Vallés (1876) i Costums del Vallés (1890), molt més literaris i carregats d'ideologia que el de la seva germana. Com a mostra, hom pot comparar la descripció de la "Sucamuya" de la nit de Nadal que fa Maria de Bell-lloch amb la que he transcrit de Maspons i Labrós en el seu moment (31), per no dir qualsevol de les tradicions (32).

Costums y tradicions del Vallés és exclusivament un recull. Les notes són pràcticament inexistents i, en tot cas, remeten sempre a confrontacions amb altres autors del país o amb altres escrits seus.

En el terreny dels costums hi ha una evident selecció en favor d'aquells més exòtics o bé que tenen un aire pairal, una selecció altrament inevitable, atesos els criteris de l'època.

Tot amb tot, l'escassetat d'additaments literaris i ideològics i el fet de tractar amb una certa amplitud la cultura tradicional d'una sola comarca, el converteixen en el treball de caràcter més etnogràfic de tots els produïts pels Maspons, entès, és clar, aquest terme, dintre de les limitacions del seu moment.

Poca cosa sabem de les condicions dels reculls de Maria de Bell-lloch, tret del seu caràcter de bona coneixedora del Vallès, que tothom remarca, i que li degué permetre de recollir la informació que aboca en els seus treballs. És de suposar que, entre el seu servei domèstic a la pairalia de Bigues, trobà els seus principals informants.

Amades l'acusa de retocar literàriament els treballs fins

al punt d'esmorteir la veu del poble (33), però ja hem vist que aquesta acusació és fruit de no distingir convenientment els seus treballs literaris d'inspiració popular dels treballs estrictament folklòrics.

Com ja hem apuntat, és en va cercar en els escrits de Maria de Bell-lloch reflexions teòriques o, fins i tot, notes comparatives a l'ús dels folkloristes del seu temps. L'obra dels folkloristes europeus, pel que sembla, li devia ser absolutament desconeguda.

Les úniques idees de l'autora en aquest sentit, que apareixen tímidament a les notes de Montseny (1880), són, com ja hem dit, manllevades del seu germà i fan referència a l'origen germànic i posterior cristianització d'algunes tradicions.

Segurament, l'aportació de Maria de Bell-lloch al folklore català del segle XIX s'entén més bé si no la considerem estrictament dintre de la tradició culta d'estudi de la literatura popular o de la seva hereva, el folklore.

Maria de Bell-lloch fou una escriptora que trobà en la tradició popular un món idíl.lic, en el qual podia projectar fàcilment el seu amor a la terra i els seus valors religiosos i conservadors.

Tot això implicava naturalment un determinat biaix en la seva visió del món rural i de la cultura tradicional.

3.4.- El "casal dels avis".

La tradició popular és, abans que res, per a Maria de Bell-lloch, un tresor de la pàtria que cal conservar i donar a conèixer. En això no s'aparta gens del punt de vista de Briz o Maspons i Labrós. Les tradicions del Montseny, per exemple, són "ornament i joia de la terra catalana" (34).

A més a més, aquesta tradició mostra l'esperit moral del poble català, amant de la religió i dels costums pairals.

A Montseny (1880), remarca com el poble s'ha valgut de la tradició per fer accessible la fe religiosa a la nostra limitada intel.ligència (35), o com la tradició troba en la manca de creences religioses les causes per les quals un home s'ha perdut, i ens mostra "lo sentiment religiós que encara essencialment predominava en nostres avis (...) al mateix temps que d'amor a la casa o terra, arrelat fins al fons de l'ànima" (36).

Dintre dels pocs elements que tenim per analitzar la visió de la tradició popular de Maria de Bell-lloch (37) cal considerar que la insistència en aquest caràcter religiós de la tradició és allò que més la particularitza.

Altrament, podríem dir que Maria de Bell-lloch s'adhereix a una visió tòpica de la tradició popular i del món rural, pròpia del catalanisme conservador del seu temps i que trobem molt més formalitzada en Francesc de Sales Maspons i Labrós.

Aquesta visió convencional del món rural la podem trobar sobretot en les seves Llegendas catalanas (1881) i en el recull anterior Narracions y llegendas (1875).

Agafem un d'aquests relats com a mostra, "Lo Pere Anton",

una narració molt fulletonesca que, en última instància, exalça l'amor senzill, honest i abnegat dels pagesos. En diferents moments de la narració trobem pinzellades del món rural i els personatges que l'animen força característiques, com la descripció de la casa en el si de la qual es desenvolupa l'acció:

> "... una casa d'uns ben arreglats menestrals de consciència honrada que s'ocupaven los dies feiners en treballs de pagès, i els de festa els consagraven a Déu i a alguna senzilla diverió, com la Santa Mare Iglésia mana." (38)

La noia, protagonista de la narració, que estarà a punt de perdre's, és neta i feinejadora, com a bona pagesa catalana:

> "Lo temps anava passant, i el Pere Anton estava cada dia més encantat de veure l'ordre i bon concert que sa estimada en tot tenia: mai a l'hora els faltava el dinar, la roba de casa era blanca com un glop de llet, los godalls estaven grassos fins a rebentar, i els pollets corrien pel pati, alegrant amb son etern piu, piu; en tot i per tot s'hi veia la seva mà, i aixis, com més anava, més hermosa la trobava". (39)

La principal virtut del pagès -deixant de banda l'esperit religiós que regnava a la casa- és també l'amor al treball, que es reflecteix en el bon estat de les terres de conreu:

> "... després des de la finestra de sa cambra es posà a contemplar los hermosos camps de darrere de sa casa, que, ben conresats, deixaven ja espuntar com una sombra de verdor del naixent blat; prop d'aquestos, un camp de verda i tendra hortalissa, li mostrava el cuidado que amb tot posava el que l'acabava d'esposar." (40)

Però, la idealització del món rural de Maria de Bell-lloch té, com en el cas del seu germà, un paradigma concret: Bigues, i, especialment, la casa pairal de la seva família. Aquell és el seu veritable paradís terrenal, al qual dedica paràgrafs tan explícitament emotius com el següent:

> "Bigues!... veus aquí un nom que per molts serà vulgar i poc poètic, mes que per a mi enclou un món

> de poesia i de records: allí, allí està la casa a on nasqueren i moriren los meus avis, allí tots los sitis que han nodrit mon cor de fe, d'encant i d'amor a les costums i a la llengua de ma terra, allí s'hi troba tot per a mi, allí em veig lliure i feliç com la més lliure, allí en veig de cel fins a on puc allargar lo vol de la mirada. ¡Oh terra meva benvolguda! benhaja la tranquil.litat amb què confortes a ma ànima, per mil pesars abatuda i atribulada, amb quin gust passaria jo en ton sol estimat lo que em resta de vida!" (41)

En una poesia recollida a Salabrugas.Poesías catalanas (1874), titulada "Lo casal dels meus avis", focalitza aquest enyorament del terrer en la casa pairal. Juntament amb la contemplació d'una naturalesa idíl.lica, l'oració i les vetllades a la vora del foc ocupen el lloc principal de la seva evocació (42).

Aquesta idealització del camp sembla que hauria de comportar, complementàriament,una denigració de la ciutat. Aquesta denigració es pot trobar en l'obra de Maria de Bell-lloch, però sempre rebuscant i d'una manera ambigua, com hem vist, especialment, també en el cas de Maspons i Labrós, o de Briz.

Per exemple, a "Una visita al Tibidabo" (Llegendas catalanas, 1881), s'alegra de trobar-se,

> "Allí, lluny dels ois i males volences que es concrien en les ciutats, lluny d'aquell aire pestilent que minva nostres forces, que emmalalteix nostre cos, que ens empetiteix l'ànima (...)" (43)

Però, paradoxalment, en aquest mateix text, exalça Barcelona,

> "... la populosa ciutat empori de les arts i ciències, gran, plena de vida i sempre envejada d'estranys i propis (...) (44).

La contradicció romàntica entre el camp i la ciutat és resolta pels folkloristes de la Renaixença mitjançant la introducció d'un nou element que aglutina els anteriors: Catalunya.

Maria de Bell-lloch ocupa un lloc molt petit en el desenvolupament del folklore català del segle XIX. Té el mèrit d'haver publicat el primer costumari i d'haver circumscrit els seus reculls a una àrea geogràfica, la comarca, més restricta i, per tant,més homogènia del que era usual.

D'aquestes virtualitats de la seva obra no en tragué cap profit. Més aviat cal atribuir-les a les seves pròpies limitacions, que no li permeteren lliurar-se a recerques més àmplies i a estudis comparatius.

Tingué una especial afecció al món rural, principalmente en l'aspecte tradicional, que sempre observà des de l'òptica particular de les seves estades a la casa pairal de Bigues.

Els valors que projectà sobre aquest món rural i sobre la tradició popular, gairebé sempre d'una manera implícita, són els propis del catalanisme conservador que begué en el seu entorn familiar, en tot cas amb un especial accent en la devoció religiosa, cosa que devia semblar, a l'època, especialment escaient en una dona, si més no si jutgem per les escasses intromissions femenines en el folklore català dél XIX (45).

La seva condició femenina és una característica que cal no menystenir a l'hora de valorar l'aportació de Maria de Bell-lloch al camp que ens ocupa, i que, segurament, podria explicar, entre altres coses, la curta volada dels seus treballs.

En definitiva, Maria de Bell-lloch no deixà mai de ser, per damunt de tot, "una de les senyores que primer se va distingir escrivint en nostra estimada llengua en l'actual moviment de renaixença catalana" (46).

Condició femenina i entorn familiar determinaren, amb tota

probabilitat, l'orientació i abast de la tasca de l'autora.

Aquesta convicció ens permet d'adherir-nos a la sentència lapidària del ja citat anònim redactor de la Lectura Popular:

> "Na Maria de Bell-lloch realitzà, doncs, amb escreix, tot lo que d'ella podia esperar-se en aquells temps." (47)

Notes.

1.- Si en els casos de Briz i de Maspons m'exclamava de l'escassa entitat dels materials biogràfics publicats, la situació en el cas que ara ens ocupa és molt més greu. Maria de Bell-lloch fou, intel.lectualment, un personatge de segon ordre, que potser degué, en part, el cert renom de què gaudí al seu entorn familiar, però que, a la vegada, restà com ofegada dintre d'aquest mateix entorn, presidit per figures del relleu de Briz, Marià i Francesc de S. Maspons i Labrós. No tinc noticia que se li dediquès cap escrit necrològic d'una certa consideració, ni molt menys cap estudi consistent de la seva vida i de la seva obra. Per reconstruir la seva trajectòria biogràfica i ideològica m'he hagut de basar, doncs, a part dels seus mateixos escrits, en un pròleg de J. Sardà a un seu recull de poesies (1874), molt pobre en informacions d'aquesta mena, una breu nota biogràfica de la Lectura Popular (s.d.), petites notes necrològiques aparegudes a la premsa, i d'altres informacions recollides d'ací i d'allà en obres no específicament referides a l'autora. (Per a les referències completes dels treballs esmentats, vg. la bibliografia general).

2.- I no amb ella, com pretenen erròniament alguns autors. Cf. més endarrere,el capítol dedicat a F.P. Briz.

3.- Cf. J. Amades, 1974, El folklore a Catalunya, p 138.

4.- El comte de Bell-lloch (en aquesta època J. de Mercader) tenia la casa pairal a Cardedeu. És possible que el veinatge amb Bigues i el pseudònim triat per P. Maspons i Labrós confonguessin Amades, però el cert és que ella no es refereix mai ni al pretès vincle amb Mercader, ni a la casa de Cardedeu, etc. Més significatives en aquest sentit són encara les necrologies i esquelles (com l'aparegudа a La Veu de Catalunya l'1 de febrer de 1907 -ed. del vespre-), en les quals no hi ha res que permeti creure en aquest pretès matrimoni, i en les quals consta a més a més com a casa mortuòria a Barcelona una adreça diferent de la dels comtes de Bell-lloch.

5.- Cf. Maria de Bell-lloch, 1881, Llegendas catalanas, p 201.

6.- De tota manera, havent-hi tan pocs escrits originals sobre l'autora, aquesta unanimitat pot procedir perfectament del fet que es basin els uns en els altres.

7.- Na Maria de Bell-lloch, 1907, p 87.

8.- Segons Rodergas, utilitzà també el de Maria de Bellver als Jocs Florals de 1875. Cf. J. Rodergas, 1951, Els pseudònims usats a Catalunya.

9.- Segons F.P. Briz, 1884, Recorts. Fragments del "Llibre de ma vida", p 302. No he sabut trobar aquest escrit.

Potser va utilitzar un altre pseudònim o el va publicar sense signar.

10.- P. ex. J. Amades, 1974, op. cit., p 138-139.

11.- Aquesta mateixa nota parla d'un segon recull de poesies, Les tres barretines que no he sabut localitzar. Cf. Maria de Bell-lloch, 1907, La Veu de Catalunya, 2 de febrer de 1907 (edició de mitja nit).

12.- Maria de Bell-lloch, s.d., p 513.

13.- J. Sardà, 1874, Prólech, p 13.

14.- Maria de Bell-lloch, s.d., p 514.

15.- Ibidem.

16.- Na Maria de Bell-lloch, 1907, p 87.

17.- Maria de Bell-lloch, s.d., p 513.

18.- Maria de Bell-lloch, s. d., p 514.

19.- Segons sembla, ni tan sols recollia personalment els premis dels Jocs Florals.

20.- Pràctica, altrament, corrent a l'època, i, més que més, entre les autores femenines.

21.- Maria de Bell-lloch, 1874, Salabrugas, p 15.

22.- Maria de Bell-lloch, 1891, Una festa consoladora, p 278.

23.- Maria de Bell-lloch, 1891, op. cit., p 279.

24.- Ibidem.

25.- Ibidem.

26.- Maria de Bell-lloch, 1907, op. cit.

27.- Cf. més endarrere el capítol dedicat a Maspons.

28.- F. de S. Maspons i Labrós, 1876, Tradicions del Vallès, p II-III.

29.- Na Maria de Bell-lloch, 1907, p 87.

30.- J. Sardà, 1874, op. cit., p 9-10.

31.- La de Maria de Bell-lloch diu així:
"Al tornar a casa s'asseu tothom al volt de la llar i fan la clàssica Sucamuya. La cassola o gran plata s'omple

de vi blanc, s'hi tiren trossos de torrada, i començant per l'amo de la casa que pren lo primer bocí, va passant de l'un a l'altre, de l'un a l'altre, fins que ja no n'hi ha gens" Maria de Bell-lloch, 1882, Costums y tradicions del Vallés, p 121. Cf. més endarrere el capítol dedicat a Maspons.

32.- Cf. esp. la referida al fort Farell, Maria de Bell-lloch, 1882, op. cit., p 143-144.

33.- Cf. J. Amades, 1974, op. cit., p 138-139.

34.- Maria de Bell-lloch, 1880, Montseny, p 209.

35.- Cf. Maria de Bell-lloch, 1880, op. cit., p 210-211.

36.- Maria de Bell-lloch, 1880, op. cit., p 215.

37.- En aquest sentit, l'objectivitat empírica dels seus treballs folklòrics, contràriament al cas d'altres folkloristes, és més aviat un entrebanc.

38.- Maria de Bell-lloch, 1875, Narracions y llegendas, p 215.

39.- Ibidem.

40.- Maria de Bell-lloch, 1875, op. cit., p 225.

41.- Maria de Bell-lloch, 1881, op. cit., p 265.

42.- Cf. Maria de Bell-lloch, 1874, op. cit., p 17-18.

43.- Maria de Bell-lloch, 1881, op. cit., p 197.

44.- Maria de Bell-lloch, 1881, op. cit., p 196.

45.- L'únic altre cas notable en aquesta època seria el d'Agna de Valldaura (Joaquima Santamaria i Ventura), que precisament publicà dos reculls de tradicions religioses de Catalunya. Cf. més endarrere, capítol 2.

46.- María de Bell-lloch, 1907, op. cit.

47.- María de Bell-lloch, s.d., p 514.

V.- Entre el Romanticisme i el Positivisme. La generació excursionista.

V.1.- Pau Bertran i Bros. "Al peu de Montserrat".

1.1.- De Collbató a Esparraguera (1).

Pere Pau Bertran i Bros va néixer a Collbató, el dos de Juliol de 1853, al si d'una família pagesa. Era, doncs, un home d'extracció rural, vincle que va mantenir tota la vida.

Tenia cinc germans i, segons sembla, era orfe de pare des de la infantesa. Tanmateix, la seva família devia ser relativament acomodada, com ho sembla indicar el fet que, com a mínim, ell i un altre germà -tot i l'orfenesa- varen seguir estudis universitaris (2).

Franquesa ens el presenta com un home casolà, que idolatrava la seva mare -presumptament una dona de caràcter- i enamorat del seu poble (3).

Sabem que, el 1871, als disset anys, s'estava a Barcelona estudiant filosofia i lletres. Franquesa ens parla d'ell aleshores com un jove d'aire sà i delicat a la vegada, poc acurat amb el seu aspecte extern, de caràcter tímid i retret, que el podia fer semblar apàtic i indolent (4), però que "dintre del cercle de sos amics es manifestava franc, obert i fins de vegades enraonador i amic de discutir" (5).

Barcelona i la universitat li donaren l'oportunitat de tractar amb algun dels noms més significatius de la cultura catalana d'aquell temps. Entre els seus professors comptava Milà i Fontanals, Rubió i Ors i Vidal i Valenciano. Menéndez Pelayo formava part del cercle dels seus amics. Però, més enllà de la universitat, era l'ambient cultural catalanista, creat pel moviment de la Renaixença el que habia d'atreure més pregonament Bertran.

Franquesa, en referir l'origen de la seva amistat amb Bertran, retrata molt bé la impressió que, en una joventut assede-

gada d'ideals, devia produir en aquell temps l'aparat renaixentista. Val la pena de reproduir el llarg fragment, pel seu valor paradigmàtic:

> "La vivíssima simpatia amb què, potser per conjunció d'idees, nos trobàrem atrets des del primer dia, féu que ja sempre més nos busquéssem per comunicarnos nostres projectes i aspiracions, i tot sentint nostra primera bullida de catalanisme, procuràvem per tots els medis que l'estretor d'estudiants nos permetia, comprar llibres de versos, periòdics, revistes i obres de tota mena, mentre fossen escrites en català, a fi de deixarnos-ho mútuament i fer-hi després nostres comentaris, sempre favorables. Tot ho trobàvem bo, tot ho admiràvem, mentres fos de casa: la comedieta senzilla i sense pretensions, però també sense gràcia; lo quadern de versos insignificants; l'acudit jà rebregat de tantes vegades com l'hem dit amagat entre les poesies d'un calendari; l'article de filosofia, de crítica, fins d'agricultura, estampat en les columnes de La Renaixensa, que llavors començava a sortir; tot, tot ho devoràvem entusiasmats; tot ho trobàvem colossal, meravellós i encenia nostre desig de fer també alguna provatura, sinó que, al mesurar les nostres forces, nos sentíem aclaparats i ens encongíem. Nostre entusiasme muntà a l'últim graó a l'arribar a conèixer los volums dels Jocs Florals; cada vegada que pujàvem a les sales de la biblioteca a demanarlos, nos semblava que pujàvem a l'Olimp a sentir los acords de les lires pulsades per mans de les mateixes muses: allò era l'essència i el substràctum de tota poesia; tota la col.lecció, la Bíblia del Renaixement; lo Consistori de Mantenidors, una espècie d'Areòpago; los poetes premiats, uns semi-déus. ¡Amb quin deliri esperàvem l'arribada del maig per poguer veure de prop la gran festa; quina impressió de reverència cada cop que passàvem davant de la Llotja, perquè sa sala abrigava una vegada cada any tanta bellesa! I vingué el maig de l'any 72: poguérem arreplegar invitacions, i entràrem pantejant en la superba sala. ¡Fatalitat! aquell any la festa fou magra; les composicions, poques; la concurrència, escassa; però, ¿què hi fa? Nosaltres podíem repetir algunes frases eloqüents del discurs presidencial, úniques que poguérem sentir en tota la sentada, des del pèssim lloc en què ens situàrem, i calculàrem que tot lo no oït devia encara ésser millor, i sobretot havíem aspirat per primera vegada aquell devessall d'aromes que exhalaven un escampall de flors tendres i una munió de dones hermoses; havíem arrencat una rosa del trono de la Reina de la festa; havíem vist totes les autoritats i tota la gent més respectable

> aplaudint i honrant a nostra estimada Catalunya. ¡Qui és que parla de desilusions abans de tenir vint anys! I per altra part, ¿què significa lo major o menor lluïment de les obres premiades, tractant-se d'una festa consagrada, en primer lloc, a enaltir la glòria de la pàtria?" (6)

En aquestes circumstàncies, és comprensible que els estudis s'endarrerissin i que les afeccions literàries ocupessin el seu lloc:

> "Però, a tot això, notàvem que amb nostres distraccions anàvem menos a l'aula de lo degut, que el grec se'ns rovellava cada dia més, que com més avançava el curs més atrassats havíem de trobar-nos; llavors fèiem propòsit d'esmena, nos preparàvem una mica i, al reunir-nos, nos dirigíem cap a classe; i volia la casualitat que aquell dia hagués eixit a la llum una nova obra catalana, i que la sort nos la dugués a les mans, i en aqueix cas, ¿no era nostra obligació primera empassar-nos-la a glops, aprendre'n trossos de memòria, treure'n lo suc i fer-nos-la tota nostra? ¡I adéu lliçons i adéu literatures clàssiques! Bé l'endevinàvem l'indiscutible mèrit de Virgili; però, per quin descuit no havia nascut lo gran poeta en terra catalana? Bé ens ponderava el bon Milà la força poètica del gran Fray Luis de León; però, per acabar d'aprendre'ns-lo li faltava a l'il.lustre ingeni la circumstància d'haver sigut col.laborador de La Renaixensa o La Gramalla" (7).

En el cas de Bertran, l'endarreriment dels estudis, a causa segurament de les circumstàncies esmentades i de les contínues anades a Collbató, es veu que fou notable i finalment hagué de ser literalment empès pels seus companys a acabar la carrera (8).

També fou, empès pels seus companys, que publicà la seva primera poesia, "Son esguart", que aquests enviaren, sense que ell en tingués coneixement, a La Renaixensa, l'any 1871. A la mateixa revista, publicava, ja per iniciativa pròpia, entre 1873 i 1874, un recull de corrandes, a més d'altres poesies. Els dos camps de l'activitat intel.lectual de Bertran, la poesia i el folklore, restaven ja apuntats en aquestes primeres publicacions.

Un cop llicenciat, exercí durant dos anys com a professor al

col.legi Valldemia de Mataró.

El 8 de setembre de 1881 es casà amb Josepa Pedrosa, pubilla d'una rica hisenda d'Esparraguera, el Castell del Mas, on passà a residir fins a la seva mort. D'aquest matrimoni tingué quatre fills (9).

Segons Franquesa, és cap aquesta època que es començà a dedicar al folklore, i així semblen corroborar-ho les dates dels seus treballs (10).

Després del seu matrimoni no ens consta que tingués cap altra ocupació que la d'encarregar-se de la hisenda -és de suposar que en qualitat de pubill- i dedicar-se als seus estudis.

Cap a finals dels anys vuitanta va ser afectat per una malaltia que, en el seu moment, es veu que va ser diagnosticada com anèmia (11) i que l'havia de dur a la tomba. A l'agost de 1889, Franquesa el trobava a l'Espluga de Francolí, prenent les aigües, "aixafat per sa malaltia, sense forces, envellit" (12). Més endavant sembla que va perdre la vista (13). Finalment, moria, al Castell del Mas, el 7 de febrer de 1891, en el bo de la seva producció com a folklorista (14).

1.2.- La poesia, una afecció de joventut.

Franquesa destaca tres aspectes en la trajectòria vital de Bertran: com a patriota, com a folklorista i com a poeta (15). D'aquests tres aspectes -sovint indestriables- ens ocuparem -amb molt desigual detenimment- durant les pàgines següents.

Cal considerar la producció poètica de Bertran,principalment, com una afecció de joventut, el lloc de la qual aniria essent ocupat progressivament, sobretot a partir dels anys vuitanta, pels estudis folklòrics,que potser apareixien com a més seriosos i escaients per a un propietari rural.

Com ja hem vist, la seva primera poesia aparegué el 1871 a La Renaixensa, quan Bertran tot just tenia divuit anys. Durant aquests anys d'estudiant a Barcelona escrigué un bon nombre de poesies -generalment curtes i d'inspiració popular- que col.-leccionava amb la idea de publicar-les en aplec, amb el títol de Flors menudes. Aquest aplec no arribà a sortir, però, en canvi, continuà publicant algunes poesies soltes, especialment a La Renaixensa i, el 1877, va aparèixer el petit recull De flor a flor. El 1881 publicava també unes Cobles á Santa Margarida, a imitació dels goigs populars

El 1880 va obtenir la seva primera distinció als Jocs Florals amb "Rondalleta", èxit que va repetir el 1884 en obtenir un accèssit a la Viola amb "La mà del albat", i, especialment, el 1885 amb "Lletra de convit", que fou distingida amb la Flor Natural. El 1886 fou nomenat mantenidor del certamen i, el 1888, li fou premiat un altre treball, aquest cop folklòric, Rondallística, amb un premi extraordinari. Obtingué altres distincions en certàmens organitzats per l'Acadèmia Bibliogràfica Mariana de Lleida i la Joventut Catòlica, entre d'altres (16).

Segons testimoni de Franquesa (17), l'obra poètica que deixà inèdita a la seva mort era escassa. Les principals d'aquestes composicions foren involucrades en el volum de Poesies que publicà el 1917. La Ilustració Catalana, que, tot i no ser

completes, contenen les poesies més interessants de Bertran (18).

La major part de les seves composicions poètiques són de tema amorós, si bé també se n'hi pot trobar de religioses i patriòtiques, així com el que Franquesa anomena "apòlegs o lliçonetes morals", com "Rondalleta", "La del pare i el fill", "La llegenda del cep", "Lo mal nét", etc., gènere en el qual el seu biògraf considera que "és indiscutible la superioritat d'en Bertran" (19).

Ni en el seu moment ni amb posterioritat Bertran no ha estat mai considerat com un poeta de primer rengle. El mateix Franquesa, a la "Nota afegidora" de 1917, deslligat dels immediats compromisos necrològics, ha de reconèixer la immaduresa de l'obra poètica del seu amic i la presenta més aviat com a assaigs de joventut del que hauria pogut estar un gran poeta si la mort no l'hagués estroncat (20). Ja prèviament, el 1909, Miquel i Planas, tot i el to elogiós del seu escrit, havia remarcat diversos defectes en repassar les poesies de Bertran (21).

La poesia de Bertran, en general, no escapa al regust romàntic que encara penetrava la poesia catalana del seu temps i que es fa especialment evident i farragós en aquests autors menors. Però, allò que més destaca en ella és la inspiració popular que hom hi troba amb extraordinària freqüència. Aquesta inspiració popular, que ja és remarcada insistentment pels seus biògrafs (22), és especialment evident en aquelles composicions basades en la tradició oral, com "La ma del albat", "La llegenda del cep", "La del pare i el fill", "Les flors de Santa Eularia", etc., però, de fet, és present a la pràctica totalitat de la seva obra, des dels primers moments, com ho testimonia, per

exemple, la poesia publicada a La Renaixensa el 1872, amb el títol de "En lo cap-vespre de la vigilia de Sant Joan". La inspiració popular de les seves poesies, així com els seus mateixos treballs folklòrics, arrelen en una gran afecció al món rural que, juntament amb l'aureola romàntica que li dóna la seva prematura mort, és l'aspecte més unànimement destacat de la imatge de Bertran que es creen els seus contemporanis. Un d'ells resumeix perfectament ambdós aspectes a la primera estrofa d'una poesia necrològica que publica a La Renaixensa:

"Ha mort ben jove, com morí en Cabanyes
y'l tendre Piferrer
covant encara dintre ses entranyes
l'amor a ses muntanyes
y a tot quant sent al agre del terrer (...)" (23)

Els únics escrits publicats per Bertran són poesies o bé treballs folklòrics. Tanmeteix, s'interessà per altres gèneres literaris, concretament pel teatre i la traducció de clàssics, com ho testimonia l'inventari dels seus escrits inèdits dut a terme per Franquesa. En el camp del teatre deixà encetats diversos projectes en molt diferent grau d'elaboració, però en cap cas acabats. D'alguns només en tenia el títol. Els títols revelen sovint el fons popular d'aquests projectes: "Les olivateres", "En busca d'una cançó", "Contrapunt de camillayres"... Pel que fa a les llengües clàssiques -una afecció constant de la seva vida-, deixà més o menys enllestits: "Sapho y ses obres" (traducció i estudi), un estudi sobre "Erinna", i la traducció de "Hero y Leandre" de Museu, que l'Institut d'Estudis Catalans publicà pòstumament, pel que fa al grec. Del llatí, traduí només una oda d'Horaci, "A Apollon". Tenia també el projecte de traduir l'Odissea.

A més a més, deixà també l'esborrany d'uns quadrets en prosa (24).

Però la importància de Bertran dintre de la cultura catalana del XIX no deriva de la seva minsa i grisa obra literària, sinó de la seva tasca com a folklorista.

1.3.- Bertran, folklorista.

Els escassos autors que s'han ocupat de la història del folklore català destaquen unànimement l'alta significació de la figura de Bertran i Bros a finals del segle XIX.

Ramona Violant arriba a afirmar que "realitzà en un espai de temps molt breu la labor folklorística més ben orientada i científica de la seva època" (25). Amades, una mica més prudent, considera que "Bertran es va revelar com un gran folklorista, del qual hom podia esperar grans fruits i obres notables que elevessin el folklore català fins al nivell del dels pobles forasters que més s'han distingit en aquesta mena d'estudis" (26). Joan Prat , en aquesta mateixa línia, afirma que "la prematura mort de l'autor va estroncar una carrera etnogràfica que, per la preparació que tenia, prometia ésser de les més rellevants dintre del panorama etnogràfic català del segle passat" (27).

Vet aquí els dos aspectes que destaquen immediatament en una primera aproximació a la carrera de Bertran com a folklorista: La solidesa de la seva obra i les expectatives, truncades per

la mort, que aquesta mateixa solidesa permetia abrigar.

A les pàgines següents intentarem esbrinar fins a quin punt aquestes valoracions s'avenen a la realitat.

L'atracció que exercí damunt de Bertran la cultura tradicional, i en especial la poesia popular, fou intensa i constant durant tota la seva vida. Franquesa parla de "sa afició constant, lo remei de sos mals, sa atracció eterna, sa delectació contínua, casi sa mania: la poesia popular" (28).

Aquesta afecció li començà ben aviat. Segons testimoni propi, sabem que, a partir de 1870, és a dir, vers els disset anys, ja recollia cançons i corrandes a les seves contrades montserratines (29). Franquesa explica que quan el va conèixer, poc més o menys per aquestes mateixes dates, acabava d'escriure un petit discurs d'estudiant que duia per lema la "filosofia que es podria treure dels refrans populars" (30). Algunes de les seves primeres poesies publicades a La Renaixensa a principis dels anys setanta, mostren ja ben a les clares la seva preferència per temes tradicionals. Els anys 1873-74, en fi, comença a publicar, en aquesta mateixa revista, el seu primer aplec de corrandes populars.

Si no al naixement, sí almenys al desenvolupament d'aquesta afecció, degué contribuir l'ambient favorable a l'estudi de la poesia popular que, gràcies sobretot a Aguiló, Milà i Briz, es respirava en els medis renaixentistes barcelonins d'aquella època, els quals, com hem vist, tan poderosa atracció exercien sobre Bertran (31).

Malgrat aquest interès primerenc, si ens atenim a les dates de les publicacions, sembla que Bertran no es va dedicar

plenament als estudis folklòrics fins als anys vuitanta, mentre que la poesia fou la seva activitat preferent durant la dècada anterior. El seu primer treball obertament folklòric, La filosofía de la filosa, es va publicar el 1884. Abans, la seva única incursió en el camp del folklore foren les Corrandes populars publicades a La Renaixensa entre 1873 i 1874, un breu recull sense cap mena d'anotació ni continuïtat que Miquel i Planas, amb criteri que comparteixo, proposa d'atribuir més al poeta que no pas al folklorista (32).

Franquesa relaciona l'inici dels seus estudis folklòrics amb la seva estabilització familiar a Esparraguera, arran del seu matrimoni l'any vuitanta-ú (33). En tot cas, aquesta data degué representar un canvi important en l'orientació de la trajectòria vital de Bertran, que de viure a cavall entre Barcelona i Collbató, com a estudiant, i després com a professor a Mataró durant una temporada (34), passava a residir definitivament a les seves contrades montserratines (35) i a exercir com a propietari rural i pare de família.

Des de la data del seu casament fins a la de la seva mort, assistim, per part de Bertran, a un progressiu abandonament de la poesia i a una cada vegada més activa i decidida dedicació als estudis folklòrics que, cap al final de la seva vida, absorbien la major part de la seva activitat intel.lectual (36).

1.4.- La filosofía de la filosa. Cansons y follíes. Rondallística.

Amb el seu primer escrit folklòric, La filosofía de la filosa, publicat a La Ilustració Catalana el 1884, Pau Bertran i Bros entrà amb una inusual contundència en el camp del folklore català.

La filosofía de la filosa és un treball de caràcter teòric, històric i sobretot programàtic que, per les seves característiques, podem considerar excepcional dins el panorama de la disciplina a Catalunya, un treball, a més a més, que s'inscriu en un moment històric crucial per al desenvolupament del folklore català. El primer que destaca en ell és l'erudició i, sobretot, la claredat d'idees de què fa gala Bertran.

L'article està estructurat en dues parts fonamentals (37). La primera és dedicada a constatar l'auge dels estudis folklòrics arreu d'Europa, la segona és una defensa del valor científic i popular de la cultura tradicional.

Bertran comença saludant l'interès científic per la "cultura del poble" que, tot i arribar tardanament, "llampuga per tot arreu i amb més vivor i ufana cada dia" i del qual en ressegueix les principals manifestaciones arreu d'Europa i particularment a Catalunya i la resta de l'estat.

Els estudis folklòrics, per a Bertran, legitimen el seu interès per les diverses contribucions que poden fer al coneixement de la humanitat en els aspectes que en podríem dir -actualitzant els termes- etnològic, històric i antropològic en general.

Els estudis folklòrics tenen un interès etnològic en la mesura que ens mostren "el poble d'ara tal com és en sa vida material psicològica, lo que fa, lo que pensa, lo que sent, lo que vol". Tenen també un interès històric, en la mesura que

"com l'arbre de la tradició arrenca ses arrels en l'antigor més fonda, traspassant amb nova filamenta totes les èpoques, s'hi ha de trobar igualment la imatge veritable de l'home d'abans", i permeten, a més a més, aportar una nova perspectiva de globalitat a la història, i no fonamentar-la només en la "dels reis, guerristes i savis". Finalment, els estudis folklòrics tenen un interès antropològic, en sentit ampli, en tant que permeten estudiar les similituds i les diferències culturals de cada poble, així com "les lleis generals de la producció i transmissió i de l'apropiació o alteració, segons les condicions de cada poble". Tot això, al marge dels serveis instrumentals que el folklore pugui prestar a la filologia i a la història de la literatura (38).

Bertran defensa també el valor pragmàtic de la "cultura del poble". No és cap "niu de falòrnies" -diu-, com pretenen determinats intel.lectuals. Les cançons i les rondalles desenvolupen les facultats estètiques i la memòria i són un bàlsam per a la duresa de la feina. Els refranys són de gran utilitat en la vida pràctica. Les endevinalles contribueixen al desenvolupament de la intel.ligència. Els jocs infantils donen agilitat i força i els jocs de paraules afinen i donen polidesa a la llengua.

Tot amb tot, els estudis folklòrics no manquen, per a Bertran, de defectes, que mereixen "algunes censures". Aquests defectes neixen dels excessos especulatius o bé d'una estimació desmesurada de la "cultura del poble" que fa que no es respectin les creences catòliques o que se'n recullin fins i tot les "manifestacions més pobres i esguerrades". Però aquests

defectes no passen de ser, segons Bertran, "taques que es fondran segurament sense deixar rastre" i que no desmereixen la vàlua global del folklore.

L'article acaba amb una proposta històrica. Catalunya no ha estat pas tardana, al parer de Bertran, a incorporar-se als estudis folklòrics i la seva producció és considerable. Tanmateix, resta molta feina per fer, abans que res a nivell de recopilació, ja que "ni de cap s'ha arribat al fi". Fins ara, la recerca s'ha refiat de la tasca individual, però ha arribat l'hora d'emprende la tasca col.lectiva, que ha de donar molt més profit i per a la qual proposa la creació d'una associació, que s'anomenaria Folklore Català, és de suposar que a imitació del Folflore Andaluz de Machado (1881), que en un paràgraf anterior esmenta amb admiració.

No es tracta d'una proposta retòrica, com resta palès en l'intent que fa, a manera de coda final, de vèncer les reticències existents a Catalunya envers les associacions "sàvies", i en l'esquer que llança, en aquest mateix paràgraf, envers tots aquells que identifiquen la Renaixença amb la restauració de la literatura catalana culta: "...d'aquesta abundosa pedrera de la tradició popular n'han d'eixir, si Déu vol, los palaus de glòria de les modernes literatures". Es una idea vella: "que el poeta s'inspiri en la poesia popular", però eficaç (39).

El segon treball folklòric de Bertran i Bros, publicat aquest mateix any a La Renaixensa, D'una cansó popular rumamana, és un treball molt menor, que, amb tot, Bertran aprofita per tornar a fer gala de la seva erudició. Es tracta de la

traducció i interpretació històrica d'una cançó popular rumana.

Es paradoxal que, en aquest treball, Bertran caigui de ple en un dels abusos del folklore que ell mateix denunciava a l'article anterior, les especulacions històriques forçades. En efecte, la cançó popular de referència és entesa per Bertran com una al.legoria de la repoblació de Rumania feta per Trajà, repoblació que -especula Bertran- podria haver estat feta per catalans (40).

Ben allunyada dels excessos especulatius d'aquest darrer treball és la següent publicació de Bertran, Cansons y follíes populars (inédites)recullides al peu de Montserrat (1885), sens dubte la seva obra més popular, de les que publicà en vida.

Cansons y follíes és un recull de cançons i corrandes que Bertran realitzà sense sortir de la seva mateixa comarca. Els materials, en efecte, són recollits íntegrament a Collbató, Esparraguera i El Bruc. Allò que més destaca de l'obra és el rigor que presideix el recull. Rigor en la transcripció, en la contextualització tòpica i fins i tot en les notes que documenten molts dels materials recollits. Altrament aquest és el seu únic valor, ja que l'obra no conté cap aportació teòrica ni metodològica.

El volum s'inicia amb un pròleg de l'autor, dedicat completament a donar notícia de les condicions d'aplega i ordenació del material, així com dels criteris seguits per a la publicació. Bertran hi mostra una especial preocupació pels aspectes ortogràfics, així com per la fidelitat a la lletra de les cançons, preocupació que el du a incloure, al final

de l'obra, una llarga "llista ortográfica-fonética", en la qual inclou la transcripció fonètica de tots aquells termes que no es corresponen amb la forma ortogràfica utilitzada.

A continuació del pròleg, inclou una bibliografia de quaranta-dues recopilacions de cançons, procedents en la seva pràctica totalitat de França, Itàlia, Portugal i Espanya. Aquesta bibliografia, que ha de servir de referència per a les confrontacions de les cançons, pàlesa, una vegada més, l'erudició de Bertran.

Els materials recollits estan ordenats en dues parts, una dedicada a les cançons i l'altra a les "follies" (41). Les cançons, un total de quaranta, estan dividides al seu torn en tres apartats: "Cansons relligioses y morals", "Cansons patriótiques é históriques" i "Cansons amoroses y alegres" (amb molt, les més abundants) (42). Totes les cançons van acompanyades de la tonada corresponent, la procedència tòpica i -cas que n'hi hagi- de variants i confrontacions. Les "follies" (unes dues-centes) estan dividides també en tres apartats: "Relligioses y sentencioses", "Locals" i "Amoroses y varies" i acompanyades de la seva procedència tòpica. En unes pàgines prèvies, es donen les confrontacions i les tonades, tonades que, en el cas de les "follies", són intercanviables i de les quals recull les tretze més corrents a la seva comarca.

Finalmente, hi ha un ampli apartat de notes referides al context històric i/o etnogràfic de les cançons i de les "follies" (amb eventuals variants, confrontaciones i referències literàries), i l'esmentada llista ortogràfico-fonètica.

Com es pot observar, Cansons y follies no és un treball innovador, però representa, dins de la trajectòria de Ber-

tran, la plena assumpció de les convencions de la disciplina, i una rigorosa aportació en aquest sentit al folklore català de l'època.

El següent treball de Bertran en el camp del folklore, torna a ser un treball menor, tot i la seva relativa extensió (setanta pàgines). Es tracta de La poesía popular búlgara. Notícia crítica ab mostres en llengua catalana per Un folklorista Rimáyre, publicat el 1887.

La poesía popular búlgara és un escrit erudit, dividit en dues parts. A la primera, l'autor es dedica a donar una notícia sumària -i evidentment llibresca- de la història, creences i costums de Bulgària. A la segona, tracta específicament de les cançons populars búlgares, amb la traducció de nombroses cançons i alguna rondalla, a partir de l'obra d'Auguste Dozon Chansons populaires bulgares inédites (1875).

L'any 1888, Bertran i Bros publica Rondallística. Estudi de literatura popular ab mostres catalanes inédites, sens dubte el seu treball més interessant en el camp del folklore. El que dóna un especial interès a aquest treball és la llarga reflexió teòrica sobre les rondalles i el seu estudi que, estructurada en dotze capítols (43), forma el cos de l'escrit. Acompanya a aquesta reflexió una mostra de vint-i-cinc rondalles, precedida d'una breu advertència sobre les característiques de les rondalles i les condicions d'aplega.

Amb dues excepcions, les rondalles no van acompanyades de notes, variants ni confrontacions, per tal com són donades exclusivament a tallde mostra i com a primícia del Rondallari català que Bertran projectava publicar amb promptitud (44).

L'inici del treball recorda notablement els primers paràgrafs de La filosofía de la filosa. Després de definir el folflore com a "ciència de les tradicions populars" i d'inscriure-hi la "rondallística", com a part d'aquesta ciència que s'aplica a l'estudi de les rondalles, Bertran es dedica a constatar la puixança dels estudis folklòrics a finals del segle XIX i a remarcar el seu caràcter equiparable a les altres ciències que s'ocupen "d'aclarir l'origen de la humanitat".

Rengle seguit, tracta de les característiques generals de les rondalles i de les principals teories que competeixen en el seu estudi, la mítico-filològica (Müller), la històrica (Benfey), i l'antropològica (evolucionisme), les tesis fonamentals de les quals exposa sintèticament (45).

A continuació, fa un repàs de les més importants col.leccions de rondalles anteriors al folklore, l'inici del qual fixa en el recull dels germans Grimm, Kinder und Haus-Märchen (1812-1815), i que diferencia dels reculls anteriors pel seu esperit científic, en oposició al de "instrucció moralista" o "entretenimment rialler" que tenien aquells.

La rondalla del "Mitx-pollet" i el tema de la "fada d'ayga" li serveixen, mitjançant nombroses confrontacions amb rondalles d'altres països, per mostrar la universalitat dels temes rondallístics.

Aquesta universalitat el du a plantejar una sèrie de qüestions teòriques com l'origen, la transmissió i les funcions (46) de les rondalles i a recollir les diverses teories al respecte, sense que arribi a decantar-se explícitament per cap d'elles. Podríem dir que aquests capítols -del cinquè al novè- formen el nucli de la reflexió teòrica, a la qual

al.ludíem anteriorment.

Les pàgines següents s'ocupen d'aspectes metodològics: la classificació de les rondalles i les condicions dels reculls.

Finalment, Bertran intenta de fer un balanç sumari de les aportacions i els errors de la rondallística, en una reflexió que recorda novament determinats aspectes de La filosofía de la filosa. Denuncia la manca de rigorositat de moltes recopilacions que, segons ell, "haurien de ser refetes de cap i de nou" i els abusos interpretatius de les diverses escoles. Però aquestes tares no poden emmascarar, en opinió de Bertran, la vàlua científica de la rondallística ni les seves aportacions al coneixement de l'home primitiu, de la història popular i del caràcter del poble (47).

1.5.- Obra pòstuma. El Rondallari catalá.

Vista la intensa dedicació de Bertran al folklore els anys anteriors a la seva mort, no és d'estranyar que deixés un bon nombre de materials inèdits en diferent grau d'elaboració.

Una bona part d'aquests materials corresponia als projectes que ell mateix anunciava a la darrera pàgina de la Rondallística: el Rondallari catalá, L'Oracionayre popular catalá i Supersticions populars catalanes (48).

El Rondallari i l'Oracionayre eren els treballs més avançats. En tots dos casos, el material empíric ja havia estat

recollit i només hi faltaven les notes i les hipotètiques introduccions de l'autor.

L'Oracionayre, per al qual havia recollit més de cinc-centes oracions, representava la primera incursió del folklore català en un aspecte de la cultura tradicional fins aleshores pràcticament verge. L'obra s'havia d'estructurar en tres volums, dedicats, respectivament, a les oracions d'encomanar-se a Déu i als Sants, les oracions de remeis i altres virtuts, i les oracions de per riure. Segons deia Franquesa a la "Nota afegidora" de 1917, l'Institut d'Estudis Catalans tenia prevista la publicació d'aquesta obra (49). Tanmateix, que jo sàpiga, aquesta publicació mai no es dugué a terme. El Centre Excursionista de Catalunya en va publicar un brevíssim tast l'any 1915 (50).

L'estat de les Supersticions populars catalanes era, segons el testimoni de Franquesa, molt més embrionari, constituït tot just per notes barrejades amb altres apuntacions a "la vintena de ben omplertes llibretes de ses apuntacions" que, d'acord amb la mateixa font, deixà a la seva mort (51).

D'aquesta vintena de llibretes és de suposar que sortiren les "notes preses de cara a la llar" de les quals parla Franquesa (52) i que foren publicades a La Ilustració Catalana amb el títol genèric de Popularitats (53).

Franquesa esmenta finalment un Calendari Català "tot just començat en què devia expressar-se de què és patró cada sant, segons nostre poble, i quins mals cura" (54).

Part d'aquest material, com ja hem vist, fou editat pòstumament.

El 1892, i fins a 1894, La Ilustració Catalana començà a publicar, amb el títol de Popularitats (Vuyts y nous y cartas

que no lligan) i el subtítol de Notes preses de cara á la llar, per P. Bertran, tot un enfilall de notes folklòriques procedents de les esmentades llibretes de treball de Bertran. En conjunt es publicaren tres-centes una notes sobre temes diversos (des de supersticions a rondalles, jocs, remeis , etc.), sense ordre ni concert, ni cap mena de pròleg, aclariment o contextualització.

Com deia Miquel i Planas, el caràcter embrionari i caòtic d'aquestes anotacions de Bertran, feia que no es prestessin a "un aprofitament metòdic per al qual ell sol posseïa la clau" (55). Lluny del rigor usual en els treballs publicats per Bertran en vida, l'oportunitat de la publicació d'aquestes notes -una part només de les que tenia aplegades- és més que dubtosa i es redueix, en tot cas, a deixar testimoni de l'amplitud d'interessos de Bertran en el camp del folklore (56).

Ben diferentment cal jutjar la publicació del Rondallari català, duta a terme per Ramon Miquel i Planas el 1909, com a primer volum de la Biblioteca folklòrica del Centre Excursionista de Catalunya que dirigien Rossend Serra i Pagès i ell mateix.

Com explica Miquel i Planas al pròleg de l'obra, la publicació del Rondallari té una llarga història que es remunta al 1886, en què Bertran en començà a fer estampar els primers plecs, i encara, si es vol, a algunes rondalles comentades que aparegueren a La Ilustració Catalana entre 1885 i 1886. La malaltia de Bertan estroncà la publicació quan se n'havien tirat vuitanta pàgines i ja no la pogué reprendre en vida. El 1888, altrament, Bertran enviava als Jocs Flo-

rals la Rondallística, treball que té tot l'aspecte d'una introducció teòrica al Rondallari i que possiblement hauria anat destinat a aquest fi (57).

Un cop mort Bertran, el 1892, la Revista Catalana va tornar a iniciar la publicació del Rondallari en forma de fulletó, però la prompta desaparició de la revista va interrompre novament la publicació.

Finalment , com resta dit, l'obra veia la llum el 1909 de la mà de Ramon Miquel i Planas, en una edició acurada, que intentava ser respectuosa amb el treball de Bertran (58).

Malgrat això, la publicació de Miquel i Planas presenta diverses modificacions respecte als plans coneguts o previsibles de Bertran.

L'obra s'inicia amb un llarg pròleg de l'editor que substitueix la presumible introducció de l'autor. Les notes finals també han estat redactades per l'editor en substitució de les que Bertran no va arribar a redactar i que com a molt va deixar "a mig fer, abreviades, jeroglífiques" (59). Aquestes notes, relativament extenses, són una mostra de l'escrupolositat del treball de Miquel i Planas. En cap cas no pretenen suplir la veu de l'autor. En molts casos es limiten a fer aclariments editorials sobre la transcripció o eventuals indicacions del manuscrit, en altres, relacionen les rondalles amb d'altres treballs de Bertran i Bros que hi fan referència (poesies, fragments de la Rondallística, rondalles soltes publicades a La Ilustració Catalana, etc.). La procedència tòpica de les rondalles també és indicada en una nota inicial.

El text de les rondalles és respectat, en general, fil per randa. En tot cas, sempre que s'hi efectua alguna alteració -generalment ben enraonada- aquesta és indicada en nota.

La modificació més dubtosa fa referència a l'ordenació de les rondalles (134 en total). Sense arguments prou convincents, Miquel i Planas abandona el sistema de classificació proposat per Bertran a la Rondallística, que agrupava les rondalles, segons el caràcter de llurs protagonistes, en "baix-humanes", "sobre-humanes" i "humanes", i en proposa un altre, vagament temàtic, que distribueix les rondalles en quatre grups: "Rondalles meravelloses", "Rondalles humorístiques", "Llegendes, exemples morals, cassos" i "Apòlechs, tradicions, etc".

En definitiva, el Rondallari editat per Miquel i Planas té l'interès de recuperar un material empíric que -a diferència de les notes personals- vist el rigor que aplicava Bertran a la transcripció de la tradició oral, té un indubtable valor en ell mateix. Interès al qual cal afegir el de permetre'ns de fer-nos una idea, juntament amb la Rondallística del 1888, de la que hauria estat, sens dubte, la millor aproximació al rondallari català del segle XIX.

De la primera part del Rondallari, el mateix any 1909, se'n van publicar dos volums de divulgació infantil, sense fer constar l'autor, amb el títol de Les rondalles populars catalanes.

Resumint, l'obra folklòrica de Bertran es pot ordenar en tres grups:

Dos treballs de caràcter eminentment teòric i programàtic, La filosofía de la filosa (1884) i Rondallística (1888).

Dos treballs de caràcter eminentment empíric, molt rigorosos en la transcripció dels materials, Cansons y follíes (1885) i el Rondallari (1909).

I dos treballs menors o entreteniments erudits, en els quals té ocasió de conjugar les seves afeccions folklòriques i poètiques, D'una cansó popular rumana (1884) i La poesía popular búlgara (1887).

A tot això caldria afegir-hi l'exhumació de part de les seves notes personals, Popularitats (1892-1894), unes quantes rondalles soltes a La Ilustració Catalana, una petita mostra de l'Oracionayre, i unes corrandes escadusseres que l'únic interès que tenen és el de la precocitat, Corrandes populars (1873-74).

Vista la manca d'interès de les seves notes, l'únic material encara inèdit que, pel rigor que hom li pot suposar, seria interessant de recuperar és el que havia de constituir l'Oracionayre popular català.

1.6.- Bertran i el folklore català.

Des del seu primer treball folklòric, és a dir des de La filosofía de la filosa, el 1884, Bertran inscriu obertament el seu treball dintre de la disciplina. Ja no es tracta d'acceptar el neologisme estrangeritzant, sinó de situar-se a gratcient i de bon començament en el context d'una tradició intel.lectual que, tant a l'estranger com el país, ha assolit un grau de desenvolupament notable i es troba en ple auge.

Bertran és un folklorista conscient de la seva adscripció i, com a tal, es mostra com a bon coneixedor de la història i l'estat actual de la recerca folklòrica.

El folklore europeu, especialment dels països llatins, li era ben conegut. Franquesa parla de "sa rica biblioteca, de més de 4000 volums, gran part d'ells d'estudis folklòrics" (60). Però aquest coneixement no s'aturava en la mera erudició. A la Rondallística, especialment, Bertran palesa un domini sòlid de les teories i taxonomies d'aquesta branca dels estudis folklòrics. Altrament, això no es tradueix, com veurem, en una fecundació teòrica de la seva obra.

Pel que fa al folklore català, Bertran se sent hereu del treball iniciat per Milà i Aguiló i continuat pels Maspons. Per a tots ells té referències elogioses, especialmente per a Milà, que anomena "mon savi mestre" (62), i del Romancerillo del qual diu que és"un veritable prodigi d'investigació pacienta i sàvia" (63). Com tants altres catalanistes de l'època també es mostra fascinat per la magnitud del recull d'Aguiló, la publicació del qual no arribà a conèixer (64). Franquesa ens diu al respecte que sentia una admiració especial envers aquest autor (65).

Més tèbia és la seva actitud enfront dels Maspons. Briz és tot just qualificat de "entusiasta catalanista" (66) i Maspons, a la "maestria" del qual al.ludeix -potser per compromís- el 1884 (67), és després significativament ignorat en el treball on sembla que la referència era inexcusable, la Rondallística (1888).

Aquesta atenció selectiva als pares del folklore català es

podria justificar, en part, per l'orientació metodològica de Bertran, partidari del respecte absolut a la tradició oral i oposat a les especulacions sense fonament -tot i que ell mateix s'hi lliurés a vegades-. Aquesta actitud, que aleshores implicava una certa militància, l'havia d'atansar més a Milà -els resultats d'Aguiló, aleshores, eren una incògnita- que no pas als Maspons. Tot amb tot, amb Maspons i Labrós compartia una consciència disciplinària que sembla que hauria hagut d'afavorir una intensa relació entre ambdós, més que més tenint en compte el paper central que representava Maspons en el folklore català d'aquells anys, com a figura de prestigi i president de l'Associació d'Excursions Catalana.

Encara més xocant és l'actitud de Bertran respecte als seus companys de generació. Després d'haver propugnat explícitament, a La filosofía de la filosa, la constitució d'una associació folklòrica (68), per a la qual proposa el nom de Folklore Català, quan aquesta associació es funda, l'any 1885, al si de l'Associació d'Excursions Catalana, no només no participa ni en l'organització ni en les publicacions de la nova associació, sinó que l'any anterior, 1884, es fa soci, juntament amb Franquesa, de la societat excursionista rival, l'Associació Catalanista d'Excursions Científiques. Tal volta, darrera d'aquestes actitudsaparentment estranyes s'hi amaguin problemes de protagonisme personal.

En tot cas, la relació de Bertran amb els folkloristes del seu temps ens apareix com una incògnita que només una investigació més minuciosa podria escatir.

1.7.- Les ipsissima verba.

El folklore que practica Bertran té voluntat i consciència científiques. L'inicial interès romàntic per la cultura tradicional, que només hi veia "son aspecte estètic o son valor històric" (69) ha donat pas a una disciplina científica "pròpia d'aquesta època de microscopi i desficiosa escorcollamenta" (70), que s'arrenglera amb les altres "ciències modernes desitjoses d'aclarir l'origen de la humanitat" (71).

El caràcter científic del folklore és decididament assumit per Bertran que l'integra com a premissa en la seva definició de la disciplina: "... ciència de les tradicions populars, considerades com a revelaires de la vida íntima i social, passada i presenta de la generalitat humana" (72).

Però, a més a més, en el pensament de Bertran, l'estudi científic de la cultura tradicional no desmereix de les altres ciències socials ni ha de comportar, per part dels que el practiquen, cap mena de complex, perquè: "son procediment històric comparatiu, que és lo científic per excel.lència, revela cada dia noves veritats que sobrepugen en importància a les més celebrades de les altres ciències sociològiques" (73).

El paradigma romàntic nacionalista, dominant durant molts anys en el folklore català, deixa pas en l'obra de Bertran al paradigma positivista, la qual cosa no vol dir -com veurem- que la ideologia nacionalista subjacent no continuï esbiaixant els seus treballs. El mètode científic, que per a Maspons havia estat un vernís superficial, adoptat per la necessitat d'homologar la seva recerca, per a Bertran és un principi

epistemològic bàsic.

El mètode científic adoptat per Bertran, que és el que predomina a l'època en el camp del folklore, segueix un procés inductiu. Hom hi pot distingir tres fases correlatives: el recull, la comparació i la formulació de lleis i generalitzacions.

El recull, com en el cas de la resta de folkloristes catalans de l'època, és el nivell privilegiat i gairebé exclusiu de la seva pràctica científica. Com és corrent a l'època, Bertran justifica la urgència dels reculls per la ràpida desaparició de la cultura tradicional, empesa pel desenvolupament de les formes de vida urbano-industrials. Així, per exemple, quan urgeix la recol.lecció de rondalles, "abans que la impremta, el vapor o l'electricitat, que nivellen a passes de gegant los caràcters dels pobles, arrasant-ne tota mena d'essència típica, no les acabin de malmetre i d'esborrar per sempre"(74).

L'aplicació de criteris científics al treball empíric comporta, com a primera i principal premissa, l'exigència d'un rigor absolut en la recopilació i transcripció dels materials. Bertran, com no podia ser d'altra manera, vista la seva concepció del folklore, es mostra obertament partidari del respecte total a les ipsissima verba, procediment que, diu, és "el millor i l'únic científic". I continua: "És indispensable que fondo i forma, tan íntimament lligats als llavis del poble rondaller, se recullin units, sencers, immaculats, i que es presentin així mateix amb tota franquesa i fora escrúpols de monja, sense supressions ni afegidures, sense barreges ni retocs de cap mena, doncs l'ànima popular, qual

coneixensa es busca, no solament apareix al fondo de les rondalles, sinó també, i molt sovint encara millor, a l'entrenat de la forma (...)" (75).

Lògicament, aquest principis s'apliquen als seus mateixos reculls, en els quals sovintegen declaracions com la següent:

> "... deixi-se'm repetir aquí per final lo que en dic en altra banda, això és: que amb verdader amor les hi collides a totes elles /les rondalles/ dels llavis mateixos de la gent del poble, cuidant sempre de fer córrer el llapis al pas de la narració a fi d'agafar, no solament lo fondo exacte d'aquestes veritables novel.les boscanes, sinó també la forma mateixa, amb l'estil, la paraula, l'aire del narrador, sense fer-hi de ma part cap retoc, supressió, ni afegidura, deixant-les, en fi, com si sortissin ara mateix del vell escó de ma casa pairal o del pedrís del porxo que per un voler de Déu es tornessin xerraires." (76).

Però, més enllà de les declaracions, la fidelitat a la tradició oral es coneix en els materials recollits per Bertran. Josep Maria Pujol, referint-se a les rondalles, considera que Bertran devia utilitzar algun sistema taqugràfic i apunta que els textos recollits per ell fan una forta impressió d'oralitat (77). Pel que fa al primer punt indicat per Pujol, tinc les meves reserves. L'única al.lusió que fa Bertran a la taquigrafia és ambigua i no permet de deduir que ell la utilitzés (78). Altrament, no consta que entre els seus escrits inèdits s'hi haguessin trobat anotacions d'aquesta mena (79). La impressió d'oralitat assenyalada per Pujol és de tot punt exacta, com resta palès a qualsevol dels seus reculls. La fidelitat a la narració oral sembla absoluta i no s'atura davant d'expressions en castellà o de falques memorístiques ("bueno", "d'això"...) com les que retreu Miquel i Planas a les notes del <u>Rondallari</u> (80).

Tot això no impedeix, però, que Bertran comparteixi els escrúpols morals que ja hem vist en altres folkloristes benpensants. Dictades per aquests escrúpols, trobem observacions com les següents:

> "... és de doldre certament que el poble català, com tots los demés pobles, tinga també cançons i follies bon xic massa alegroies; mes en descàrrec seu, que les ha fetes o adoptades, dec fer esment que només les canta, rient més que malpensant, per Carnestoltes, i en descàrrec meu, que no sens escrúpol n'incloc en aquest aplec algunes (no pas, per això, les més relliscoses com 'La filla del duc', 'La mi senyora', 'Zumzeta-zomzom', etc.), que ho faig mirant-me en miralls il.lustres i amb la mira d'arxivar algunes mostres manifasseres del caràcter juganer i festiu amb què es disfressa el nostre poble al temps de la bulla i la disbauxa." (81)

Als escrúpols estrictament morals s'hi afegeix l'aventurada i coneguda distinció entre el que ell -i tants d'altres- considera materials veritablement populars, marcats amb el segell de la tradició, i les vulgaritats indignes de ser reproduïdes. Ambdós criteris convergeixen en aquest advertiment extret de la Rondallística:

> "... si la grosseria té dret a ser recollida, la brutícia ni l'obscenitat jamai, com no sia amb destí a col.leccions reservades exclusivament a la coneixença dels savis; i altrament, lo col.lector ha de saber distingir, sobretot per l'aire tradicional, tan inconfundible, una vegada conegut, com l'olor de la viola boscana, les veritables rondalles populars de les paparrutxes fútils, indignes de coneixança." (82)

Es tracta, com es pot observar, dels escrúpols de sempre, relativament sorprenents, tanmateix, en un autor que defensa obertament el caràcter científic del folklore i que bescanta -com hem vist fa un moment- els "escrúpols de monja". Però les contradiccions no acaben aquí, perquè després, a la pràctica, Bertran recull alguns materials que haurien estat con-

siderats excessivament immorals i irreverents per altres folkloristes de l'època, com, per exemple, la rondalla "Lo porch del senyor rector"(83). La vara de mesurar la moralitat i la dignitat de la tradició oral és fortament subjectiva, però, tanmateix, és una vara que esbiaixa, en major o menor mesura, la imatge de la cultura tradicional de l'època. En el cas de Bertran, per la seva militància entre els partidaris de les ipsissima verba i per la mateixa evidència dels seus reculls, no sembla probable que retoqués els materials que reprodueix, i en això es distingiria de Milà. Tanmateix, la censura actua també per omissió i, en conseqüencia, la imatge de la tradició oral de les contrades montserratines que reflecteixen les seves obres és afectada per aquestes omissions dictades per criteris ideològics.

L'exigència de rigor en el recull i transcripció dels materials comportava també la necessitat d'indicar-ne la procedència tòpica, requisit que Bertran respecta sempre escrupolosament, sense indicar, però, en cap cas, el nom ni les circumstàncies personals dels informants, bé perquè no ho creu necessari (84), bé per mantenir-ne l'anonimat (85).

La pràctica totalitat dels reculls de Bertran foren fets en el seu entorn més immediat, és a dir, Collbató, Esparraguera i altres pobles de la rodalia.

Les Cansons y follíes, en efecte, són totes recollides a Collbató, El Bruc i Esparraguera (86), les rondalles del Rondallari, de les cent-trenta-quatre recollides, procedeixen: vint-i-una de Collbató, trenta d'Esparraguera i catorze d'Olesa. Com a altre lloc destacat de procedència, figura Barcelona, amb dinou. La resta són de llocs diversos, entre

ells alguns de les contrades montserratines, com Abrera, El Bruc, Monistrol, etc. (87).

Aquest fet, que obeeix més a l'arrelament de Bertran a la seva terra nadiua que no pas a una actitud metodològica, confereix, tanmateix, als seus reculls un valor afegit, en la mesura que respecta -involuntariament- el caràcter local de la cultura tradicional i permet de relacionar el conjunt dels materials recollits entre ells mateixos i amb el context ecològic i històric.

A les Cansons y follíes el recull és enriquit amb variants, procedents de la mateixa comarca, i amb notes explicatives, algunes d'elles amb un cert interès etnogràfic, així con amb confrontacions amb una relativament àmplia bibliografia. Aquesta és la mateixa mena de treball que segurament hauria fet, si la mort no l'hagués estroncat,en el cas del Rondallari i de les altres obres que tenia en preparació.

La segona fase del mètode científic seguit pel folklore de l'època era la comparació. Aquest és un camp en el qual Bertran -segurament per les circumstàncies biogràfiques- es prodigà molt poc, però en el qual mostrà altrament un notable virtuosisme, com es pot observar en treballs com "Lo devot de Sant Joseph" i "El mitx pollet", publicats a La Ilustració Catalana l'any 86 i que ens permeten de formar-nos una idea del que hauria estat aquest segon nivell d'elaboració en el Rondallari.

El mètode comparatiu usat per Bertran és, a l'ús de l'època, estrictament formal i la seva capacitat heurística es limita a mostrar el sorprenent gruix de les similituds entre la tradició oral de diverses cultures, sovint ben allunyades, pe

rò sense poder explicar-ne en cap cas, sobre bases empíriques fiables, el com ni el per què. En el cas de Bertran, a més a més, les comparacions es limiten a les fonts escrites en llengües romàniques, ja que de les altres admet honestament que no en té prou coneixença (88).

Quan intenta abastar, sobre una base tan feble, la formulació de generalitzacions de caràcter històric o antropològic, cosa que fa molt rarament, cau, inevitablement, en les especulacions més gratuïtes. És el cas de D'una cansó popular rumana (1884), treball paradigmàtic en aquest sentit, al qual ja hem al.ludit anteriorment (89).

Però seria injust atribuir particularment a Bertran una utilització abusiva del mètode comparatiu, així com l'elaboració d'especulacions excessives i infundades, que són defectes propis de la generalitat de la pràctica folklòrica de l'època.

1.8.- La pusil.lanimitat teòrica.

El pensament teòric de Bertran no és original, però, almenys, existeix i es recolza en un coneixement satisfactori de les principals teories que dominaven el folklore europeu de l'època. De fet, Bertran té un sol escrit teòric, la Rondallística. Sobre aquest escrit observava Miquel i Planas, el 1909:

> "S'endevina que en tots els problemes plantejats per la nova ciència, en Bertran i Bros seguia ben de prop el curs de les investigacions dels folkloristes estrangers, sense que, en la Rondallística, hi hagi, emperò, una declaració concreta per la qual se puguin deduir les opinions personals seves respecte punts tan interessants. Al nostre entendre, en Bertran procedeix aquí com expositor imparcial de l'estat de la ciència folklòrica en relació amb el tema de les rondalles; si tenia idees pròpries sobre el particular, no sembla pas moure'l encara la intenció de donar-les a conèixer". (90)

L'afirmació de Miquel i Planas tradueix perfectament la decepció que produeix la lectura de la Rondallística, a causa de l'absència de tesis personals o, si més no, de la defensa clara i combativa de tesis d'altri, però és inexacta quan sosté que no hi ha "una declaració concreta per la qual se puguin deduir les opinions personals seves respecte punts tan interessants". La declaració hi és i -com veurem- ben clara, però, lluny de prendre partit per cap de les teories exposades, o de formular-ne una de nova, es refugia en la pusil.lanimitat teòrica de l'eclecticisme.

A la primera part del treball (definició de rondalla, col.-leccions, universalitat dels temes rondallístics), Bertran esquiva la definició teòrica, però, a partir de la constatació de la universalitat rondallística, la qüestió teòrica se situa en el mateix centre del treball i esdevé indefugible. ¿A què es deu aquesta universalitat?

La manca de consens sobre aquest tema en el camp del folklore situa Bertran en la cruïlla teòrica: "comunitat de l'origen local de les rondalles", "identitat constitutiva de l'esperit humà", "transmissió mútua de poble a poble" (91).

La solució adoptada per Bertran és característica de l'eclecticisme: En primer lloc, assenyalar la insuficiència

de totes i cadascuna de les teories per explicar la totalitat de la casuística, en segon lloc, remarcar la compatibilitat de les unes amb les altres, rebutjant els excessos de cadascuna. L'eclecticisme es presenta aleshores -com sol fer sempre- sota l'aparença de sentit comú:

> "Així, doncs, la comunitat d'origen local, la identitat de l'esperit humà i la mútua transmissió (...) vénen a formar, cada una en sa part, la causa general de la semblança rondallesca (...)" (92).

Solucions similars aplica a les problemàtiques de la formació posterior i transmissió de rondalles.

La indefinició i l'eclecticisme, com a expressions de la pusil.lanimitat teòrica, constituieixen la base del seu pensament entorn de les grans qüestions del folklore -en aquest cas de la rondallística-, però això no vol dir que, sempre a partir d'aquesta base, Bertran no assagi de prendre postures més personals.

Reprenguem el tema de la universalitat rondallística. Com hem vist, Bertran adopta al respecte una actitud eclèctica. Les tres grans teories "a la vegada" contribueixen a explicar la similitud rondallística entre les diverses cultures. Però, a continuació, aventura tímidament que aquestes tres teories "tal volta es podrien relacionar per sa extensió, la primera /l'origen comú/ amb la humanitat en general, la segona /la unitat psíquica/ sobretot amb les races, i la tercera /el préstec intercultural/ amb les nacionalitats" (93). Per a l'explicació de les diferències rondallístiques de les diverses cultures acut al recorregut recurs del caràcter específic que els imprimeix cada país (94): "... l'agre respectiu del país contador, causa a son torn d'infinites variants en què el pastor de muntanya es torna pagès al pla i pescador

a marina" (95).

Vet aquí una construcció teòrica que, tot i la timidesa amb què és formulada -i la seva evident precarietat-, és indicativa d'una reflexió personal que, bo i basant-se en l'eclecticisme, tendeix a depassar-lo.

D'altra banda, l'eclecticisme representa per a Bertran una solució provisional fins que el folklore assoleixi un paradigma únic, que haurà de sorgir de l'acumulació de dades empíriques:

> "La ciència folklòrica (...) no ha pogut encara resoldre el complicat problema d'una manera indubtable, definitiva, ni li podrà resoldre segurament fins que, explorat i resseguit l'últim racó de món, la tasca recol.lectora no quedi completa i acabada". (96).

Una professió de fe empirista molt d'acord amb la pràctica folklòrica de Bertran i amb la seva inseguretat teòrica.

Hi ha encara altres aspectes sobre els quals Bertran s'arrisca a prendre actituds determinades, gairebé sempre a partir d'una pretesa evidència o sentit comú. Però, on la seva aportació esdevé més personal és en l'aspecte metodològic de les tipologies.

En aquest sentit, Bertran no només fa una proposta absolutament personal, sinó que s'atreveix a criticar i desestimar els sistemes de classificació de rondalles més en boga en aquells moments a Europa, el de Von Hahn, el de Baring Gould i el de Teófilo Braga, els dos primers adoptats per la Folklore Society de Londres i el darrer basat en les teories de Tylor.

Esquemàticament, es pot dir que els sistemes de Von Hahn i Baring Gould es basen, tots dos, en un tipus rondallístic

fonamental centrat entorn de les relacions familiars (matrimoni, pares-fills, germans-germanes), ja siguin naturals o sobrenaturals. A aquest grup, formalment coherent, s'hi ha d'afegir necessàriament un segon grup miscel.lani, que contempla una fenomenologia molt diversa. Von Hahn proposa encara un tercer grup centrat en l'oposició entre el món interior i exterior (sobrenatural). Tots el tipus tenen, lògicament, les seves subdivisions.

El sistema proposat per Braga es base en l'esquema tylorià de l'evolució de les religions i contempla, per tant, tres tipus: rondalles amb concepcions fetitxistes (animistes), rondalles amb concepcions politeistes i rondalles amb concepcions monoteistes.

Vet aquí la crítica -malauradament vaga- que fa Bertran als tres sistemes:

> "D'aquestes tres classificacions ¿què se n'ha de dir? Massa exteriors les dues primeres, sembla que, sense plan ni nord, vagin caçant, de divisió a subdivisió, les rondalles que s'escapaven; i tampoc satisfà la darrera, no solament per la inseguretat dels principis en què es funda, alguns inaceptables ja des d'ara (97), sinó també per sa amplitud excessiva, que indubtablement la fa sortir fora del gènero rondallesc per moltes bandes". (98)

Com a alternativa, Bertran proposa l'adopció d'un "mètode classificatiu uniforme, clar, senzill", que segueix criteris antropocèntrics, basant-se en el caràcter dels principals protagonistes de les rondalles. És el següent:

> "I.- Rondalles baix-humanes:
> 1er. de bèsties, 2n. de plantes, 3er. de la naturalesa inorgànica.
> II.- Rondalles sobre-humanes:
> 1er. de fades, 2n. de bruixes, 3er. de gegants, 4art. de nanos, 5t. d'encantats, 6è. de monstres, 7è. de follets, 8è. de fantasmes, 9è. de prínceps meravellosos, 10è. de sants, 11è. d'ànimes en pena. 12è. de dimonis.

III.- Rondalles humanes:
De l'home."

I en una nota adverteix:

> "Les rondalles mixtes, o realitzades per actors de distinta personalitat (baix-humans i sobre-humans, sobre-humans i humans, etc), deuen formar subdivisions de l'espècie a què pertanyin los héroes o els actors de més importància". (99)

Naturalment , el sistema és provisional, fins que l'acomplim ment de la recerca empírica permeti de fer "una classificació completa i definitiva de les rondalles".

Aquest sistema, a més a més de la seva lògica -innegable- i de l'evident capacitat d'abastar tota la casuística, té, per a Bertran, virtualitats teòriques:

> "(...) podent-se, ademés, dir en son abono que probablement segueix l'ordre d'aparició de les rondalles, doncs sembla natural que l'home no civilitzat s'havia d'adonar primer dels sers inferiors que el voltaven, personalitzant-los tots a sa imatge i semblança, remontant després sa intel.ligència, admirat i temorós, als sers superiors, ja creats o que ell se creava,atribuint-los-hi facultats majors a les seves, i finalment s'havia de reparar ell mateix, retreient-se en infinitat de dites jocoses i acudits de tota mena". (100)

És significatiu que la indefinició i l'eclecticisme teòrics que predominen en el pensament de Bertran, malgrat la insinuació d'algunes tesis personals com la que acabem de veure i les que hem esmentat anteriorment, cedeixin en tractar-se d'aspectes metodològics com les tipologies o la recerca empírica i el seu lloc sigui ocupat per actituds rotundes i, a voltes, fins i tot bel.ligerants. ¿Haurem, potser, de donar la raó a Miquel i Planas quan afirmava?:

> "Lo més probable i quasi segur és que, en l'època d'enviar la Rondallística als Jocs Florals, el nostre autor no hagués passat del primer període de la seva tasca, o sia, de la recol.lecció dels materials i de L'establiment d'un personal sistema de classificació dels mateixos, reclamat per la neces-

> sitat de posar en ordre les seves notes. En tot cas, havia d'ésser l'estudi pacient i reflexiu de tots aquells documents el que havia de procurar-li, amb l'aplicació de sos llargs coneixements teòrics, ocasió a pròpries i personals afirmacions dintre els dominis del folklore científic". (101)

És impossible saber quina hauria estat l'evolució teòrica de la carrera folklòrica de Bertran, estroncada per la mort tres anys despres de publicar la Rondallística. Tanmateix, l'exemple d'altres folkloristes "científics" catalans de l'època, que van viure molts més anys, com Cels Gomis, l'arrelament en el camp del folklore del dogma empirista i, sobretot, la inseguretat teòrica, produïda, principalment, per l'autodidactisme endèmic del folklore català, no sembla que haguessin autoritzat a esperançar-ne grans resultats.

1.9.- Catolicisme i catalanisme.

L'absència, entre la producció escrita de Bertran i Bros, de gèneres, com els articles d'opinió, a partir dels quals són més fàcils de detectar les actituds ideològiques, així com la precarietat dels testimonis biogràfics, fan que les certeses que podem obtenir, a partir de les fonts treballades, sobre les seves constants ideològiques siguin escasses. Esperem, tanmateix, que seran suficients per contextualitzar la seva activitat folklòrica.

Malgrat la migradesa dels materials, dues conviccions apareixen amb força com a inspiradores de la trajectòria biogrà-

fica i intel.lectual de Bertran: el catolicisme i el catalanisme. L'articulació d'ambdues fes -i d'ambdues militàncies- i més concretament del dogma i la moral catòlica amb una visió de Catalunya identificada fonamentalment amb la història i la tradició, situen Bertran en les coordenades dels continuadors, a l'època de la Restauració, dels ideals del moviment de la Renaixença, és a dir en la línia ideològica de la pràctica totalitat dels folkloristes que fins ara hem estudiat.

Segons Franquesa, Bertran solia dir: "jo tindré poques idees, però les tinc ben arrelades" (102). Entre aquestes idees ben arrelades hi havia, sense cap mena de dubte, el respecte a l'ortodòxia catòlica.

Aquest respecte fixava determinats límits a la seva activitat científica. Per una banda, la seva reflexió teòrica restava limitada pel dogma religiós i, en tot cas, no hi podia entrar en conflicte. Així, a la Rondallística, la Bíblia és utilitzada a vegades com a argument d'autoritat (103) i l'abordatge científic del dogma catòlic es converteix, en el pensament de Bertran, en argument de desqualificació. Així, quan a La filosofía de la filosa esmenta els excessos del folklore i denuncia que "de vegades s'estira i massega i cargola la tradició per fer-ne fuets que fiblin les creences catòliques" (104), o quan, a la Rondallística, ataca els abusos de l'escola mitològica seguidora de Grimm, amb les següents paraules:

> "L'escola grímmica no s'acontentà de les rondalles que de dret li pertanyien per son evident caràcter mític, sinó que, amb més coratge a cada nou èxit, les abassegà totes, estirànt-les, encongint-les o massegant-les convenientment al llit procústic de son exclusivisme, fent-les entrat plegades, amb complert olbit de sa diversitat essencial, originària o nativa, a dintre les panteistes pàgines del Rig-Veda, son

> veritable sarró encantat, a on ha pretingut encabir i tot, per veu d'alguns mitomaníacs furiosos, dignes de llàstima, fins la mateixa relligió cristiana; caient, per lo tant, en interpretacions forçades, falses i ridícules que l'han ensorrada al general descrèdit". (105)

Per una altra banda, en el nivell de la recerca empírica, la moral catòlica censura, com hem vist, la recol.lecció -o, si més no, la publicació- de determinats materials. En aquest sentit, tenim una impressió vívida de Franquesa que diu que Bertran era "d'una moralitat severa, que el feia escoltar amb fàstic tota conversa verda o imprudent" (106).

Pel que fa al catalanisme, el mateix Franquesa ens diu que "l'apassionat amor a Catalunya" fou el denominador comú de la seva vida (107). Miquel i Planas també ens parla "del gran amor a Catalunya, únic mòbil pel qual en Pau Bertran i Bros se sentí impulsat tota sa vida" (108).

A la notícia biogràfica que enceta aquesta monografia ja hem vist el caràcter primerenc d'aquest catalanisme i la seva vinculació amb els homes, les institucions i els símbols de la Renaixença.

Allò que destaca i particularitza el catalanisme de Bertran és el seu arrelament a les contrades montserratines, a Collbató -principalment- i, més tard, a Esparraguera.

Ja en la seva època d'estudiant a Barcelona, l'afecció a la seva terra nadiua el portava a fer escapades contínues, i sovint perllongades, a Collbató. Gràficament, Franquesa resumeix la impressió que aquest arrelament causava en els seus amics i condeixebles amb una frase que atribueix a Menéndez Pelayo: "¿Pero qué se hace de este Bertran? Si no vamos a arrancarlo

de su Montserrat, el mejor día oímos decir que nos lo han petrificado" (109).

A Collbató, segons el testimoni de Franquesa, li canviava el caràcter, l'home tímid i retret de Barcelona es trobava en un ambient que dominava i sobre el qual podia projectar el seu prestigi:

> "I doncs, ¿què s'havia fet d'aquell encongit de Barcelona, caràcter tímid, expressió lligada i fins sensibilitat extremada a qualsevol cruor del temps? Ah! és que la ciutat no era son centre, i s'hi trobava com un arbre transplantat, com un aucell en la gàbia, per recobrar tan sols sos moviments al tornar a on havia nascut i a on tots lo volien. 'Me dius peressós i sóc molt actiu, per més que te'n rigues', m'escrivia en una carta, i al fi vaig acabar per veure que això era cert. Sembla impossible lo transformat de gènit que se'l trobava en son poble: ell havia creat un teatret, i era son primer actor; ell era el secretari de l'ajuntament; a ell se dirigien totes les consultes de la gent que passava desoris; ell, poc a poquet i amb sa conversa insinuant, anava infiltrant, com la goteta d'aigua en la roca, les idees més nobles en la gent menos instruïda, fins a encomenar en alguns sa afició al catalanisme i a recollir cançons; ell, en fi, quan los fets de la guerra civil s'ho van dur, sortí a guanyar-se el grau de cabo, tot anant a empaitar los carlins prop de Collbató. 'I cregui'm -me deia el capità de la colla- en Pau era el més valent de tots!'.
> Aixís, amb sos serveis de tota mena, acabà perquè tothom li degués favors i quedés subjecte a son manament i voluntat; per això podia repetir sense vanitat lo que ell m'havia dit: 'Si algun dia aixecava una partida, me seguiria tot Collbató'."(110)

No té res d'estrany, doncs, que, arran del seu matrimoni, s'instal.lés a les seves terres montserratines definitivament, com a personatge influent i com a propietari rural -cal no oblidar-ho-, i que es formés una imatge idealitzada de la comarca, identificada amb la Catalunya tradicional, oposada a la ciutat, font de toda corrupció. La imatge és prou clara en aquest fragment de Cansons y follíes:

> "A l'abundor d'oliveres d'aquell país segurament se deu l'abundor de poesia tradicional que s'hi conserva encara, mes que va perdent-se de dia en dia; que també hi arriba al peu de la muntanya de la Verge Moreneta aquest aire xafogós de tonades a la moda que, aparracat gairebé sempre en llengua forastera, surt de la ciutat i es refà en les fàbriques i reprèn camí amb nova força, deixant regust de lletgesa per tot arreu on toca." (111)

L'afecció de Bertran a la cultura tradicional era l'afecció a aquest món idealitzat, a la Catalunya pairal, concretada en el seu cas en la seva arcàdia montserratina, com en el cas dels Maspons es concretava al Vallès, un món en el qual ocupava una situació de privilegi, i en el qual projectava la seva ideologia.

Com deia al final d'una de les seves poesies:

> "... fe, amor i pàtria ¡Oh Verge!
> jo ho tinc tot a Montserrat." (112)

Notes.

1.- Pau Bertran i Bros és un dels folkloristes més interessants i més poc estudiats del segle XIX a Catalunya. Sens dubte, aquesta mancança, que ja hem vist i continuarem veient en el cas d'altres folkloristes, es deu, en part, a l'escassa rellevància de Bertran en altres camps de la cultura catalana de l'època i, doncs, a l'oblit en què s'ha tingut fins al present la història del folklore català. Això fa que la informació que tenim sobre la vida i l'obra de Bertran sigui realment molt minsa, procedent gairebé tota ella de l'escrit necrològic que li dedicà el seu amic J. Franquesa i Gomis el 1891. Aquest escrit fou llegit a la Lliga de Catalunya, poc després de la mort de Bertran, el 31 de març de 1891, i reproduït, aquell mateix any, a La Ilustració Catalana. Al cap de vint-i-cinc anys, el 1917, el mateix escrit fou utilitzat com a pròleg de les Poesies de Bertran que publicà La Ilustració Catalana, fet que motivà la redacció d'una "Nota afegidora" per part de Franquesa, dedicada essencialment a deixar constància de les obres pòstumes de Bertran publicades fins aleshores. Es tracta d'una àmplia nota necrològica (47 pàgines l'edició de 1917 en la qual em baso), que, tot i avenir-se a les convencions del gènere, gaudeix del benefici de la intimitat que unia ambdós personatges, i que, si bé és pobra en dades biogràfiques, dóna, en canvi, algunes claus importants per comprendre la personalitat i la trajectòria de Bertran. Cal esmentar també el pròleg de Ramon Miquel i Planas a l'edició pòstuma que ell mateix féu del Rondallari Català, el 1909. Aquest pròleg té l'avantatge sobre l'escrit anterior de la perspectiva històrica i podria gaudir, paradoxalment, del benefici contrari a l'escrit de Franquesa, és a dir, de la distància personal, que el faria complementari d'aquell. Tanmateix, el pròleg de Miquel i Planas es lliura, gairebé exclusivament, a resseguir de manera molt escrupolosa l'obra de Bertran, refiant-se per als aspectes biogràfics de la necrologia de Franquesa. A la premsa de l'època no hi he sabut trobar cap més necrologia d'importància i tampoc entre els escrits publicats del mateix Bertran no hi ha cap material autobiogràfic d'interès. Josep M. Pujol que està preparant una reedició del Rondallari Català de Bertran, potser podrà aportar en un futur pròxim nova llum sobre aquesta figura.
(Per a les referències completes dels treballs esmentats, vg. la bibliografia general).

2.- Tampoc no es devia tractar d'una família rica. L'hereu feia de catedràtic a Figueres i el mateix Bertran sembla que va fer un matrimoni avantatjós. Cf. J. Franquesa, 1917, Pau Bertran y Bros, p 22 i 24.

3.- Cf. J. Franquesa, 1917, op. cit., p 18-22.

4.- Cf. J. Franquesa, 1917, op. cit., p 12.

5.- J. Franquesa, 1917, op. cit., p 17.

6.- J. Franquesa, 1917, op. cit., p 13-14.

7.- J. Franquesa, 1917, op. cit., p 14-15.

8.- Cf. J. Franquesa, 1917, op. cit., p 23.

9.- Si més no són els que tenia quan va morir. Cf. J. Franquesa, 1917, op. cit., p 44.

10.- Cf. J. Franquesa, 1917, op. cit., p 24.

11.- Cf. J. Franquesa, 1917, op. cit., p 25.

12.- J. Franquesa, 1917, op. cit., p 33.

13.- Cf. J. Franquesa, 1917, op. cit., p 34.

14.- Un cop mort, la seva família s'arruinà a causa de la fil.loxera. Cf. J. Franquesa, 1917, op. cit., p 50-51.

15.- Cf. J. Franquesa, 1917, op. cit., p 5.

16.- Cf. Pau Bertran y Bros, s.d., p 322.

17.- Cf. J. Franquesa, 1917, op. cit., p 31.

18.- Cf. J. Franquesa, 1917, op. cit., p 50.

19.- Cf. J. Franquesa, 1917, op. cit., p 30.

20.- Cf. J. Franquesa, 1917, op. cit., p 49.

21.- Cf. R. Miquel i Planas, 1909, Pròleg de l'editor, p XVI-XXIX.

22.- Cf. J. Franquesa, 1917, op. cit., passim, i R. Miquel i Planas, 1909, op. cit., passim.

23.- R. E. Bassegoda, 1891, En la mort del poeta Bertran, La Renaixensa, 1891, p 201.

24.- Cf. J. Franquesa, 1917, op. cit., p 34-36.

25.- R. Violant in J. Molas i J. Massot (Dirs), 1979, Diccionari de la literatura catalana, p 266.

26.- J. Amades, 1974, El folklore a Catalunya, p 145.

27.- J. Prat, 1980, Els estudis etnogràfics i etnològics a Catalunya, p 38.

28.- J. Franquesa, 1917, op. cit., p 36.

29.- Cf. P. Bertran i Bros, 1885, Cansons y follies populars, p V.

30.- Cf. J. Franquesa, 1917, op. cit., p 42-43.

31.- Amb tot, Bertran no consta entre els principals col.laboradors de cap d'aquests tres autors. Cf. els capítols corresponents.

32.- Cf. R. Miquel i Planas, 1909, op. cit., p XXX.

33.- Cf. J. Franquesa, 1917, op. cit., p 24.

34.- D'aquesta època no se'n sap pràcticament res.

35.- Tot i que baixava de tant en tant a Barcelona. Cf. J. Franquesa, 1917, op. cit., p 24.

36.- Amb tot, encara havia de guanyar premis importants en el camp de la poesia, com la Flor Natural dels Jocs Florals de Barcelona del 1885 amb "Lletra de convit".

37.- Encara que ell hi fa tres apartats. Vg. l'apèndix documental.

38.- Cf. Pau Bertran i Bros, 1884, La filosofia de la filosa, p 10.

39.- Cf. Pau Bertran i Bros, 1884, op. cit., p 7 i 10.

40.- Cf. Pau Bertran i Bros, 1884, D'una cansó popular rumana, p 148-149.

41.- Corrandes, "gloses" a Mallorca.

42.- Observi's la curiosa jerarquització temàtica.

43.- Són els seguents: "I. Folk-lore; II. Rondalles; III. Coleccions; IV. Comunitat; V. Origen; VI. Formació; VII. Antiguitat; VIII. Transmisió; IX. Essencia; X. Classificació; XI. Recolecció; i XII. Resultats."

44.- De fet, ja se n'havien començat a imprimir els primers plecs el 1886.

45.- Per a aquestes escoles, vg. més endavant capítol 12.

46.- Ell, de fet, es refereix a l' "essència", un concepte que, tal com l'utilitza Bertran, restaria a mig camí entre la funció i el contingut.

47.- Cf. per al conjunt de les cites i referències, P. Bertran i Bros, 1888, Rondallística. Vg. l'apèndix documental.

48.- Cf. P. Bertran i Bros, 1888, op. cit., p 107.

49.- Cf. J. Franquesa, 1917, op. cit., p 47.

50.- Cf. P. Bertran i Bros, 1915, L'oracionaire popular.

51.- Cf. J. Franquesa, 1917, op. cit., p 37 i 42.

52.- Cf. J. Franquesa, 1917, op. cit., p 42.

53.- Ignoro si les notes corresponents a les Supersticions populars catalanes foren involucrades també en aquesta sèrie.

54.- J. Franquesa, 1917, op. cit., p 42.

55.- R. Miquel i Planas, 1909, op. cit., p XXXVIII. Malgrat tot, Miquel era partidari de la seva publicació perquè "no deixava de constituir en son conjunt una aplega documental de valor inapreciable que calia de totes maneres treure de l'oblit" Ibidem.

56.- Vistos els treballs publicats, no crec que aquestes notes siguin tampoc indicatives de la manera de treballar de Bertran.

57.- El fragment del proleg del Rondallari esmentat per Miquel i Planas, 1909, op. cit., p XV-XVI, és de fet un fragment de la Rondallística.

58.- Cf. R. Miquel i Planas, 1909, op. cit., p XLI-XLIII.

59.- R. Miquel i Planas, 1909, op. cit., p 365.

60.- J. Franquesa, 1917, op. cit., p 37.

61.- Ignoro quin va ser el destí d'aquesta biblioteca. Potser fou venuda i escampada a la mort del folklorista. Qui sap si la impressionant biblioteca folklòrica de R. Serra i Pagès, conservada a l'Arxiu Municipal d'Història de la ciutat de Barcelona, no es formà a partir de la biblioteca de Bertran. En tot cas, però, la manca de dedicatòries i d'ex-libris relacionats amb Bertran dels volums de la biblioteca Serra i Pagès no semblen abonar aquesta suposició.

62.- Cf. P. Bertran i Bros, 1885, op. cit., p V.

63.- P. Bertran i Bros, 1884, La filosofia ... op. cit., p 7. Hi ha una curiosa similitud en el títol i en l'estructura del treball entre la Rondallística i les Observaciones de Milà. Cf. més endarrera el capítol dedicat a Milà.

64.- Hauria estat interessant d'observar la reacció de Bertran davant d'un recull metodològicament tan distant del seu com el Romancer d'Aguiló.

65.- Cf. J. Franquesa, 1917, op. cit., p 23.

66.- P. Bertran i Bros, 1885, op. cit., p V-VI.

67.- Cf. P. Bertran i Bros, 1884, La filosofía ... op. cit., p 7.

68.- R. Violant diu que "l'any 1882 s'havia intentat sense resultat la constitució d'un Centre de Folklore Català per part de Fiter, Arabia, Maspons, Bertran i Bros i d'altres" R. Violant in 1979, Diccionari de la literatura catalana, p 266. No tinc cap més notícia d'aquest possible projecte.

69.- P. Bertran i Bros, 1884, La filosofía ... op. cit., p 7.

70.- Ibidem.

71.- P. Bertran i Bros, 1888, op. cit., p 178.

72.- P. Bertran i Bros, 1888, op. cit., p 177.

73.- P. Bertran i Bros, 1888, op. cit., p 216.

74.- Ibidem.

75.- P. Bertran i Bros, 1888, op. cit., p 211.

76.- P. Bertran i Bros, 1888, op. cit., p 217. Cf. també en aquest mateix sentit, 1885, op. cit., p XII.

77.- Cf. J.M. Pujol, 1982, Contribució a l'índex de tipus de la rondalla catalana, p IX.

78.- Cf. P. Bertran i Bros, 1888, op. cit., p 211-212.

79.- Cf. J. Franquesa, 1917, op. cit., p 41-42.

80.- Cf. R. Miquel i Planas, 1909, op. cit., p 374.

81.- P. Bertran i Bros, 1885, op. cit., p XVII-XVIII.

82.- P. Bertran i Bros, 1888, op. cit., p 212.

83.- Cf. P. Bertran i Bros, 1888, op. cit., p 250-251. Cal tenir present que aquesta rondalla, a més a més, és publicada en el marc de la petita selecció que acompanya la Rondallística.

84.- Cf. P. Bertran i Bros, 1885, op. cit., p XVII.

85.- Cf. P. Bertran i Bros, 1888, op. cit., p 212.

86.- Cf. P. Bertran i Bros, 1885, op. cit., p V.

87.- Cf. P. Bertran i Bros, 1909, Rondallari Català, p XII.

88.- Cf. P. Bertran i Bros, 1885, op. cit., p XVI.

89.- P. ex., en aquest treball, la possible presència de catalans en el repoblament de Rumania (cf. supra) és justificada amb arguments com el següent: "Fora d'això, i estrenyent més encara, lo estrany fora talment que el geni emprendedor i buscalavida que sempre ha caracteritzat a Catalunya no hagués acudit amatent al nou paradís que se li obria, sense por dels bàrbaros que ja hi començaven a trucar i amb desig pu de veure'ls-hi la cara. La semblança de les llengües catalana i rumana, que fins tenen paraules de significat igual intraduïbles en cap altra (com l' 'enyorança' catalana que correspon exactament a la 'doru' rumana, vorejades tot just per la 'saudade' portuguesa) ¿no en podria servir de bona prova?" P. Bertran i Bros, 1884, D'una cansó ... op. cit., p 149.

90.- R. Miquel i Planas, 1909, op. cit., pXXXVI.

91.- P. Bertran i Bros, 1888, op. cit., p 193.

92.- P. Bertran i Bros, 1888, op. cit., p 197.

93.- Ibidem. Cf. també p 193-197.

94.- Però no queda clar si el factor causal és el caràcter nacional o les condicions de la naturalesa.

95.- P. Bertran i Bros, 1888, op. cit., p 197.

96.- P. Bertran i Bros, 1888, op. cit., p 193.

97.- Segurament per motius religiosos.

98.- P. Bertran i Bros, 1888, op. cit., p 208-209.

99.- P. Bertran i Bros, 1888, op. cit., p 209.

100.- Ibidem.

101.- R. Miquel i Planas, 1909, op. cit., p XXXVI.

102.- J. Franquesa, 1917, op. cit., p 17.

103.- Cf. P. Bertran i Bros, 1888, op. cit., p 193 i 198.

104.- P. Bertran i Bros, 1884, La filosofía ... op. cit., p 10.

105.- P. Bertran i Bros, 1888, op. cit., p 214-215.

106.- J. Franquesa, 1917, op. cit., p 17.

107.- J. Franquesa, 1917, op. cit., p 11.

108.- R. Miquel i Planas, 1909, op. cit., p XLIII.

109.- J. Franquesa, 1917, op. cit., p 18.

110.- J. Franquesa, 1917, op. cit., p 21-22.

111.- P. Bertran i Bros, 1885, op. cit., p IX.

112.- P. Bertran i Bros, s.d., Poesies, p 333.

V.2.- Cels Gomis. Ciència
i naturalesa.

2.1- Una figura polifacètica.

Cels Gomis i Mestre (1) va néixer a Reus, al carrer de Sant Jaume, el 6 de gener de 1841.

L'escassetat de notícies sobre la seva família (2) no permet aventurar gran cosa respecte a la seva extracció social. El seu pare, Josep Gomis, procedent d'Igualada, consta, unes vegades, com a "empleat de comerç" i altres com a "veler" o "tejedor"(3). De la seva mare, Josepa Mestre, tot el que sabem és que procedia de Cornudella. Cels Gomis fou el setè dels vuit fills que tingué el matrimoni. Tot amb tot, el fet que a l'època Gomis pogués cursar estudis superiors sembla indicar que la família no devia patir grans estretors econòmiques.

Possiblement, degué influir en la seva carrera professional -i qui sap si en les seves primeres idees polítiques- un parent seu, Frederic Gomis i Mestre (n. el 1827), amic del general Prim, que fou diputat a les Corts Constituents de 1869 i en dues legislatures més i que impulsà la construcció del ferrocarril entre Reus i Lleida, a més d'altres obres públiques. Per a aquest familiar -constituït en empresari- treballà Gomis en diverses ocasions (4).

Essent Gomis encara un infant, probablement cap al 1850, es traslladà amb la seva família a Madrid (5), on va seguir, fins al 1860, els estudis d'enginyer de camins i on va publicar les seves primeres poesies (6). Cap al final de la carrera es veu que li oferiren una ocupació en la construcció del ferrocarril que requeria una incorporació immediata, fet que motivà que no arribés a prendre el títol (7).

Entre 1860 i 1861 el trobem ocupat en el traçat d'una Carta

topogràfica de Valdemoro. El 1862 degué tornar a Catalunya (8) i, des d'aquesta data fins a 1866, treballà ininterrompudament en les obres d'extensió de la via fèrria entre Reus i Montblanc, Reus i Favara, Girona i Camallera i Granollers i Vic, successivament (9).

Del 1867 data el primer testimoni de la seva activitat política. Segons una necrologia apareguda a El Diluvio, en aquella època estava ja en contacte amb els republicans federals per mitjà d'Antoni Calopa (10), al qual, segons la meteixa font, sembla que va seguir al Club dels federalistes.

Durant l'anomenada Revolució de Setembre de 1868 va participar a l'assalt a l'ajuntament de Barcelona (11), on, segons testimoni propi, va conèixer Valentí Almirall, amb qui l'havia d'unir una llarga amistat, que durà tota la vida, tot i les discrepàncies ideològiques que més tard els separarien (12).

El 1869 fou un any d'intensa activitat política per a Cels Gomis, plenament integrat en el federalisme. Fou secretari del Club dels federalistes durant la presidència d'Almirall. Formà part de la redacció i de l'administració d'El Estado Catalán, fundat per Almirall i Lasarte, i endegà pel seu compte una biblioteca popular al club que tenia l'Asociació de la Juventud Republicana de Barcelona a la sala de ball El Ramillete (13).

L'abril d'aquest mateix any participà a l'anomenat pacte de Tortosa (14) i el setembre-octubre a la insurrecció dels federalistes "intransigents" (15), el fracàs de la qual fou segurament la causa del seu exili a Ginebra, que durà fins el març de 1870 (16). En aquesta època, segons Termes, Gomis era ja una figura de prestigi, molt conegut en el món obrer (17).

A Ginebra, Gomis tingué ocasió d'entrar en contacte amb la In-

ternacional i s'afilià a l'organització anarquista Aliança de la Democràcia Socialista (bakuninista), el gener de 1870 (18). El març d'aquest mateix any tornà a l'estat i s'instal.là a Madrid, on fou nomenat secretari de la comissió de propaganda de la federació local de l'Aliança i membre del consell de redacció de la revista anarquista La Solidaridad (19).

Tot sembla indicar, doncs, que Gomis, com altres dirigents obrers, va seguir en aquests anys un procés de radicalització que el portà del republicanisme a l'anarquisme (20).

Segons diversos testimonis, durant aquests anys degué portar una intensa activitat política (21), i Alvarez Junco considera que degué tenir un paper rellevant en la penetració del bakuninisme a l'estat espanyol (22). Amb tot i això, el mateix 1870 reprengué la seva activitat professional, participant en la cubicació i liquidació de les obres del ferrocarril entre Alsàsua i Beasain, al País Basc. El 1871 treballà en els plànols dels forns de fundició de les mines d'Almadén, el 1872 en els estudis de la línia fèrria de Barcelona a Vilanova, i el 1874 en la construcció de la de Girona a França (23).

Després del sexenni, sembla que ja no es dedicà més a l'activisme polític, si bé, més endavant, col.laborà a diverses publicacions i publicà un parell d'opuscles d'inspiració anarquista, ideologia que, juntament amb la vella arrel federalista, es mantingué viva en ell fins als darrers moments.

El 1874 s'obre també un parèntesi en la seva activitat professional com a enginyer que no es tanca fins al 1878. El mateix 1874, d'altra banda, sembla que comença les seves col.laboracions editorials amb la traducció del Tratado de álgebra superior, de Briot.

El 30 de març d'aquest mateix any es casà amb Dolores Perales, de Madrid, de la qual tingué set fills (dos d'ells moriren petits). Els tres primers fills nasqueren a Barcelona, respectivament, els anys 1875, 1876 i 1877, fet que sembla indicar que devia radicar fonamentalment en aquesta ciutat (24).

A partir de 1878 reprèn la seva tasca com a enginyer. Entre 1878 i 1880 el trobem treballant en l'extensió del ferrocarril entre Vic i Sant Joan de les Abadesses, concretament en el tram entre Saderra i Ripoll. Entre 1880 i 1881 en els estudis del directe de Barcelona a Saragossa i Madrid. El mateix 1881 en els estudis del ferrocarril de Manresa a Berga, De finals de 1881 fins a mitjans de 1882 en la secció del port de Benasc a Graus dels estudis del ferrocarril del port de Benasc al dels Alfacs. Entre 1882 i 1883 en les obres de la carretera de Dosrius a Llinars del Vallès. El 1883 en els estudis del canal de l'Alt Empordà. El 1884 en els estudis per al ferrocarril de Carinyena a Saragossa. Entre 1884 i 1886 treballa en les obres de la carretera de Dosrius i en les liquidacions d'aquesta mateixa carretera i de les de Santa Coloma de Queralt a Montblanc i de Salamanca a Càceres. El 1887 en els estudis del ferrocarril de Linares a Almeria. De 1888 a 1891 en els estudis i construcció del directe de Barcelona a Saragossa i Madrid, i, entre 1892 i 1893 en els estudis i construcció del carrilet de Girona a Olot. En totes aquestes obres Gomis ocupà càrrecs de responsabilitat (25).

Es aquesta també una època de gran activitat excursionista i folklòrica de Cels Gomis, afavorida indubtablement pels seus obligats i constants viatges.

En fundar-se, el 1878, l'Associació d'Excursions Catalana, el

seu amic i correligionari Eudald Canibell -un dels fundadors de l'excursionisme català- el proposa com a soci-delegat de la nova entitat, càrrec des del qual Gomis desplegà una activitat entusiasta (26).

Els imperatius de la feina el converteixen en una mena de delegat volant, a l'ensems que donen una gran diversitat geogràfica als seus escrits. El 1879, per exemple, consta com a soci-delegat a Montesquiu, Casp i Brihuega, mentre que el 1883 presideix la constitució de la delegació de Figueres.

Les seves col.laboracions al Butlletí i l'Anuari de l'associació són constants des dels primers números (1879 i 1882 respectivament) i els seus donatius per al museu de l'entitat arriben a ser tan nombrosos, que la junta aprova, el 20 de juliol de 1881 -a proposta, entre altres, de Valentí Almirall-, de formar amb ells una secció especial sota el rètol de "col.lecció Gomis" (27). També són més que notables les seves aportacions a la biblioteca del centre (28).

El 1882 Gomis publica, a l'Anuari de la Catalana, el seu primer treball folklòric. Però, de fet, és el 1884 quan es dóna a conèixer, gairebé sobtadament, com a folklorista de primer rengle, amb la publicació de tres treballs importants, La lluna segons lo poble (primera versió), Lliteratura oral catalana i, sobretot, Lo llamp y'ls temporals. A partir d'aquí, la seva activitat com a folklorista, paral.lela a la d'excursionista, serà constant, com veurem amb detall a les pàgines següents.

Cap a aquesta època, segons sembla, comença a publicar també les seves primeres obres didàctiques (29), gènere en el qual havia fet la primera incursió, versemblantment, el 1874 amb la traducció de l'Algebra de Briot. El 1877 publica La tierra i el 1878

Las plantas, ambdues per a l'èditorial Bastinos, que prefiguren una activitat a la qual es dedicarà, anys a venir, amb intensitat.

Amb tot i això, Gomis no oblida la seva vocació social ni la seva ideologia anarquista. Tot el contrari, si bé retret, segons sembla, de l'activitat política, és en aquesta època quan escriu els seus treballs més significatius en aquest sentit. Col.labora assiduament a la revista Acracia (1886-87) i a d'altres publicacions del mateix signe i escriu dos importants opuscles de propaganda anarquista, El catolicismo y la cuestión social (1886) i A las madres (1887).

A partir de 1893 i fins a 1907 es fa més difícil de seguir el rastre de Cels Gomis. Pel que fa a la seva professió d'enginyer, l'escassetat de referències fan pensar que s'hi dedicà poc (30). Es va ocupar en l'avantprojecte d'un ferrocarril econòmic per unir les poblacions de la part alta de la costa de Llevant fins a Argentona, en el projecte d'un tramvia que havia d'unir la Ronda de Sant Antoni de Barcelona amb Can Tunis i l'actual Zona Franca, és de suposar que també abans de 1908, i, segons el Butlletí del Centre Excursionista de Catalunya, fou encarregat, l'agost de 1898, de la instal.lació d'un tramvia elèctric de Berga a Sant Corneli (31). Les seves col.laboracions al Butlletí del Centre Excursionista de Catalunya tampoc no permeten de pensar que en aquesta època s'allunyés gaire de Barcelona. De fet, el 1894 deixà de ser soci-delegat del Centre per passar-ne a ser soci-resident (32), la qual cosa sembla indicar que s'havia instal.-lat definitivament a Barcelona.

Potser cal vincular, en part, aquesta radicació a Barcelona, així com l'aparent disminució de la seva activitat com a enginyer

amb el fet que, el mateix 1894, Almirall el cridés per formar part de la junta organitzadora de la Biblioteca Arús (33), que s'inaugurà el 24 de març de 1895 i per a la qual s'encarregà, juntament amb Eudald Canibell, de confeccionar el primer catàleg. Des d'aquesta data fins a la seva mort, el 1915, Gomis fou secretari de la junta de la biblioteca i, com a tal, en redactà les memòries desenals de 1904 i 1914 (34).

D'altra banda, entorn del 1900, Gomis menava una gran activitat en el camp editorial, escrivint llibres de text per a les cases Bastinos i Tasso. De la prop d'una vintena d'obres d'aquest gènere que degué escriure, set són datades entre 1900 i 1901.

En un altre sentit, el 1902 traduïa al castellà Lo catalanisme, d'Almirall, de qui anteriorment ja havia traduït una obra menor (35).

El 1907 es féu càrrec de la direcció, que mantingué des del primer al darrer número, d'una interessant revista, Cataluña (1907-1908), publicada en castellà per la casa Tasso amb l'explícita finalitat de donar a conèixer a la resta de l'estat la realitat del país.

A principis de 1908, en el que havia de ser el seu darrer treball com a enginyer, un projecte per portar aigües d'Esparraguera a Barcelona, li sobrevingué una caiguda, de resultes de la qual, després d'una llarga i penosa espera, se li hagué d'amputar, el 1909, el braç esquerre. Lluny de deixar-se aclaparar per la desgràcia, Gomis aprofità l'estada a la clínica per redactar un volum de corrandes catalanes, Aubades i capvespres (1913), l'equivalent català de les col.leccions de Cantares que havia publicat en castellà el 1890 i el 1906 (36).

L'accident i la conseqüent amputació feren que Gomis abando-

nés definitivament la professió d'enginyer i s'ocupés com a director literari de la casa Seguí.

No per això deixá de dur, els darrers anys de la seva vida, una considerable activitat. Dirigí, en data imprecisa, l'Enciclopedia ilustrada Seguí, i, segons Comas, el Diccionari de la llengua catalana ab la correspondencia castellana, de la casa Salvat (37). Per aquesta època deguè escriure també el volum corresponent a la provincia de Barcelona de la Geografia de Catalunya dirigida per Francesc Carreras Candi.

El 1909 sabem que tenia enllestida la segona edició de la Botánica popular (38) (primera edició, 1891). El 1910 publicava la Zoologia popular catalana i el 1912 l'edició definitiva de La lluna segons lo poble. Mentrestant, continuava treballant en el manuscrit de La bruixa catalana, obra que ja no havia de veure publicada.

Cels Gomis i Mestre moria, a Barcelona, el 13 de juny de 1915.

Al llarg de la seva vida, Cels Gomis desplegà una gran activitat, ja fos com a enginyer seguint la marxa itinerant de l'expansió del ferrocarril, com a activista polític en la seva joventut, com a excursionista recercador incansable de dades de tota mena, o com a publicista en els més diversos camps.

Aquesta empenta, juntament amb una excel.lent memòria i una considerable cultura enciclopèdica, són els trets de la seva personalitat més unànimement remarcats per les diverses notes biogràfiques (39).

El caràcter polifacètic de la seva vida i de la seva obra fa de Gomis una figura, de bell antuvi, difícilment classificable. No és d'estranyar, doncs, que, segons la procedència discipli-

nar i l'orientació ideològica dels diversos biògrafs, es remarqui un o altre aspecte de la seva trajectòria i se li pengin diverses etiquetes. Vegem-ne algunes, gairebé a títol de curiositat: Massot i Ferrer, que escriuen des d'una perspectiva literària, el consideren "escriptor" i "folklorista i poeta", respectivament (40). La Ilustració Catalana l'anomena "distingit excursionista i home de ciències català" (41). J. Puntís "geoleg, enginyer, folklorista" (42). E. Olivé, en canvi, en un llibre sobre el moviment obrer, el presenta com a "conocido geógrafo i anarquista", i l'anònim redactor d'una enciclopèdia com a "político y escritor" (43). Com acabem de veure, Gomis fou -més o menys- tot això, i encara potser alguna cosa més, però en molt distinta mesura. La importància relativa dels diferents aspectes de la seva obra -deixant ara de banda la vessant estrictament professional- és el que intentarem d'escatir a continuació.

Difícilment podia passar que un inquiet jove vuitcentista, com Gomis, no s'interessés inicialment per la poesia. I així, no ens ha pas d'estranyar que aquesta fos la seva primera activitat pública. Segons Santasusagna, publicà les seves primeres poesies a Madrid i, posteriorment, a Reus (44). Tanmateix, la poesia fou una activitat molt marginal dintre de la seva producció escrita. A part d'alguna col.laboració esporàdica a publicacions periòdiques de l'època (45), la seva obra poètica es resol en dos volums de "cantars" (corrandes), l'elaboració dels quals cal relacionar encara amb el seu interès per la cultura tradicional. Es tracta de Cantares (1890 i 1906) (46), en castellà i Aubades i capvespres (1913). Es una poesia de to

eminentment popular i sense cap altre afany que la popularització. Com deia el mateix Gomis a la dedicatòria dels Cantares "al pueblo", "mi único deseo es que los tomes como tuyos, dando al olvido el nombre del autor" (47). A part d'això, no se li pot atribuir cap altre mèrit literari (48).

En el camp estrictament literari, cal esmentar encara algunes narracions i apòlegs, de caràcter social i nul interès estilístic (49).

L'estil de Gomis, àgil i directe -si bé lingüísticament insegur quan escrivia en català-, tocat sovint d'una fina ironia, sembla que no es trobava còmode en la prosa de creació.

Fou també traductor, al marge de textos didàctics, de Dumas (50) i Almirall (51).

Del conjunt del que podríem anomenar la seva obra periodística -deixant de banda les publicacions excursionistes- l'apartat més interessant el formen els escrits de caràcter político-social, que publicà a periòdics com El Estado Catalán (La revolución de setiembre, 1869), La Solidaridad (Cuestión palpitante, 1870) o Acracia (Una preocupación, 1886), per esmentar només les col.laboracions més importants.

També col.laborà a El Diluvio (52), El Productor (53), La Tramontana (54) i al Diari Català (55), entre d'altres.

Dintre dels seus escrits político-socials cal comptar també, lògicament, els opuscles ja esmentats El Catolicismo y la cuestión social (1886) i A las madres (1887), així com les també esmentades traduccions d'Almirall, España tal cual es (1886) i El catalanismo (1902) (56).

Cal advertir que la majoria d'aquests escrits no anaven sig-

nats per Cels Gomis, que solia usar en ells, el més sovint, les seves inicials, G., C.G., o C.G.M. (57).

Com a obra periodística no estrictament, o únicament, político-social, cal esmentar principalment els articles publicats a la revista Cataluña, entre els quals Nuestro propósito (1907), Valentín Almirall (1907), El Campo de Tarragona (1907), Por qué escribimos en castellano (1907), Lo que queremos y lo que no queremos (1907), La biblioteca pública Arús (1907), o La uniformidad (1908). També en aquest sentit col.laborà a altres publicacions (58).

La participació de Gomis en les activitats socials de l'Associació d'Excursions Catalana, primer, i del Centre Excursionista de Catalunya, més tard, sembla que fou minsa. Només de tant en tant el trobem donant una conferència o participant en una excursió col.lectiva, i mai ocupant cap càrrec de responsabilitat (59). En canvi, les aportacions de materials per al museu i la biblioteca i d'escrits per a les publicacions són constants i copioses.

De tota manera, resseguint les seves publicacions als butlletins de l'Associació i del Centre, hom pot diferenciar clarament dues etapes. Entre 1878-79 i 1903, les col.laboracions són, en general, freqüents i contínues. En canvi, des de 1904 fins a la seva mort, desapareixen pràcticament del tot. La qual cosa no vol dir que Gomis s'alluny del Centre. Si més no, les referències a donatius i conferències de Cels Gomis, així com la publicació, el 1910, dintre de la Biblioteca folklòrica del Centre, de la Zoologia popular catalana, i, el 1912, dintre de les publicacions de la Secció de Folklore del Centre, de la terce-

ra edició de La lluna segons lo poble, no autoritzen a pensar-ho.

De tota manera, si ens fixem en la data en què foren escrits els treballs publicats entre 1894 i 1904, veurem que, fins a cert punt, hom pot relacionar la desaparició de la signatura de Gomis de les publicacions del Centre, el 1904 amb la seva radicació a Barcelona, el 1894.

Els escrits excursionistes de Cels Gomis són de molt diversa índole. Des de les clàssiques ressenyes d'excursions i itineraris, que, en mans de Gomis, sempre tenen un acusat caràcter d'observació científica, com Itinerari de Manresa á Berga (1882), Entre Vich y Sant Joan de les Abadesses (1882), Excursió particular a Sant Benet de Bages (1881), Encontorns de Dosrius (1883), Impressions d'una excursió á Sant Marti Sarroca, Torrellas y Pontons (1888), De Tortosa a Cardó (1885), De Sant Feliu de Pallerols á Olot passant per la drecera (1892), etc., fins a les petites monografies comarcals, com La vall de Venasch (1882), completada per De la vall de Venasch á Graus (1889), o La Vall de Hóstoles (1894) (60).

També hi trobem articles científics de tota mena, com Ollas dels gegants en la riera de Vallfogona (1878), Una excursió al avench de Sant Pere dels Grechs (1880), Excursió á las minas de lignit de la Granja d'Escarpe (1880), La turba de Amposta (1881), La mel de l'Alcarria (1881), Hidrografia de la part de la conca del Ter compresa entre la unió del Fresser ab lo Ter y desembocadura del Ges (1879), etc., per no esmentar els treballs folklòrics dels quals ens ocuparem a part.

D'altres gèneres conreats per Cels Gomis a les publicacions de l'Associació d'Excursions Catalana i el Centre Excursionis-

ta de Catalunya foren les necrologies, de Francesc de Sales Maspons i Labrós (1902), Ramon Arabia i Solanas (1903) i Josep Serra i Campdelacreu (1901), i les notes bibliogràfiques.

Tampoc no hi manquen les monografies dedicades a altres zones de l'estat a les que s'hagué de desplaçar per motiu de la seva feina. Entre aquestes destaquen la llarga sèrie d'articles dedicada a la província de Guadalajara (en total més de cent pàgines) (61) i la dedicada a Saragossa (molt menys extensa) (62).

El seu opuscle sobre La vall de Hóstoles (1894), fa que Iglésies el compti entre els precusors dels estudis comarcals (63), mentre que el seu article sobre l'avenc de Sant Pere dels Gregs (1880) ha estat considerat la primera ressenya científica d'una cavitat en el nostre país (64).

Vinculat amb la significació geogràfica dels seus treballs excursionistes, cal entendre segurament l'encàrrec que li féu Francesc Carreras Candi per redactar el volum dedicat a la província de Barcelona, exclosa la capital, de la Geografia de Catalunya (65). Encàrrec que, d'altra banda, no deixa de sorprendre atesa la distància ideològica que separava Gomis de Carreras (66). D'aquest volum, que aparegué en data imprecisa (67), s'ha dit, probablement amb raó, que era el més fluix de la sèrie (68). L'abast precís i les possibles causes d'aquesta precarietat escapen, però, als propòsits d'aquest treball.

Resumint la tasca de Cels Gomis com a excursionista, hom pot dir que encarnà perfectament els ideals científics de les societats excursionistes de l'època. Res té d'estrany, doncs, que Josep Iglésies, en escriure la història de l'excursionisme català, tot i no haver ocupat mai Gomis càrrecs directius, li dediqui un "tribut indefugible", al costat de les grans figures de

l'excursionisme català, gairebé tots ells presidents del Centre Excursionista de Catalunya o de les societats que el precediren (69).

No sabem si, com insinua Comas, Gomis tenia "un programa complet d'instrucció elemental" (70). El que sí que es pot dir del cert és que la instrucció del poble, tant infants com adults, fou una preocupació primordial en la vida de Gomis.

Les obres didàctiques que escriví abasten realment gairebé tots els aspectes de l'ensenyament primari, des de les primeres lletres (Nuevo silabario, o método racional de lectura progresiva) i els primers números (Aritmética), fins a la gramàtica (Elementos de gramática de la lengua castellana), les matemàtiques (Nociones de geometría plana y del espacio) i, sobretot, la geografia i les ciències naturals (Elementos de cosmografía, La tierra, Nociones de geografía universal, Elementos de geografía general y particular de España y Portugal, Geografia de Catalunya, Las plantas, La ciencia moderna, Cuadros de la naturaleza etc.). Als quals caldria afegir, com a mínim, un interessant llibre de lectures (Lecturas instructivas) (71).

Molts d'aquests llibres anaven precedits per notes adreçades als mestres advocant per un ensenyament racional, no memorístic i adreçat a satisfer les necessitats de la vida quotidiana.

Encara més interessant, en aquest sentit, és el llibre que publicà per a la instrucció dels pagesos, Rudimentos de agricultura española (1900), un manual d'agricultura, en el qual, a més a més de les informacions estrictament tècniques, es tracten les bases científiques del conreu de la terra i es do-

nen consells sobre temes com la comptabilitat agrícola, les associacions i sindicats.

En relació amb aquesta tasca didàctica, en certa manera, caldria esmentar la direcció de l'Enciclopedia ilustrada Seguí (72) i la hipotètica direcció del Diccionari de la llengua catalana de la casa Salvat (73), als quals ja ens hem referit.

Evidentment, l'aspecte de l'obra de Gomis que més ens interessa, i aquell pel qual l'havia de recordar preferentment la posteritat, és el format pels seus escrits folklòrics, que, en el seu moment, examinarem amb detall. Deixem ara anotades només, per enllestir aquest repàs sumari a la seva obra, les seves principals publicacions en aquest camp: Lo llamp y'ls temporals (1884), Metereologia i agricultura populars (1888), Botánica popular (1891), Zoologia popular catalana (1910) i La lluna segons lo poble (edició definitiva 1912). A aquestes obres caldria afegir-hi una quinzena d'articles i un voluminós material inèdit, entre el qual destaca una segona edició de la Botánica popular, publicada el 1983 amb el títol de Dites i tradicions referents a les plantes, i el manuscrit de La bruixa catalana (en curs de publicació).

Entre el material inèdit no folklòric caldria esmentar uns curiosos Apuntes para un diccionario técnico de ferrocarriles (74).

L'aparent impressió de caos que pot causar el caràcter polifacètic de l'obra de Gomis és totalment errònia. Més que a diverses façanes d'una mateixa personalitat, aquesta obra respon a una mentalitat enciclopèdica, posada al servei, com veurem

tot seguit, d'una idea de progrés que havia de passar necessàriament per l'imperi de la raó i l'erradicació de la injustícia social.

2.2.- Del federalisme a l'anarquisme.

Seria poc menys que impossible entendre la peculiar dedicació al folklore de Cels Gomis sense examinar amb un cert detenimment la seva ideologia.

Com hem vist en resseguir la seva trajectòria biogràfica, el pensament sociopolític de Gomis s'orientà inicialment vers el republicanisme federal. Com resta dit, participà a la revolució de setembre del 1868, però ben aviat fou presa de la decepció que s'apoderà de tots aquells que havien confiat que el pronunciament de Cadis comportaria una veritable transformació socioeconòmica i política del país. El dotze de setembre del 1869, encara des de les files del republicanisme federal, des de les pàgines de El Estado Catalán, mostrava ben a les clares aquesta decepció, en un article que sembla formar part de la campanya de preparació de la insurrecció dels "intransigents". Deia, referint-se a la revolució de setembre:

> "Toda revolución debe (...) tener por objeto remediar un mal, satisfacer una necesidad, corregir un defecto. La revolución que no llene alguno de esos objetos no es tal revolución, es sólo un movimiento estéril e inútil, y por lo tanto perjudicial, porque gasta las fuerzas del pueblo sin aplicarlas a un resultado beneficioso para el mismo. (...)
> Y las cosas continuan hoy como estaban ayer: los destinos se reparten entre los favoritos de Prim o Serrano, en vez de repartirse entre los de Narváez o

> González Brabo; las contribuciones siguen cobrándose tan crecidas como antes, y como antes continuan los españolitos a la orden del día. El gobierno es el primero en violar la Constitución por él jurada, y a pesar de esta Constitución siguen violándose los derechos del ciudadano; a pesar de esta Constitución se fusila aún, y lo que es peor, sin formación de causa, sin tratar siquiera de cubrir el asesinato con las apariencias de la justicia. Y la centralización, a pesar del clamoreo de las provincias, pesa aún sobre éstas, absorviendo la savia que había de ser vida de las mismas, esterilizando sus fuerzas, secando sus ricos manantiales de riqueza y bienestar.
>
> ¿Qué necesidades ha satisfecho, pues, ésa que han dado en llamar Revolución de Setiembre? ¿qué abusos ha corregido? ¿qué males ha curado? Desgraciadamente los hechos se han encargado de contestar harto elocuentemente por nosotros: NINGUNO. (...)
>
> ... el pueblo debe volver a emprender su tarea en el punto en que la dejó en Setiembre, y llevar a cabo la revolución, la verdadera revolución democrática, que los hombre de la 'España con honra' han desvirtuado, revolución que ha de satisfacer su vehemente deseo de moralidad y justicia, y que se halla sintetizada en las palabras: REPÚBLICA DEMOCRÁTICO-FEDERAL." (75).

Però si Gomis aquí encara pensava -o escrivia- com a republicà, ben aviat s'havia d'adonar que, com deia més tard, "la República es precisamente el gobierno de la clase media" (76) i que, per aquest camí, difícilment es podia aconseguir, en el seu temps, la justícia social a la que aspirava.

Sembla clar que fou el fracàs de les esperances dipositades en el republicanisme federal el que apropà Gomis a posicions polítiques més radicalitzades. Si el seu desplaçament vers l'internacionalisme es produí abans o durant la seva estada a Ginebra l'hivern de 1869-70 és una qüestió mancada d'interès per als nostres objectius. El cas és que, en tornar de Ginebra, Gomis ja enfrontava els mateixos problemes des de tesitures molt diferents (77).

El canvi d'orientació es pot observar d'una manera diàfana a la sèrie de tres articles que publicà a La Solidaridad (òrgan de l'AIT de Madrid) entre el 19 de febrer i el 23 d'abril

de 1870, tot just cinc mesos després de l'article anterior.

Aquest llarg text, insòlitament signat amb el nom complet de l'autor, ve a constituir una mena de proclama política del jove Gomis.

Comença constatant el fracàs, per al poble, de les lluites polítiques:

> "Medio siglo hace ya que la España viene agitándose en medio de esa serie de revoluciones estériles cuyo fin estamos aún muy lejos de preveer; medio siglo hace ya que el pueblo viene derramando abundantemente su generosa sangre en pro de esta o aquella idea política, en favor de este o aquel hombre que en la oposición supo conquistar sus simpatías, y que, una vez en el poder, ha sido el primero en calumniarle y oprimirle.
>
> ¿Qué bienes han reportado, pues, al pueblo sus grandes, sus inmensos sacrificios en aras de la libertad, de esa libertad que todos adoran en la oposición, que todos insultan desde el poder? ¿Qué alivios han proporcionado a sus grandes miserias, qué remedio a sus infinitos males, ese continuo cambio de gobiernos merced a sus titánicos esfuerzos realizado?
>
> Ninguno.
>
> Lo único que ha conseguido ha sido arrojar del poder a la nobleza de la sangre para colocar en él a la aristocracia del dinero; a esa aristocracia egoista, de corazón duro y frio como el metal a que debe el ser; lo único que ha logrado ha sido simplemente cambiar de amos; ser explotado por el capitalista, por el industrial, por el propietario, en vez de serlo por el señor feudal; trocar su nombre de siervo por el de proletario; pero ni moral ni materialmente hablando, ha mejorado en lo más mínimo su precaria, su desconsoladora situación".

El poble ha estat utilitzat com a carn de canó a la revolució burgesa, ve a dir Gomis, però no n'ha tret cap profit. Les noves classes dominants li han concedit les llibertats formals, però, de qué li han servit sense la igualtat, sense la justícia social?

> "Cuando el capital, es decir, el privilegio, no ha podido pasar por otro punto, ha dicho al trabajador: -De hoy más eres ciudadano como yo; podrás como yo usar libérrimamente de todos los derechos inherentes a la naturaleza humana; iguales serán las condiciones de la lucha entre tu y yo entablada: nuestro palenque serán las urnas; nuestras armas la cédula electoral. Usa de ella, y pacificamente, sin ninguno de esos grandes trans-

tornos que hasta ahora han conmovido nuestra sociedad a cada uno de los pasos que has dado en la senda del progreso, podrás llegar al logro de tus justísimos deseos: al completo alivio de todos tus males.

Y el proletario creyó de buena fe lo que el capital le habia dicho.

Pero llegado el momento de votar se encontró con que éste le imponía su voluntad, poniéndole en la alternativa de votar lo que él votase o perder el penosísimo trabajo con el que escasamente podía subvenir a sus necesidades y a las de su familia.

Creyó de buena fe en la libertad de asociación, y cuando, haciendo uso de su derecho, quiso asociarse, vino el industrial y le dijo:

-Eres muy dueño de asociarte, pero, si lo haces, como la asociación de los trabajadores es contraria a los intereses del capital, te dejaré sin trabajo; y como no trabajando no podrás pagar el alquiler de tu miserable bohardilla, cuyo propietario soy yo, me quedaré con tus pobres muebles, dejándote expuesto a tí, a tu esposa y a tus hijos, a la inclemencia del frío o a los rigores del sol; y como lo poco que tu corto salario te ha permitido economizar se encuentra depositado en mi poder y saliendo de mi fábrica dejas de tener derecho a ello, os morireis de hambre tu y tu familia.

Creyó que el derecho de petición era una verdad, y cuando quiso usar de él para pedir a la sociedad trabajo con que poder ganar un pedazo de pan, el capital, alarmado por aquel ¡ay! lanzado por un pueblo hambriento, ahogó su voz entre los húmedos y sombríos muros de un calabozo.

Pensó que a lo menos la verdad ante la ley sería un hecho, y vió que al mismo tiempo que llevaban a la cárcel al trabajador que, no teniendo valor suficiente para morirse de hambre, había tomado un pan del mostrador, se paseaba insolentemente tendido en lujosa carretela el hombre de negocios que habia tenido habilidad bastante para robar millones sin tropezar en ninguna de las mil tranquillas de las leyes.

Llegó a creer que podría, lo mismo que el capital, alcanzar los primeros puestos del poder, y cuando lo intentó, se encontró con que no podía desempeñarlos por falta de instrucción, y en la completa imposibilidad de procurarse ésta, ya por falta de tiempo, ya porque el prolongado trabajo material a qué su cuerpo se ve obligado a entregarse, embota su inteligencia.

Y después de todo esto, aún hay quien se atreve a decir al trabajador: 'Eres libre!!!'

¡Libre él, él, que no puede obrar, ni hablar, ni pensar siquiera, sin pedir la venia del capital! ¡Qué horrible sarcasmo! ¡Que sangrienta irrisión!

La veritable igualtat només es donarà en una societat en què desaparegui la classe ociosa i parasitària, una societat en que "todos sean productores, y (...) que cada productor perciba ín-

tegro el fruto de su trabajo". Per aconseguir aquesta emancipació cal que els treballadors s'emancipin del capital. Però aquesta emancipació topa amb dos enemics. En primer lloc, l'error i la ignorància:

> "... como la clase media, monopolizadora hoy de toda la ciencia, es la que tiene entre sus manos la instrucción, continuará propagando entre las masas ideas contrarias a los intereses de los trabajadores; y como para contrarrestar la influencia de estas ideas no bastan los esfuerzos aislados de uno de éstos, preciso es que los trabajadores todos se asocien, se comuniquen sus pensamientos, estudien sus intereses, discutan los medios de ponerlos a salvo, vean cuáles son los obstáculos que a su desarrollo se oponen y cuáles los principios que pueden favorecer este desarrollo."

En segon lloc, l'individualisme y la desorganització:

> "... como a nada conducirán los esfuerzos aislados del trabajador para llevar a cabo una obra tan trascendental, preciso es que los trabajadores todos del universo, es decir, todo lo que hay de viril, de activo, de útil sobre la tierra, se asocien y aunen sus esfuerzos. La asociación de todos los trabajadores de todos los pueblos, es, pues, lo primero que se necesita para realizar su emancipación social y establecer el reinado del trabajo, de la igualdad y de la justicia en sustitución del reinado del capital, del privilegio y de la injusticia que constituyen las bases de la sociedad presente."

L'organització, en tots dos casos, es presenta com el requisit primordial per a l'emancipació dels treballadors, i l'AIT com l'instrument adequat per satisfer-lo: "La Asociación Internacional de los Trabajadores vino a satisfacer esta necesidad".

Els treballadors, organitzats en la Internacional, enderrocaran sense esforç l'edifici de l'ordre capitalista:

> "Y el día en que todos los trabajadores sin distinción de clases ni de nacionalidad, el día que los obreros de las ciudades y los trabajadores de los campos se convenzan de que sus intereses son solidarios, como solidarios son sus sufrimientos, aquel día, al más pequeño esfuerzo de los trabajadores, el actual orden económico se derrumbará por su propio peso, surgiendo en su lugar el principio de la solidaridad y la justicia, la verdadera fraternidad, sin la cual no hay ni

> puede haber igualdad verdadera; la igualdad sin la cual la libertad es sólo un sangriento sarcasmo lanzado al rostro de las clases desheredadas." (78)

Els dos articles parcialment reproduïts, el de El Estado Catalán i el de La Solidaridad, il.lustren perfectament la presa de consciència de classe i el canvi d'estratègia política de Cels Gomis en la seva joventut. Però seria absolutament incorrecte reduir el pensament sociopolític de Gomis als elements continguts en aquestes dues proclames pamfletàries.

La complexitat ideològica del Gomis madur té molts més matisos i meandres, que ara ens toca explorar.

2.3.- L'univers ideològic de Cels Gomis

En el centre de l'univers ideològic de Gomis hi ha la fe en l'home i en el progrés guiat per la raó.

La raó és l'única llum que pot il.luminar el camí de l'home cap a la justicia i el benestar. "El tiempo de los fanatismos /diu/ ha pasado. Hoy la razón debe imperar como única soberana " (79).

L'emancipació dels treballadors, la igualtat social, es presenta en definitiva com una qüestió de sentit comú, com una exigència de la raó:

> "Queremos que el trabajo no carezca de lo necesario mientras el que viva en la holganza disfrute de lo superfluo; no queremos que el trabajo de vuestros esposos y de vuestros hijos dependa de la buena o mala voluntad, de la previsión o imprevisión de los que han acaparado las máquinas, las herramientas, el suelo y las primeras materias; no queremos que el que edifica palacios viva en miserables chozas, que el que teje la

> seda vista de paño burdo; que el que fabrica la tela no tenga camisa que ponerse, que el que arranca a fuerza de sudores sus frutos a la tierra no tenga un pedazo de pan que llevarse a la boca.
> No queremos que haya amos y esclavos, señores y siervos, pobres y ricos. Queremos que todos los hombres sean verdaderamente iguales; que no haya entre ellos otras desigualdades que las que dimanan de la naturaleza y que indudablemente se iran borrando con el tiempo. Queremos, en una palabra, que todo sea de todos y que el hombre no se vea obligado como hoy a morirse de hambre por sobra de comestibles o tiritar de frio por exceso de géneros de abrigo.
> Como veis nuestras pretensiones no pueden ser más justas." (80)

Raó i justícia social apareixen, doncs, en el pensament de Gomis, íntimament associades.

Cal recordar en aquest moment que Gomis, malgrat que convisqué durant molts anys amb obrers de tota procedència, no era, ell mateix un obrer (81). El seu compromís és, doncs, intel.-lectual, producte de l'observació de la realitat i de l'aplicació conseqüent de la seva fe en el progrés menat per la raó.

Es en ares d'aquest compromís racional que Gomis denuncia, amb riquesa de dades, l'explotació dels treballadors (82) i els incita a la revolta (83). Es en ares d'aquest mateix compromís que denuncia el caràcter classista i repressiu de l'estat i l'església (84).

L'expressió màxima de la raó és la ciència. En tant que forma més elevada de coneixement, la ciència no ha de conèixer límits, no s'ha d'aturar davant de cap obstacle, creença o prejudici:

> "... ens sembla que ja és hora de deixar a un costat les idees preconcebudes i estudiar los fets sense por de ferir a tals o quals creències; nos sembla que és arribat lo temps d'estudiar aquella nebulosa de la ciència i veure si trobem en ella un món d'idees noves, del mateix modo que, estudiant les nebuloses de l'espai, hi hem trobat una infinitat de móns, quina existència mai havíem sospitat. En una paraula, creiem que l'home científic no deu deixar a un costat los

> fets que el destorben per a provar tal o qual tesis, sinó que deu estudiar-los per més que d'aquest estudi se'n deduesquen forçosament conseqüències diametralment oposades a les que ell pretengués establir." (85)

Amb la ciència a la mà, Gomis lluita contra els mites i els estereotipus, especialment aquells que afecten la classe treballadora, com la pretesa ganduleria dels treballadors no catalans (86), o la pretesa oposició dels treballadors al progrés (87). Amb la ciència a la mà, lluita també contra els errors i les supersticions, ja siguin populars o fomentats per l'església, com tindrem ocasió de veure a bastament en tractar de la seva obra folklòrica.

La religió, identificada amb el catolicisme i associada íntimament amb l'església, és vista per Gomis com el primer enemic de la ciència i el principal element de mistificació i subjecció del poble:

> "En tantos siglos como el Catolicismo ha influido indirectament en el gobierno de los pueblos y directamente en la conciencia de los potentados ¿que ha hecho en beneficio de los obreros? Nada, absolutamente nada. Mantenerles en la santa ignorancia de todo aquello que a él no le convenía que supieran; remachar la cadena que les sujetaba al yugo del capital; aconsejarles la resignación cada vez que se quejaban; amenazarles con las penas del infierno cuando cansados de sufrir se sublevaban contra las iniquidades de que eran víctimas." (88)
>
> "Y es que la religión, una de las más firmes bases de la sociedad presente, no tiene otra misión que la de acallar las justas protestas del hombre contra los atropellos de que es víctima, haciéndole creer que las miserias de la vida són un don del cielo, a fin de que las sufra resignado y hasta las acepte gustoso como la más evidente prueba de la bondad divina." (89)

Els errors, les supersticions, la ignorància que aclapara el poble només pot ser redimida per la ciència. Així tractava de fer-ho entendre als pagesos: "... no nos hemos hecho cargo de que la ignorancia es el peor enemigo de nuestro bienestar y de

que sólo por la instrucción podremos levantarnos de nuestro secular abatimiento y miseria" (90). I als mestres: "Los que ejerceis el magisterio, que es un verdadero sacerdocio, sois los que en mejores condiciones os encontrais (...) para demostrar a vuestros alumnos que los conocimientos científicos, lejos de ser un estorbo para el manejo de las herramientas, son un poderoso auxiliar para el obrero" (91).

Hi ha un aspecte de la ideologia de Cels Gomis que, en certa manera, és independent d'aquesta seqüència d'idees, raó-cieència-progrés-justicia social, que hem determinat com a línia conductora del seu pensament. Es tracta del que ell mateix, en un article del 1912 al Butlletí del Centre Excursionista de Catalunya, anomena "amor a la naturalesa" (92), i que, en certs moments, hom diria, com altrament ell mateix reconeix, que l'apropa a un cert panteisme (93).

Dic, però, que és un aspecte "en certa manera" independent de la seqüència ideològica central, perquè aquest amor a la naturalesa, en definitiva, depèn, per a ell mateix del coneixement racional de l'objecte:

> "Jo, quan veig un bosc, hi veig quelcom més que un adornament del paisatge: hi veig la conservació de la humitat, que és la vida de la terra que habitem. On no hi ha boscos, la pluja, en lloc de ser un bé, és una veritable calamitat, puix tot ho arrossega i s'ho emporta cap a mar. Quan veig obrir-se una flor, quedo encantat veient com pren els seus més bells colors per a rebre en el seu ovari el pol.len que l'ha de fecundar i assegurar la reproducció de l'espècie. Fins quan veig una roca no puc menys d'admirar aquell amor immaterial, nomenat atracció, que fa unir i manté juntes amb tal força les seves mol.lècules, que no hi ha medi de separar-les sense usar la violència. Sé que tot, en la Naturalesa, fins el llamp, que purifica l'aire, té un fi determinat; i, com que sé que aquest fi és bo, per això l'estimo. Però jo no podria saber això si no l'hagués estudiada, si no hagués fet més que

veure-la a corre-cuita. Vista d'aquesta manera, podria agradar-me mai inspirar-me amor." (94)

Aquest amor a la naturalesa decanta Gomis cap a una concepció equilibrada del progrés.

El progrés és bo, "el hombre /diu/ puede mejorarlo todo" (95), i adverteix als pagesos: "Cuando todo marcha, cuando todo se transforma y perfecciona, es un crimen de lesa humanidad quedarse parado, Entre, pues, el labrador resueltamente en la via del progreso, y esté seguro de que no ha de pesarle. Le va en ello su porvenir y el de sus hijos" (96). Però el progrés pot tenir conseqüències indesitjables que cal evitar, com la destrucció dels boscos, una veritable fixació de Gomis(97), o les "grans aglomeracions, filles de l'industrialisme modern, /que/ són una causa permanent de degeneració de l'espècie humana, /perquè/ els homes hi viuen emmagatzemats, apilotats els uns damunt dels altres com les peces de roba en els prestatges d'una botiga, respirant un aire corromput, nodrint-se d'aliments adulterats, engolint begudes emmetzinades i sense tindre-hi un lloc d'esbarjo per a refer-se de les diàries fadigues " (98).

En relació amb els altres autors estudiats fins a aquest moment, pot semblar que Gomis sigui una figura ideològicament excepcional dins el panorama cultural català del XIX, i, certament, ho és, si el considerem exclusivament com a folklorista. Tanmateix, en termes generals, Gomis respon a una visió del món pròpia de l'anarquisme, i més específicament del bakuninisme, en què es formà. Una visió del món, i una ètica, que, evidentment, no és tan negra com pretén la llegenda que confon deliberadament anarquisme i terrorisme (99).

Observem com no costa gaire d'inscriure el pensament i l'obra

de Gomis dintre d'aquesta caracterització global del món cultural de l'anarquisme del XIX que fa Josep Termes:

> "Una novetat que va aportar l'anarquisme al món obrer va ésser la seva dèria de construir-se un món cultural propi (...). L'anarquisme va generar una literatura social vastíssima (...) amb materials procedents dels més diversos corrents de pensament polític, filosòfic, científic, cultural i literari. Va assimilar la tradició dels il.lustrats del segle XVIII (...), els mites de la Revolució Francesa (...) i el pensament democràtic i social que aquesta va gestar (...) ; va intentar aprofundir les tendències democràtiques liberals de la primera meitat del segle XIX; es va recolzar en la literatura racionalista i lliurepensadora (...); va recollir la filosofia positivista i el darwinisme, i es va mostrar francament partidari de totes les divulgacions científiques. Va incorporar al seu ideari el naturisme, l'esperantisme i el neomalthusianisme. En definitiva, va fer de gresol eclèctic generant una cultura suburbial per a ús de les masses industrials urbanes, que tendiren, ben sovint, a blasmar els mals de la ciutat industrial i a idealitzar el món rural." (100)

2.4.- La qüestió nacional.

He deixat expressament per al final d'aquesta anàlisi de la ideologia de Cels Gomis, un aspecte polèmic, la qüestió nacional.

Segons deixen entendre Comas i Santasusagna, el seu catalanisme fou posat en dubte (101), cosa que no ens ha d'estranyar després de veure les idees que professava. D'altra banda, les necrologies, tocant a les qüestions ideològiques, són ben poc de fiar, cadascú pretén fer anar l'aigua, descaradament, cap al seu molí. Així, Santasusagna, contra tota evidència, s'entesta a convèncer-nos que el seu únic escrit en castellà són

els Cantares (102). La Veu de Catalunya ens el presenta com "una personalitat entre la primera generació dels catalanistes" (103), i El Diluvio, que silencia tota altra filiació política de Gomis, tot i que l'anònim redactor afirma ser el seu "amigo del alma", ens vol fer combregar amb la idea que "el federalismo era su principal objetivo" (104).

Tampoc no és això. I no cal acudir a la falsedat ni a l'ocultació, ni a manuscrits inèdits (105), ni tan sols a la seva activitat com a excursionista i com a folklorista (106), per vindicar la continüïtat de la seva vella arrel federalista i la conseqüent aversió al centralisme i a les seves seqüeles.

El catalanisme de Gomis és un aspecte més, plenament coherent, del seu ideari i, per tant, crític respecte al catalanisme essencialista que predominava en aquella època al nostre país.

Ès un catalanisme progressiu, que neix més de la raó que del sentiment -i no vull dir que aquest darrer no existeixi-, de la constatació de la diferència i del dret de mantenir-la, de la constatació dels efectes nocius dels centralisme.

Ès per això que Gomis ataca la uniformitat, tan contrària en qualsevol ordre a l'exemple de la naturalesa (107). Ès per això que defensa la fraternitat entre els pobles que formen l'estat espanyol, però no tolera la dominació (108). Ès per això que abomina "l'absurda centralització madrilenya", però no la vol substituir per la centralització barcelonina (109).

Gomis no pot combregar amb aquells catalanistes que segueixen "aferrados a ese pasado que, por glorioso y esplendente que haya sido, no puede ya resucitar" (110), ni amb amb aquells altres -que evidentment són els mateixos- que practiquen un irracional xovinisme i que ell anomena "algunos mal aconsejados ca-

talanistas, cegados por un exceso de necio orgullo, que ellos confunden lastimosamente con el amor a la patria" (111).

Però Gomis, en canvi, defensa Catalunya cara enfora, de la millor manera que, segons el seu pensamente, pot fer-ho, donant-la a conèixer, per mitjà de la revista Cataluña, tot i que ha d'explicar "por qué escribimos en castellano" i acabar recordant que "hay muchas maneras de servir a una causa" (112). I tradueix Almirall al castellà amb l'afany de demostrar a l'estat l'existència d'un catalanisme progressiu.

L'actitud de Cels Gomis respecte a l'autonomia de Catalunya resta perfectament resumida en una carta, reproduïda a La Atlàntida, adreçada a General Ginestà, en resposta a la consulta que aquest, com a president de l'Agrupació Folklòrica (113), havia fet a un seguit "d'eminències catalanes" sobre la conveniència de reformar o no la lletra de "Els Segadors" (114). La carta és datada del 1899 i diu així:

> "Sr. D. General Ginestà i Punset:
> ¿Què vol que em sembli, amic Ginestà, del certamen per a premiar una composició poètica que s'adapti a la música dels Segadors i sigui un crit de guerra contra Castella? Que no en sortirà res de bo.
> Les poesies fetes d'encàrrec sempre són dolentes. Ademés, predicar avui l'odi contra un altre poble, sigui el que sigui, sols perquè els governs que parlen la seva llengua ens maltracten, és senzillament un absurdo.
> Lo nou cant dels Segadors, si algun dia es fa, serà contra tots los governs, puix tots ho fan prou malament. Serà un crit d'odi i de venjança contra tots los que 'tallen el bacallà', dispensi'm lo modisme, tant si ho fan a Madrid com a Barcelona.
> I al parlar aixís no es pensi pas que jo sigui enemic de l'autonomia de Catalunya, ans al contrari: la vull tan àmplia que de segur que se n'esgarrifarien fins los que lluiten en les files més avançades del catalanisme. Per a mi s'ha de començar per l'autonomia individual dins de cada poble, per la de cada poble, dins de cada regió o encontrada natural, i acabar per la de cada encontrada dins de cada nació.
> Per a substituir Barcelona a Madrid i la brutícia d'aquí a la d'allí, no val la pena de canviar l'ordre de coses actual.

Aprofita aquesta ocasió per a repetirm de V. affm. amic i ss. q. b. s. m.
Cels Gomis." (115)

Després dels treballs de Termes i Olivé, entre d'altres, sobre les relacions entre anarquisme i catalanisme durant el segle XIX (116), aquesta diguem-ne doble militància de Gomis no ens ha d'estranyar. Gomis formava part d'aquell grup que Castellanos caracteritza així:

> "Ideològicament són llibertaris, però, com si no volguessin acceptar el divorci ja consumat entre federalisme i anarquisme, treballen amb Almirall en la voluntat de transformar el moviment de la Renaixença, que els apareix lògicament com l'única cultura catalana, en un moviment cultural i polític de caràcter progressista. Per això, tant Josep Lluís Pellicer com Gomis, Canibell i Guanyavents col.laboren al Diari Català i s'ajunten, ben aviat, al primer nucli de L'Avenç. Però fracassà Valentí Almirall i fracassaren ells també." (117)

¿Pretengué Gomis realment transformar el moviment de la Renaixença? Em sembla molt dir. En tot cas, la seva activitat com a excursionista i com a folklorista és explicable a partir de motivacions més específiques.

El que és innegable és que la seva relació amb el moviment de la Renaixença, o amb els seus epígons, era una relació conflictiva. La ideologia anarquista de Gomis devia ser difícilment perdonable per als prohoms del catalanisme conservador. Això feia que Gomis utilitzés un doble, i fins i tot un triple llenguatge -com diríem ara- (i no em refereixo exclusivament a la diglòssia que caracteritzava en aquesta època el moviment obrer) (118), segons escrivís a publicacions anarquistes, excursionistes, a la revista Cataluña. Llenguatges, molt sovint, coincidents en el temps. Deixem-ho simplement anotat per a utilitat de futurs investigadors.

Abans d'acabar la caracterització ideològica de Gomis, cal esmentar un matís formal que em sembla important, la seva tolerància.

Una tolerància que feia que el vell intel.lectual anarquista i federalista acollís a la revista Cataluña, en un afany de donar una imatge objectiva del país, col.laboradors de tota procedència política (entre ells, per exemple, el canonge Collell) (119). Però aquesta tolerància o voluntat de diàleg, defensada, com veurem, explícitament en un altre text, no era en Gomis una virtut de la vellesa, com demostra la següent anècdota relatada per Anselmo de Lorenzo:

Per allà l'any 1870, Gomis presidia a Madrid una assemblea obrera, en la qual va intervenir un conegut economista titllant d'utòpiques les pretensions dels treballadors. El fet va provocar, lògicament, aldarulls a la sala, que Gomis va tallar, segons Lorenzo, amb la següent intervenció:

> "Compañeros, si en el mundo hay clases, aquí, nuestra casa en este momento, no las hay; todo el que viene a nosotros deja a la puerta los rasgos sociales que puedan distinguirle; se nos asimila, y queda digno de esta reunión de hombres que ansían la verdad, que aspiran a la justicia; a no ser así ninguno de nosotros habría penetrado en este recinto consagrado en este momento a la gran fraternidad humana, que impone como virtud predominante la tolerancia con las ideas honradamente profesadas i dignamente expuestas. Os invito por primera y única vez a la conservación del orden." (120)

2.5.- El darrer manifest ideològic.

El 15 de novembre de 1907, Gomis escrivia el que podem considerar com el seu darrer manifest polític, Lo que queremos y lo que no queremos, a la revista Cataluña.

Aquest darrer manifest, carregat de possibilisme, és com un petit memorial de greuges, elevat a l'estat des de la tribuna d'una revista.

La voluntat de destrucció de l'ordre capitalista ha estat substituïda aquí, sigui pels anys, sigui pel context en què es publica, pel reformisme. Les idees centrals que planteja Gomis, progrés, tolerància i llibertat, vénen a constituir els requisits mínims per a la convivència política. Vegem-n alguns paràgrafs:

> "No queremos romper los lazos que nos unen a las diversas regiones que forman el Estado español; pero queremos aflojar estos lazos lo que sea menester para poder obrar con completo desembarazo en todas las esferas de nuestra vida político-económico-social. (...)
> Queremos la autonomía regional, pero acompañada de la más amplia autonomía de los municipios y de los individuos.
> Queremos la libre emisión del pensamiento, sin más trabas que el respeto debido a las ideas de los demás.
> Queremos elevar el nivel intelectual de todas las clases sociales (...) a fin que sean aptas para juzgar y resolver por sí mismas los problemas que diariamente surgen en la vida económico-social de los pueblos, sin necesidad de que otros piensen por ellas.
> Y para realizarlo pedimos la más absoluta libertad de enseñanza (...)
> Queremos que esta enseñanza sea completamente gratuita en todos sus grados (...) único medio de que sea asequible a todos.
> No queremos que los sacrificios pecuniarios que se impongan a los pueblos (...) sirvan sólo para sostener un personal burocrático tan numeroso como inepto, generalmente hablando; sinó que se inviertan en gastos reproductivos, tales como el desarrollo de la instrucción pública; la construcción de vías de comunicación , canales y pantanos; la repoblación de nuestros devastados montes; el encauzamiento de ríos y torrentes para librarnos de los terribles efectos de las inundaciones, etc., etc. (...)
> No queremos volver al pasado ni nos seduce la compañía de cadáveres; no queremos respirar la metífica at-

> mósfera de las tumbas, sinó el aire puro y saludable de la vida vigorosa y libre. Desgraciados los pueblos que viven sólo de sus recuerdos, porque es señal de que no tienen confianza en su porvenir. (...)
>
> No queremos militar en esos bandos exclusivistas que proclaman un dogma y anatemizan a los que no comulgan en sus ideas, sinó en esos otros que abren con amor sus brazos a todos los que laboran por el progreso humano, sin reparar en la forma y modo en que lo hacen.
>
> Queremos sustituir la lucha agresiva, brutal y a veces sangrienta, entre los que en política, sociología o religión opinan de distinto modo, por la discusión pacífica, serena y razonada de los principios; única manera de que triunfen -sin dejar un sedimento de odios y rencores- los que tengan verdadera razón de ser.
>
> Queremos, en una palabra, la libertad en todos los órdenes de la vida social y política; pero no esa libertad acompañada de calificativos que la desnaturalizan y anulan, sinó esa libertad a secas que no tiene otros límites que la libertad de los demás." (121)

¿S'havia esfumat l'anarquista arravatat dels anys vuitanta, per deixar pas al lliurepensador més preocupat per la il.lustració i el progrés que per l'emancipació dels treballadors? No ho sabria dir. Però, en tot cas, cal recordar una vegada més que il.lustració, progrés i justícia social mantenien una relació d'estreta dependència en el pensament de Gomis.

2.6.- Obra i ideologia.

Hem dit que els diferents aspectes de l'obra de Gomis eren perfectament coherents amb la seva ideologia.

Penso que no cal insistir-hi pel que fa a l'obra didàctica, després de veure la importància que donava a la divulgació científica com a instrument d'erradicació de l'error i la ignorància. Potser cal remarcar únicament el caràcter avançat

de les seves idees pedagògiques, la insistència en la comprensió contra la memorització (122), en la necessitat del caràcter utilitari dels ensenyaments (123) i en la vinculació de la instrucció amb el progrés (124).

Tampoc no ha de presentar grans misteris la seva dedicació a l'excursionisme, dedicació que, cal recordar-ho, no representà cap mena d'abdicació ideològica. Al contrari, ell mateix destaca el caràcter ideològicament neutral que sabé donar Arabia a l'Associació d'Excursions Catalana (125), que permeté que s'hi acollissin alguns dels elements més significats del catalanisme progressiu, entre ells el mateix Almirall, amb els quals Gomis s'hi havia de trobar definitivament còmode (126). D'altra banda, cal recordar també el caràcter científic de l'excursionisme català. Per a Gomis, l'excursionisme era un altre instrument, un instrument privilegiat, de continuar practicant i difonent la ciència. L'excursionisme donava en aquest sentit un rendiment intel.lectual a l'excursionisme forçós -diguem-ho així- al qual Gomis es veia sovint obligat per causa de la feina. D'altra banda, l'excursionisme representava el contacte amb la naturalesa -i ja hem vist el que la naturalesa significava per a Gomis-, així com un vincle amb Catalunya durant les llargues èpoques en què es veia obligat a absentar-se'n.

Pel que fa a la seva dedicació al folklore, que ell mateix ens presenta com un "entreteniment, com una espècie de passatemps", gràcies al qual se li feien "molt menos llargues les pesades vetlles de l'hivern passades a la vora de la llar o les caloroses migdiades de l'estiu, transcorregudes a l'ombra d'una paret o recolzat en lo tronc d'algun arbre" (127), és difícil desvincular-lo, tanmateix, de la seva afecció al poble. Con-

vivint constantment entre treballadors, d'extracció rural, i professant les idees que professava ¿ens ha d'estranyar que Gomis s'interessés per les seves creences i preocupacions?

Però de la complexa relació de Gomis amb la cultura tradicional ens n'ocuparem tot seguit, després d'examinar la seva obra folklòrica.

2.7.- Gomis, folklorista.

Cels Gomis fou el folklorista més prolífic i innovador de la darrera part del segle XIX català.

El seu primer treball folklòric es publicà en forma de contribució al petit Aplech de cansons populars catalanas que aparegué a l'Anuari de l'Associació d'Excursions Catalana del 1882.

El 1884 fou però, com ja hem indicat, l'any en què Gomis imposà la seva vigorosa presència en el camp del folklore català amb tres escrits importants.

El 15 de febrer començà a publicar a L'Avens un petit recull de tradicions i creences populars amb el títol de La lluna segons lo poble.

El 15 d'abril publicava, en aquesta mateixa revista, un complet programa de recerca folklòrica amb el títol de Lliteratura oral catalana, que, segons una nota al final de l'article, havia de continuar, però que, de fet, no reprengué fins el 1912.

Però el treball més interesant d'aquest any, i que li valgué d'entrada una notable consideració en el camp del folklore, fou

Lo llamp y'ls temporals, primer volum de la Biblioteca popular de l'Associació d'Excursions Catalana, que després havia de fer seva el Folklore Català, precedit d'un pròleg de Maspons i Labrós i seguit d'un apèndix, consistent en la traducció, feta per Arabia, d'un treball de l'austríac I.C. Maurer sobre Lo toch de mal temps y'ls conjurs contra los temporals en lo Tirol. En el seu moment ja ens hem referit a la importància històrica d'aquest volum (128).

A part d'altres particularitats tocant el mètode de recerca, amb La lluna, però sobretot amb Lo llamp, Gomis revolucionava la pràctica del folklore a Catalunya. Per una banda pel fet de decidir-se a abordar, sense embuts, un camp que fins aleshores havia estat pràcticament tabú per als folkloristes catalans, el de les creences i supersticions populars (així com la seva vinculació amb el catolicisme) (129). Per una altra banda, pel fet d'apartar-se definitivament de les col.leccions romàntiques i dels gèneres tradicionals de la literatura popular, per elaborar monografies temàtiques, centrades en aquells fenòmens que, per la seva influència, real o pretesa, en la vida rural, més materials havien generat en el camp de la cultura tradicional.

Aquests aspectes ja han estat remarcats per Joan Amades que, amb la seva peculiar forma d'expressió, deia, arran de Lo Llamp:

> "Aquest llibre va iniciar uns altres viaranys del folklore a casa nostra. En primer terme va introduir un nou sistema d'ordenació i aplegament dels materials i va sortir-se del camp temàtic netament folklòric per a considerar els documents sota el punt de vista humà. Fins aleshores s'havien publicat només cançons, rondalles, endevinalles, tradicions, llegendes i costums de tota mena, sense fixar-se en el sentit humà que poguessin tenir. Gomis va seguir un criteri totalment diferent i sota l'aspecte de les tempestes i del llamp va aplegar tota mena de documents folklòrics que li fou possible abastar, fossin de la mena que fossin i pertanyessin a l'espècie folklòrica que pertanyessin. I en tractar-los dins de l'obra, tampoc no els va agru-

> par sota un mètode folklòric, sinó que féu el mateix que en escollir el tema, i dividí els materials en els capítols de pedres de llamp, temporals, remeis contra els llamps i els temporals, oracions populars contra el llamp, dites sobre el llamp, i pronòstics que se'n dedueixen. Aquest autor va donar cabuda en el seu llibre a una espècie que fins aleshores els folkloristes no solament havien oblidat, sinó que havien mirat amb certa prevenció i desafecte: les creences, les supersticions i tot allò que podia comportar un sentit de paganisme i d'irreverència catòlica." (130)

L'èxit de l'obra fou considerable (131).

Lliteratura oral catalana, tot i l'enganyós títol, propi encara de l'època en què fou escrit, representava el primer programa de recerca folklòrica elaborat al nostre país (132).L'article s'inicia amb unes breus consideracions metodològiques, per donar pas tot seguit a una relativament extensa guia temàtica, que té la peculiaritat d'incloure aspectes gens usuals en la recerca folklòrica d'aquell temps, com la higiene privada o les fires i mercats, etc., que denoten una preocupació per conèixer la globalitat de la vida popular tradicional i no únicament els seus aspectes més exòtics. (133). Es de destacar la voluntat i l'esforç de sistematització de la recerca que representa aquest article, així com el poc cas que se'n féu per part dels folkloristes.

Després del 1884, Gomis no publicà cap més treball folklòric fins al 1887, en què participà a la Miscelánea folk-lórica, amb un article titulat Costums empordanesas. Dinars de morts. Honras grassas. Es un treball curt, no excessivament interessant, sobre els àpats funeraris a l'Empordà, basat fonamentalment en documentación de can Margall, d'Avinyonet de Puigventós, facilitada pel seu amic Ricard Margall (134).

Aquell mateix any, en canvi, publicà un dels escrits més curiosos del folklore català del XIX. Es tracta de les Cartas so-

bre la Miscelánea folk-lórica, que aparegueren inicialment a L'Arch de Sant Martí entre l' 1 de juliol i el 31 d'octubre de 1887 (135) i que foren parcialment reproduïdes al Butlletí de l'Associació d'Excursions Catalana (136).

Són un conjunt de set cartes (amb dues rèpliques de Carles Bosch de la Trinxeria) (137), en les quals critica, des d'una perspectiva bàsicament erudita, el contingut d'alguns dels articles que formen el volum. La crítica és especialment mordaç amb Bosch de la Trinxeria (el més preclar representant, dins del volum, de la Catalunya pairal), amb qui no s'està de mostrar les discrepàncies ideològiques (138). Altrament, els comentaris dedicats als seus amics Josep Cortils, Joan Segura (139) i Francesc de Sales Maspons i Labrós (140) són molt breus i no gens crítics, fins i tot en el cas d'Almirall es permet de defensar l'oportunitat del seu treball.

Gomis devia tenir força interès a ocultar la seva identitat -d'altra banda prou evident (141)- com a autor d'aquestes cartes, perquè no només no les signa (142), sinó que recorre a l'estratagema de criticar el seu mateix article, si bé, ben mirat, aquesta crítica es redueix a afegir, per via epistolar, les notes comparatives del seu treball.

Emparat en l'anonimat, Gomis no s'estigué de fustigar a tort i a dret l'església catòlica, fet que motivà que, en la reproducció que féu de les cartes l'Associació d'Excursions Catalana, aquestes apareguessin censurades (a partir de la tercera), amb la següent nota justificativa: "Nostre intent d'insertar íntegres estes cartes, copiades de L'Arch de Sant Martí, ha tingut que modificar-se davant de la insistència amb què penetra l'autor anònim d'elles un un terreno que ens està vedat per nostre re-

glament." (143).

L'any següent, 1888, Gomis publicà la seva segona obra independent, Metereología y agricultura populars ab gran nombre de confrontacions, cinquè volum de la Biblioteca popular del Folklore Català.

Es una obra, bàsicament paremiològica, que segueix el mateix estil de Lo llamp, si bé aquesta és considerablement més extensa i infinitament més rica pel que fa a les confrontacions. L'obra està estructurada en quatre capítols monogràfics, dedicats respectivament a la pluja, el vent, fred i calor i metereologia agrícola (és a dir refranys referents a la relació del temps amb l'agricultura, ordenats per mesos).

El 1890 publicà al Butlletí de l'Associació d'Excursions Catalana un petit aplec de llegendes referides al monestir de Cardó, amb el títol de Tradicions del Cardó.

L'any següent, 1891, apareixia un dels seus treballs folklòrics més importants, la Botánica popular ab gran nombre de confrontacions, sisè volum de la Biblioteca popular del Folklore Català i, segon Amades, l'obra que assolí més èxit de la col.lecció (144).

La Botánica popular és una obra que tracta de la presència de les plantes a la cultura tradicional, ja sigui, principalment, per mitjà de les creences o supersticions en què es troben implicades, dels refranys, modismes i cançons en què apareixen, de llur aplicació a la medicina casolana, etc. L'obra està estructurada en prop de cent cinquanta monografies, planta per planta, ordenades alfabèticament, amb abundor de notes comparatives.

D'aquesta obra se n'ha fet recentment una segona edició, ampliada i modificada, que Gomis ja havia deixat enllestida el

1909, i que s'ha publicat amb el títol de Dites i tradicions referents a les plantes (1983).

Després de la Botánica, Gomis tardà molts anys a publicar un altre treball d'aquesta magnitud. Mentrestant, publicà diversos articles, principalment al Butlletí del Centre Excursionista de Catalunya.

L'any 1892, veia la llum, en aquesta publicació, un recull molt breu de Tradicions fabarolas (145). L'any 1893, a L'Avenç, publicava una també molt breu descripció d'una festa popular olotina El Triai. L'any 1895, al Butlletí del Centre, dos altres treballs menors, La invenció de la fanga y dels arpells (una llegenda) i Gnomos y follets, una breu notícia, més aviat bibliogràfica, d'aquests éssers fantàstics. El 1896, en aquesta mateixa publicació, apareixien L'arpa de Davit (una altra llegenda) i Origen d'un modisme ampurdanés, i, també al mateix Butlletí, el 1897, un aplec de corrandes amb notes, sota el títol de Follies particulars de Fraga, de Mequinença y de Tortosa.

Al Butlletí del Centre de l'any 1900 hi apareixia una segona versió de La lluna segons lo poble, i al de 1901 un notable recull de corrandes i motius referents a diversos pobles amb el títol de Literatura oral catalana. Ditxos tópichs. El 1902, publicava en el mateix marc, la necrologia de Maspons, En Francisco de S. Maspons y Labrós, i la transcripció d'una conferència sobre L'excursionisme y el folk-lore.

El 1904 publicà, a la revista Catalunya, Un dijous sant a Sant Esteve de Bas, que, de fet, és la transcripció del diàleg d'un quadret de la passió que es representava en aquella localitat, amb una breu nota de contextualització. Aquest mateix treball fou reeditat al Butlletí del Centre el 1915.

El 1910 publicà la seva obra més voluminosa, la Zoologia popular catalana, que és l'equivalent en el regne animal de la Botánica. Del contingut de l'obra ens en pot donar una idea el llarg subtítol que l'acompanya: "modismes, aforismes, creències, supersticions, etc., etc., que sobre'ls animals hi ha a Catalunya, ab gran nombre de controntacions". Com la Botánica, l'obra està ordenada monogràficament, animal per animal (més de cent cinquanta monografies), distribuïts en els següents apartats: mamífers domèstics, mamífers bosquetans i feréstecs, aus casolanes, ocells de bosc, rèptils, peixos i insectes. La diferència, en tot cas, és que els materials recollits per a cada monografia són, en general, molt més extensos que els recollits en la primera edició de la Botánica. Aquest llibre es publicà a la Biblioteca folklòrica del Centre Excursionista de Catalunya (146).

Dos anys després, el 1912, aparegueren els que podem considerar darrers treballs folklòrics de Cels Gomis (147), encara que, de fet, es tracta de noves edicions de treballs antics, l'edició definitiva de La lluna segons lo poble, notablement augmentada respecte a les edicions anteriors, i Folklore catalá, una nova edició rectificada i augmentada del programa de Lliteratura oral catalana del 1884.

La lluna segons lo poble, publicada per la secció de folklore del Centre Excursionista de Catalunya, tal com quedà definitivament, és un llibret que recorda efectivament Lo llamp y'ls temporals, però amb una erudició històrica que, a diferència d'aquell, l'enfarfega. L'obreta està estructurada en cinc apartats. Els tres primers són dedicats a què és la lluna, el que s'hi veu i la seva influència (sobre el caràcter, el sexe, la

sort, el temps, l'agricultura, etc.), segons la tradició popular. Els dos darrers recullen, respectivament, dues creences entorn de la lluna i una miscel.lània de cançons i dites sobre el mateix tema.

Folklore catalá és, com ja hem dit, una reedició de la literatura oral catalana de 1884. Encara que una nota de la redacció diu que el treball ha estat refet i corregit per l'autor, la veritat és que, pel que fa al programa, les variacions són insignificants. La diferència més substancial és que, mentre el primer es deixà de publicar després de la primera tongada, aquest segon continuà, tot i que finalment també s'estroncà després de la quarta, en deixar-se de publicar l'Arxiu d'Estudis del Centre Excursionista de Terrassa en què apareixia. Les tongades dos, tres i quatre són dedicades a il.lustrar, amb exemples, els primers apartats de la guia temàtica, concretament els corresponents a tradicions mitològiques i tradicions religioses. Es lamentable que el treball restés inacabat perquè, de fet, hauria constituït el primer manual de folklore que s'hauria publicat a Catalunya (148).

Entre els materials folklòrics que deixà inèdits en morir, hi havia la ja esmentada reedició de la Botánica i un munió de notes i paperetes, destinades respectivament a La bruixa catalana, una reedició de la Metereologia i una col.lecció de Cantars i dictats tòpichs de Catalunya y del reste d'Espanya (149). De tot aquest material, el més interessant és el destinat a formar part del manuscrit de La bruixa, que ha estat pacientment ordenat pel nét del folklorista, Cels Gomis i Serdañons, valent-se d'un índex que deixà el seu avi i que es publicarà en breu (150).

La bruixa constitueix, sense cap mena de dubte, la millor i

més documentada obra que mai s'hagi publicat al nostre país sobre aquest tema. D'altra banda, el rigor empíric i la irònica descreença de Gomis li atorguen una permanent actualitat.

Malgrat el títol, l'obra no s'ocupa només dels diferents aspectes de la bruixeria, sinó de tot allò que, des de la perspectiva de Gomis, podria ser considerat com a supersticions populars, o, com es diu popularment "coses de bruixes", com el diable, la nit de Sant Joan, el mal donat, etc.

Al marge dels escrits estrictament folklòrics, hom pot trobar materials d'aquest caire, com era habitual, en alguns dels seus escrits excursionistes. Destaquem especialment, en aquest sentit, Lo vall de Hóstoles (1894), que conté un interessant aplec de tradicions, La Vall Venasch (1882), Encontorns de Dosrius (1883), Impressions d'una excursió á Sant Martí Sarroca, Torrellas y Pontons (1888), entre altres.

Com en el cas dels escrits excursionistes, hom haurà pogut observar, en l'ordenació cronològica dels treballs de Cels Gomis, l'existència de dues etapes, fins a 1894 i després de 1894. En la primera d'aquestes etapes, gràcies al seu continuat treball com a enginyer, degué dur a terme l'aplega del gruix dels materials. Els escrits publicats després de 1894, o, en aquest cas, més ben dit, després de 1891, són treballs menors i, en molts casos, fan l'efecte d'aprofitar, en forma de petits articles, informacions marginals que no tenien prou entitat com per constituir un llibre. Les grans obres que publicà o preparà els darrers anys de la seva vida, la segona edició de la Botánica, la Zoologia, La bruixa, semblen desmentir el que estem dient, però, si ens fixem bé en la procedència dels materials, veurem que el gruix d'aquests degué ser recollit durant la primera èpo-

ca. La qual cosa no vol dir que, després de la seva radicació a Barcelona, Gomis abandonés l'interès pel folklore, que, contràriament, potser constituí l'afecció més constant de la seva vellesa.

Joaquin Santasusagna distingeix dues vessants en l'obra folklòrica de Gomis, la que ell en diu "instructiva" (és a dir divulgativa) i la que en diu "constructiva" (o sigui científica). Dins de la primera inclou treballs com Lo llamp i La lluna, i dins de la segona la Metereologia, la Botánica i la Zoologia (151).

Si, efectivament, hom pot estar d'acord amb Santasusagna en què aquestes obres representen dos estils diferents en la manera de fer folklore de Gomis, no així, en canvi, amb la distinta valoració que en fa. Santasusagna té raó en observar que les dues primeres obres són temptatives, encara insegures, de Gomis en el camp del folklore i que l'erudició històrica, sobretot en el cas de La lluna, hi és sobrera o, en qualsevol cas, utilitzada fora de lloc, però altrament, es deixa enlluernar per la presentació formal de les obres del segon grup, que els dóna, efectivament, una aparença més científica. En la meva opinió, Lo llamp, que, certament, és una obra limitada, no té res a envejar a aquestes, i, si Santasusagna hagués conegut La bruixa, que pertany formalment a les primeres però té tot el rigor de les segones, és una opinió que segurament compartiria.

2.8.- El rigor empíric.

El rigor empíric, sense cap mena de pal.liatiu, és el tret metodològic que, de bell antuvi, destaca més en l'obra folklòrica de Gomis, en una època en què el folklore català encara estava dominat, en bona part, per les col.leccions romàntiques.

Si aquesta exigència, per a alguns autors, es podia derivar de l'exemple del folklore europeu, en el cas de Gomis no es pot desvincular de la seva mentalitat científica.

Des dels seus primers escrits, Gomis deixa ben clara la seva actitud en aquest sentit (152). En el seu programa de Lliteratura oral catalana del 1884 sentencia: "Jo crec que ningú té dret a alterar ni poc ni gens les produccions populars, si les vol donar com a tals, puix no és adulterant-la com arribarem a conèixer la lliteratura oral del nostre poble" (153).

Aquesta actitud, evidentment, l'havia de fer xocar amb dos obstacles, que, si bé anaven a la baixa, encara eren plenament vigents, el gust romàntic per l'estil literari i els escrúpols morals. A tots dos s'hi oposa Gomis decididament des d'un principi, i així, en el mateix article esmentat, critica Justí Pepratx perquè "en sos Ramellets de proverbis, máximas, refrans y adagis catalans, altera la construcció de nostres aforismes per a donar-los-hi una forma rítmica, amb lo qual los hi treu l'espontaneïtat, que és lo que més principalment los caracteritza", i Francesc Pelai Briz perquè "diu (...) en lo pròleg de ses Endevinallas populars catalanas que en les equívoques 's'ha permès canviar-hi alguna paraula de les que ferien l'orella amb son doble sentit o sentit recte.' Precisamente lo que distingeix la major part de nostres endevinalles, lo mateix que nostres fo-

llies, són les frases de doble sentit, i no pot conèixer lo caràcter de nostra lliteratura oral qui desconegui aquesta circumstància." (154)

Per mantenir aquesta actitud, almenys durant els primers temps Gomis necessita un peu d'autoritat que, dintre del país, només pot trobar en Milà i Fontanals, en qui es recolza en dues ocasions (155), tot i que en el camp dels escrúpols Milà no era precisament un bon exemple.

Pel que sembla, Gomis fou plenament conseqüent amb aquest principi, el qual donà com a resultat una intatxable correcció empírica dels seus treballs, i la relativa presència, inusual en altres folkloristes catalans d'aquesta època, de temes considerats tabú (156) i d'expressions de caràcter eròtic o escatològic (157). Dic relativa presència, perquè, amb tot, tampoc no trobem, en l'obra de Gomis, una poesia popular o una rondallística obertament eròtica o escatològica, ja fos pel filtratge exercit pels mateixos informants o per alguna mena d'autocensura.

Aquest rigor empíric comportava també lògicament la indicació de la procedència tòpica de tots els materials recollits i dels informants.

En aquest sentit, l'obra de Gomis contrasta amb la dels folkloristes catalans anteriors per l'abundor i diversitat geogràfica dels materials de primera mà que pot aportar, gràcies als seus desplaçaments professionals i a la perllongada convivència amb treballadors d'extracció rural. Ès molt aguda, en aquest sentit, l'observació que fa Joan Amades: "Gomis, com els folkloristes anteriors a ell, en fer els seus reculls no se sortia del seu ambient ni li calgué viatjar ni fer excursions expresses i especials per a aplegar materials, però el seu ambient era in-

finitament més ampli en lloc i en gent que els de tots els altres folkloristes." (158)

Coherentment amb el criteri anterior, Gomis considerava inexcusable la recerca de camp, fins i tot, en alguns casos, l'atenció al context (159) i l'estada perllongada en un mateix indret, en el cas de les monografies folklòriques locals o comarcals que, malauradament, ell mai no va fer (160). Amb tot i això, Gomis no refusava les col.laboracions d'altres folkloristes, com Joan Segura, Josep Cortils o Joan Bru, entre altres, que li aportaren nombrosos materials (161).

L'obra de Cels Gomis, en conjunt, representa doncs una inapreciable i rigorosa aportació de material empíric sobre la visió popular tradicional de la naturalesa i de determinats éssers fantàstics. Sens dubte, la més important en aquest sentit que s'ha fet mai a Catalunya.

Però, si empíricament l'aportació de Gomis és incontestable, no es pot dir el mateix de la seva aportació teòrica, que és, simplement, inexistent.

Metodològicament, la presentació dels seus treballs (reculls, notes, confrontacions) és correcta. També és correcte -i creixent al llarg del temps- el coneixement que té de les recopilacions nacionals i estrangeres (162), però, a part d'això, els seus escrits s'inscriuen obertament dins de la tendència de recol.lecció de materials, sense cap mena d'implicació teòrica.

Per una banda, és cert que això constitueix la pràctica corrent del folklore, i, més que més, del folklore català, de la seva època, però també és cert que hi ha folkloristes catalans del seu temps, particularment Bertran i Bros, que havien fet al-

guns esforços per superar-ho, per no esmentar el precedent il.-lustre de Milà.

D'altra banda, no deixa de ser contradictori que un home de ciència com Gomis, que criticava els historiadors que no es posaven al corrent dels avenços de la seva disciplina (163), no fes l'esforç de conèixer els corrents teòrics que des de feia temps es debatien en el camp de la mitologia comparada i, durant la llarga temporada que ell féu de folklorista, en el de l'estudi de la cultura tradicional europea en general.

Això empobreix especialment la seva obra quan s'aboca a l'especulació -i cal dir que ho fa rarament- en ares d'un estret historicisme, i es lliura, per exemple, a parlar de cultes arboris, sense esmentar per a res La branca daurada, de Frazer, en una data, 1912, en què l'obra havia estat prou difosa en diverses llengües (164). Tampoc no sembla tenir cap coneixement, tot i el molt que parla en el mateix treball de reminiscències i pervivències (165), de l'obra de Tylor, que havia estat parcialment traduïda per Machado (166) i que era familiar al seu amic Joaquim M. Bartrina (167). Amb el mateix Machado, o amb Joaquín Costa, que en aquella època eren els autors més avançats en els estudis de la cultura tradicional a l'estat espanyol, i que Gomis esmenta elogiosament (168), no sembla tampoc que fes cap intent per entrar-hi en contacte.

No és senzill d'explicar aquesta contradicció. D'una banda, hauríem de recórrer a la inèrcia de les col.leccions de materials, d'una altra banda, a l'hàbit d'entendre la ciència d'una manera positiva, al marge de teories -ell mateix diu que el folklorista només ha de "fotografiar" els costums, "a menos d'estar molt segur de llur origen" (169)-, i, finalment, com ens recorda San-

tasusagna (170), a la seva condició d'autodidacte i d'amateur, i a l'assumpció d'aquest mateix amateurisme.

En el nivell de la recerca empírica, Cels Gomis marcà, a finals del XIX, la línia adequada, però no fou, complementàriament, el pensador teòric, capaç de crear o introduir una escola, que el folklore català necessitava.

2.9.- Superstició i paganisme.

Ja hem vist que Gomis ens presentava la seva dedicació al folklore com un entreteniment. Potser és així, però, en tot cas, ens hauríem de preguntar per què Gomis es dedicà precisament a aquest entreteniment -i amb tanta intensitat- i no a qualsevol altre.

Què hi trobava Gomis en la cultura tradicional?

Podríem contestar amb les seves mateixes paraules, " el poble tal qual és" (171).

Però fixem-nos en quin aspecte de la cultura del poble se centra Gomis, principalment. En les creences, les preocupacions, les supersticions ...

Per una banda, la ment científica de Gomis troba en la cultura tradicional un dels seus enemics seculars, la ignorància, el primer obstacle per al progrés de la classe treballadora. I com a tal, denuncia aquelles creences que han causat efectes especialment perniciosos (172), n'esmena d'altres mitjançant el sentit comú (173), la història (174), i la ciència (175), o, simple-

ment, ironitza entorn d'elles (176).

Una primera finalitat de Gomis és, doncs, l'erradicació de l'error i la superstició d'entre el poble. Com deia en un dels seus primers escrits folklòrics:

> "Lo que convé és recollir totes les preocupacions populars, no per a perpetuar-les, com creuen alguns, sinó per a destruir-les; conservant-les solsament escrites per a què en temps a venir pugui el poble comparar son estat de progrés amb lo d'endarreriment en què vivien sos antepassats i vivim encara nosaltres avui." (177)

Idea que, en una obra didàctica, explicava als mestres de la manera següent:

> "Antes de literatos, hemos de procurar que salgan de nuestras escuelas, y sobre todo de las rurales, muchachos inteligentes que si mañana al abrir un surco o cavar una viña, encuentran un hacha de piedra, sepan que es una herramienta fabricada por el hombre en la infancia de la Humanidad, y no crean, como hoy, que es un rayo que al caer se sepultó siete varas bajo tierra para volver a salir al cabo de siete años a la superficie; que si un dia tropiezan con una tosca piedra clavada verticalment en el suelo, que les llame la atención por sus grandes dimensiones, sepan que aquella piedra, llamada menhir, es una muestra del arte humano primitivo y no un enorme canto que se cayera de las manos de un diablo o de una bruja por haber oido cantar el gallo antes de haber llegado al puente en que debia colocarlo; que no se amedrenten a la vista de un fuego fatuo, creyéndolo alma del otro mundo; que no consideren al rayo como signo de la cólera divina, sino como una manifestación de las fuerzas físicas de la naturaleza, que el hombre puede desviar de sí con sólo tomar algunas ligeras precauciones; etc., etc." (178)

Però aquesta actitud -sense necessitat d'abdicar-ne- no el priva de reconèixer en determinats casos el caràcter funcional d'algunes creences populars. Així com quan diu, referint-se a la bruixa:

> "No pregunteu al poble per què creu en aquests éssers, que com alguns dels semidéus de les antigues mitologies, són persones per la figura i déus per l'infernal poder que per fer mal posseeixen. No li pregunteu per què hi creu. Hi creu perquè sí; hi creu perquè aquesta creença li dóna l'explicació de tots els mals l'origen dels quals no sap com explicar-se." (179)

Però aquesta comprensió es torna implacabilitat quan analitza com les supersticions són fomentades pels poders, particularment per l'església.

Els atacs a l'església en aquest sentit començaren ja amb el seu primer llibre, Lo llamp y'ls temporals, que, segons deia més tard, havia escrit precisament per demostrar com l'església fomentava les supersticions (180), esperit que fou tergiversat per Maspons al pròleg de l'esmentat llibre, la qual cosa indignà profundament Gomis (181).

A les Cartas sobre la Miscelánea folk-lòrica, del 1887, emparat per l'anonimat (182) tornava a atacar l'església en diverses ocasions (183).

Però on més clarament vincula l'església amb l'arrelament entre el poble de determinades supersticions, entre elles les relacionades amb el dimoni i les bruixes, és en un capítol de La bruixa catalana expressivament titulat "Catolicisme i superstició", i on repassa les creences supersticioses difoses per una sèrie d'autors catòlics (entre els quals Feijoo i el pare Claret). Les paraules que encapçalen aquest capítol són prou explícites:

> "Hi ha molt interès per part d'alguns autors en voler-nos fer creure que el catolicisme ha combatut i condemnat sempre les creences supersticioses (...)
> I qui més que ningú en té la culpa, que el poble -i comprenc en aquesta paraula totes les classes socials- cregui en la màgia i en la intervenció dels esperits en totes les coses d'aquest món, és el catolicisme; sí, el catolicisme que, si bé per un costat ha condemnat les creences supersticioses que no estaven conformes amb les seves, per altre ha avivat aquestes mateixes creences omplint de fets prodigiosos les vides dels sants." (184). (Subratllats de Gomis)

Però, si la cultura tradicional és el món de l'error i la superstició, també és el món de la diversitat, en contra de la uni-

formitat que Gomis avorria. Per això Gomis es dol, semblantment als altres folkloristes, però en el fons per causes ben diferents, de la desaparició de la cultura tradicional:

> "L'augment de vies de comunicació, la relativa baratura i comoditat dels medis d'anar d'un indret a l'altre, les exigències del comerç, i fins les mateixes necessitats de la vida moderna, fan que tothom viatgi. I amb el continuat tracte de la gent de les ciutats amb la gent del camp i de la muntanya van desapareixent de pressa, de pressa, les diferències de vestit i de costums que abans caracteritzaven a cada una de les nostres encontrades.
> En l'espai de quaranta anys he vist canviar completament el modo de vestir dels nostres pagesos; les antigues danses substituïdes pels balls de sarau, i les velles cançons i corrandes per trossos de 'zarzuela' mal entonats i pitjor recitats.
> En va cercarieu avui un 'cama-lluent' al Camp de Tarragona o al Priorat; en va cercarieu al voltant de Girona aquells pagesos vestits amb amples i llargues calces de vellut de cotó i amb armilles i gecs esquifits de lo mateix i aquelles llargues barretines morades o vermelles que els arribaven fins més avall de la cintura; ni per a remei trobarieu una d'aquelles airoses pagesetes del Pla de Barcelona amb faldilla curta, giponet negre i ret enflocat. La moda nivelladora ho ha fet desaparèixer tot." (185)

Però hi ha més. Les mateixes creences populars tradicionals que ell estudia són, en última instància, la darrera expressió del paganisme. Un paganisme que Gomis entén com a religió de la naturalesa, i per tant de la vida i de l'amor, en oposició al catolicisme que seria la religio de la mort i el dolor.

Aquests paràgrafs, extrets del pròleg de <u>La bruixa</u>, però que reformulen una idea que ja havia exposat el 1887 (186), són per ells mateixos prou eloqüents:

> "L'antic món ha desaparegut per complet. Les estàtues dels déus que personificaven totes les forces, totes les manifestacions de la naturalesa, jeuen esmicolades entremig de les romagueres, ortigues i cardots que creixen a l'entorn dels seus temples arruïnats. (...)
> El culte a la naturalesa ha mort per sempre.
> Qui logri anorrear més completament la terra, serà l'home més perfecte.
> La mortificació, el cilici, el dejuni, són els mitjans que la nova religió ofereix a l'home per abatre

els desigs de la carn i arribar a aquest estat de perfecció.

Foragiteu de vosaltres l'amor, aquesta impúdica flama que fa viure i glatir tot el que al món hi ha. L'amor és la vida i l'home sols ha de pensar en la mort que és la seva deslliurança. La virginitat és la summa perfecció.

Fugiu del món, fugiu de la naturalesa, perquè si la freqüentéssiu, podrieu adonar-vos que l'amor és el que fa fer niu als tendres ocellets que en el brancatge xerrotegen; podríeu comprendre que la planta floreix i s'enjoia amb els seus més brillants colors per rebre en els seus pistils l'amorós petó dels estams, que depositant en ells llur pol.len, la fecunden i perpetuen; podríeu tal volta arribar a conèixer que les mateixes roques, l'alçària de les quals us imposa, tan sols són degudes a l'amorosa atracció que les unes per les altres sentes les microscòpiques mol.lècules que les formen.

L'amor! L'amor no és més que una reminiscència del culte a la naturalesa. Ell, malgrat tots els entrebancs que se li oposin farà renéixer i perpetuar aquest culte.

L'home no pot pas viure dintre l'estreta presó en què la nova religió vol tancar-lo. En la quietud dels seus temples, enmig del silenci que el rodeja, medita, es recull dins de si mateix i el seu pensament vol enlairar-se, però rebota contra les naus que l'empresonen i torna a caure a terra.

La monòtona salmòdia dels sacerdots del nou culte, feta en una llengua estranya per a ell, ensopeix el seu esperit; la freda serietat de les cerimònies que presencia, gelen el seu cor; les horribles imatges de les penes amb què per tota una eternitat l'amenacen per la més petita falta, l'omplen d'espaordiment.

Tan aviat es considera com un miserable cuc que s'arrosega damunt la terra esperant que els altres cucs se'l mengin, com es revolta irat contra un misticisme que no comprèn.

Hi ha moments en què enyora la seva religió perduda, en què reclama les seves enderrocades imatges, en què vol tornar a les seves antigues i rialleres festes.

L'home s'ofega enmig d'aquella atmosfera d'incens i té ànsia de respirar novament el pur i sanitós aire dels camps; enyora la naturalesa i vol tornar al seu si; se sent morir sota una pesada llosa de plom, i vol viure en plena llibertat.

Poc li importa l'eterna condemnació." (187)

Vet aquí, doncs, que l'interès de Gomis per la cultura tradicional és absolutament coherent amb la seva ideologia. A ella l'atreu la raó i l'amor -o el culte, que tant és- a la naturalesa, en una ambivalència que s'ajusta perfectament al caràcter

de la seva obra.

Perquè, com deia el mateix Gomis, només es pot estimar allò que es coneix (188), però estimar no vol dir trobar-ho tot bé (189).

Notes.

1.- I no Mestres, com diuen la majoria de notes biogràfiques. Tot i les caracteristiques excepcionals que hi confluei-xen, la figura de C. Gomis no ha estat més afavorida per la investigació que la de Briz, Maspons o Bertran. Molt recentment, E. Olivé li ha dedicat un breu estudi amb motiu d'un treball sobre La Renaixença vista per anarquistes i obreristes (en curs de publicació). A part d'això, disposem només d'una àmplia necrologia de R.N. Comas (1915) i d'unes pàgines del llibre de J. Santasusagna sobre Reus i els reusencs en el Renaixement de Catalunya fins al 1900 (1949), que agafa la majoria de dades biogràfiques de l'article de Comas. La resta d'escrits necrològics, així com les referències a C. Gomis que hom pot trobar en obres generals sobre el moviment obrer o sobre el folklore són de poca entitat. Cal advertir, a més a més, que els treballs sobre C. Gomis, segons l'orientació de l'autor i el marc en què apareixen, tendeixen a remarcar, com veurem, una d'aquestes dues vessants de la seva biografia: la de folklorista-excursionista o la d'activista polític, ignorant-ne d'altres i donant, doncs, una imatge tendenciosa i incompleta de l'autor. Algunes dades biogràfiques m'han estat facilitades per C. Gomis i Serdañons, nét del folklorista i marmessor dels papers del seu avi -o del que en resta- que encara estan esperant l'atenció de l'investigador.
(Per a les referències completes dels treballs esmentats, vg. la bibliografia general).

2.- C. Gomis i Serdañons no m'ha sabut donar referències més precises en aquest sentit.

3.- Segons les fes de baptisme conservades per C. Gomis i Serdañons.

4.- Cf. el Diccionari Biogràfic Alberti (1968) i també el Diccionari de la llengua catalana (s.d.) vol I, p 892. Cf. també el currículum de C. Gomis conservat per C. Gomis i Serdañons. Segons J. Fiter, el 1864 F. Gomis estava encarregat dels estudis del ferrocarril de Reus a Saragossa. Cf. Enciclopedia Moderna Catalana (s.d.), v II, p 382.

5.- Ell mateix parla de "quan jo estudiava a Madrid (de 1850 a 1860)". C. Gomis, 1912, Folklore catalá, p 178.

6.- Cf. J. Santasusagna, 1949, Reus i els reusencs, p 275.

7.- Cf. Cels Gomis, s.d., p 513. Ignoro si aquest primer treball ja li va ser facilitat pel seu parent F. Gomis.

8.- Segons R.N. Comas, 1915, En Cels Gomis i Mestres, p 218, el 1860 ja tornava a ser a Reus, tanmateix A. Elias de Molins, 1889-1895, Diccionario biográfico y bibliográfico de escritores y artistas catalanes del siglo XIX,

vol I, p 666-667, afirma que va tornar a Catalunya el 1862, opinió que sembla confirmar el mateix Gomis quan diu que el 1862 va visitar el camp de Tarragona per primera vegada. Cf. C. Gomis, 1907, El campo de Tarragona, p 14.

9.- Segons el currículum esmentat. Cf. també R.N. Comas, 1915, op. cit., p 219-220, que se serví d'aquest currículum.

10.- Cf. Celso Gomis, 1915, p 14.

11.- Cf. Cels Gomis, s.d., p 513-514. El fill de Gomis i conegut bibliòfil J.A. Gomis, va afegir, en alguns exemplars d'aquest fulletó que va repartir entre parents i amics, una nota mecanoscrita en la qual sostenia que l'actuació del seu pare en aquest assalt "va dirigir-se a la preservació dels arxius municipals tan estimats, que estaven amenaçats de córrer la mateixa sort que aquells objectes de valor accidental amb què la gent desfogava lo seu entusiasme".

12.- Cf. C. Gomis, 1907, Valentín Almirall.

13.- Cf. R.N. Comas, 1915, op. cit., p 237-238; J. Santasusagna, 1949, op. cit., p 276, i Celso Gomis, 1915, p 15.

14.- Cf. J. Termes, 1965, El movimiento obrero en España.

15.- Ibidem.

16.- Cf. J. Termes, 1965, op. cit., p 35, i 1972, Anarquismo y sindicalismo en España, p 53. Vg. més detalls sobre l'actuació de Gomis com a federalista in E. Olivé, en curs de publicació, La Renaixença vista per anarquistes i obreristes.

17.- Ibidem.

18.- Ibidem. Vg. més detalls sobre l'estada de Gomis a Ginebra in E. Olivé, op. cit.

19.- Ibidem.

20.- Cf. esp. E. Olivé, op. cit.

21.- Cf. J. Termes, 1965, op. cit., p 53 i 63, i A. Lorenzo, 1974, El proletariado militante, p 147. Aquesta activitat política és minimitzada per R.N. Comas, 1915, op. cit. i per J. Santasusagna, 1949, op. cit., així com per la majoria de notes necrològiques, que ignoren la seva etapa anarquista.

22.- Cf. J. Alvarez Junco in A. Lorenzo, 1974, op. cit., p 451-452. Vg. també en aquest sentit E. Olivé, op. cit.

23.- Vg. nota nº 9.

24.- Les dades familiars m'han estat facilitades per C. Gomis i Serdañons. Segons l'Enciclopedia Universal Ilustrada Espasa Calpe, vol 26, p 574, i el Diccionari biogràfic Alberti, vol 4 , p 334, s'establí a Barcelona el 1876.

25.- Vg. nota nº 9.

26.- Cf. R. N. Comas, 1915, op. cit., p 239.

27.- Cf. J. Iglésies, 1964, Història de l'excursionisme, p 134.

28.- Cf. R.N. Comas, 1915, op. cit., p 240.

29.- Potser algunes de les moltes que no porten data de publicació corresponen a aquest període relativament fosc de 1874-1878.

30.- Vg. nota nº 9. Segons sembla, els treballs corresponents a aquesta època foren afegits al currículum pel seu fill J.A. Gomis, fet que podria explicar algunes omissions.

31.- Cf. BCEC, 1898, p 212.

32.- Cf. R.N. Comas, 1915, op. cit., p 243.

33.- La Biblioteca Pública Arús va ser inaugurada el 1895, a partir d'un llegat de Rossend Arús, sota la direcció de V. Almirall i amb una decidida voluntat social. Cf. el fulletó editat per l'ajuntament de Barcelona, 1985, Biblioteca pública Arús (1895-1985), així com l'article de C. Gomis, 1907, La biblioteca pública Arús.

34.- Vg. nota nº 33. Cf. també R.N. Comas, 1915, op. cit., p 246; Celso Gomis, 1915, op. cit., p 15; Biblioteca pública Arús, 1905, Memoria decenal 1895-1904,B., i 1915, Memoria decenal 1905-1914, B.

35.- España tal cual es (1886).

36.- Cf. C. Gomis, 1913, Aubades y capvespres, "Advertencia de l'autor".

37.- Cf. R.N. Comas, 1915, op. cit., p 246.

38.- Cf. C. Gomis, 1983, Dites i tradicions populars referents a les plantes, p 17.

39.- Cf. p. ex. Celso Gomis, 1915, p 15; En Cels Gomis i Mestre, 1915; J. Santasusagna, 1949, op. cit., p 281, i Cels Gomis, s.d., p 513.

40.- Cf. J. Massot in G.E.C, vol VIII, p 164, i J.M. Ferrer in Diccionari de la literatura catalana, 1979, p 296.

41.- Cf. En Cels Gomis, 1915, p 628.

42.- Cf. J. Puntís in C. Gomis, 1983, op. cit., p 7.

43.- Cf. E. Olivé, 1978, La pedagogía obrerista de la imagen, B., J.J. de Olañeta editor, p 9, i Diccionari Enciclopèdic Salvat Universal, B., vol XII, p 120.

44.- Cf. J. Santasusagna, 1949, op. cit., p 275.

45.- Com L'Avens i La Renaixensa. Cf. també R.N. Comas, 1915, op. cit., p 244-245, i E. Olivé, op. cit.

46.- Es tracta de dues edicions de la mateixa obra.

47.- C. Gomis, 1906, Cantares, Dedicatoria.

48.- Per a una crítica de la seva obra poètica, vg. J. Santasusagna, 1949, op. cit., p 284-285.

49.- Per exemple: Apólech, in Calendari Catalá pera l'any 1900, p 124-126; Lo minayre, in Cataluña, 1908, p 90-91, i La inauguració, in Cataluña, 1908, p 128-129.

50.- Cf. A. Elias de Molins, 1889-1895, op. cit., vol I, p 666-667.

51.- España tal cual es (1886) i El catalanismo (1902).

52.- Segons sembla amb articles de política estrangera. Cf. Celso Gomis, 1915, p 15.

53.- Cf. V.M. Arbeloa, 1970, La prensa obrera en España (1869-1899), in Revista de trabajo nº 30, Madrid, p 117-195. R.N. Comas, 1915, op. cit., p 238 diu que en va ser director.

54.- Cf. E. Olivé, op. cit.

55.- Ibidem.

56.- Segons R.N. Comas, 1915, op. cit., p 245, tenia un pla general de difusió de les obres d'Almirall.

57.- Per als pseudònims de C. Gomis, vg. J. Rodergas, 1951, Els pseudònims usats a Catalunya.

58.- Cf. R.N. Comas, 1915, op. cit., p 246.

59.- Cf. p. ex. BAEC, 1881, p 254-259. La seva presència en les activitats socials de l'excursionisme va en augment

des de la seva radicació a Barcelona, però no passa mai de ser discreta. Cf. en general les cròniques del BAEC i el BCEC.

60.- Aquesta darrera publicada en opuscle independent.

61.- Cf. Taula general bibliogràfica de l'excursionisme català, 1916.

62.- Ibidem.

63.- Cf. J. Iglésies, 1964, op. cit., p 189.

64.- Cf. Espeleòleg nº 33, març de 1982, p 146.

65.- Cf. J. Iglésies, 1964, op. cit., p 190.

66.- Cal recordar que F. Carreras i Candi fou president de la Joventut Conservadora (1890) i regidor de l'ajuntament de Barcelona per la Lliga Regionalista (1891-1922).

67.- S.D., J. Santasusagna, 1949, op. cit., p 277 la dóna per apareguda el 1902 i l'Enciclopedia Universal Ilustrada, op. cit., vol XXVI, p 574, el 1910.

68.- Cf. R.N. Comas, 1915, op. cit., p 245, i J. Santasusagna, 1949, op. cit., p 282-283.

69.- Cf. J. Iglésies, 1964, op. cit., p 252-254.

70.- Cf. R.N. Comas, 1915, op. cit., p 244.

71.- No dono les dates de publicació d'aquestes obres perquè o bé no consten, o bé són imprecises pel fet d'haver-hi de moltes d'elles diveres reimpressions, que no fan constar la data original.

72.- Es tracta d'una luxosa enciclopèdia universal en vuit volums. Enlloc no consta que sigui dirigida per C. Gomis, que ni tan sols és esmentat a la relació de redactors. Tanmateix, pràcticament totes les notes biogràfiques li atribueixen aquesta direcció, si bé El Diluvio parla del Diccionario enciclopédico de la casa Seguí /?/ i no de l'Enciclopedia Ilustrada. Cf. Celso Gomis, 1915, p 15.

73.- Es tracta d'una petita enciclopèdia catalana en tres volums. Tampoc en aquest cas no consta enlloc la direcció que li atribueix R.N. Comas, 1915, op. cit., 246.

74.- Cf. R.N. Comas, 1915, op. cit., p 246.

75.- C.G., 1869, La revolución de setiembre.

76.- C.Gomis, 1907, Valentín Almirall, p 5.

77.- Ignoro si abans d'anar a Ginebra Gomis ja havia tingut contactes amb Fanelli, com insinua E. Olivé, op. cit.

78.- C. Gomis, 1870, Cuestión palpitante. L'article, inacabat, continua denunciant el cooperativisme com a forma d'explotació encoberta i anuncia una nova tongada (que no va arribar a aparèixer) dedicada a tractar de les societats i caixes de resistència.

79.- C. Gomis /C.G.M./, 1887, A las madres, p 9.

80.- C. Gomis /C.G.M./, 1887, op. cit., p 9-11.

81.- A La Solidaridad(nº 6, 19.2. 1870), encara és tractat com "nuestro querido amigo y corresponsal el obrero Celso Gomis", però més endavant, a les cròniques de les assemblees, mentre que de la resta d'oradors s'indica sempre la professió, en el cas de Gomis es dóna només el seu nom.

82.- Cf. C. Gomis /G./, 1886, Una preocupación, 1887, El déficit del trabajador i 1887, Cifras elocuentes.

83.- Cf. C. Gomis /C.G.M./, 1887, A las madres, p 9-11.

84.- Cf. C. Gomis /C.G.M./, 1886, El catolicismo y la cuestión social, esp. p 9 i 63, i 1887, A las madres, esp. p 5.

85.- C. Gomis in BAEC, 1884, p 19-20.

86.- Cf. C. Gomis, /G./, 1886, Una preocupación.

87.- Cf. C. Gomis /G./, 1886, Una rectificación.

88.- C. Gomis /C.G.M./, 1886, El catolicismo y la cuestión social, p 9.

89.- C. Gomis /C.G.M./, 1887, A las madres, p 5.

90.- C. Gomis, 1900, Rudimentos de agricultura, p VI.

91.- C. Gomis, s.d., Lecturas instructivas, p 7-8.

92.- Cf. C. Gomis, 1912, L'amor a la naturalesa.

93.- Cf. C. Gomis, 1912, op. cit., p 59.

94.- C. Gomis, 1912, op. cit., p 60.

95.- C. Gomis, 1900, op. cit., p VI.

96.- C. Gomis, 1900, op. cit., p 252.

97.- Cf. p. ex. C. Gomis, 1883, Encontorns de Dosrius, p 182-183; /G./, 1887, Cartas sobre la Miscelánea Folk-lórica, p 622; 1878, Las plantas, B., p 7-11; i 1912, Folklore català, p 192.

98.- C. Gomis, 1902, L'excursionisme y el folk-lore, p 46-47.

99.- Cf. J. Termes, 1978, El moviment obrer des de la primera internacional fins al 1898.

100.- J. Termes, 1978, op. cit., p 268.

101.- Cf. R.N. Comas, 1915, op. cit., p 219, i J. Santasusagna, 1949, op. cit., p 283.

102.- Cf. J. Santasusagna, ibidem.

103.- Cf. En Cels Gomis i Mestre, 1915.

104.- Cf. Celso Gomis, 1915, p 15.

105.- C. Gomis i Serdañons conserva alguna poesia, inèdita que jo sàpiga, que reforça la imatge catalanista de Gomis.

106.- Com fa, implícitament, E. Olivé, op. cit.

107.- Cf. C. Gomis, 1908, La uniformidad.

108.- Cf. C. Gomis, 1907, Por qué escribimos en castellano.

109.- Cf. C. Gomis, 1907, Lo que queremos y lo que no queremos.

110.- C. Gomis, 1907, Valentin Almirall, p 6.

111.- C. Gomis, 1886, Una preocupación, p 92.

112.- C. Gomis, 1907, Por qué escribimos en castellano.

113.- No he sabut trobar més referències sobre aquesta Agrupació folklòrica, que devia menar molt poques activitats.

114.- Vg. sobre aquesta qüestió, Els Segadors, himne nacional de Catalunya, 1983.

115.- C. Gomis in La Atlántida nº 104, 9 de setembre de 1899, p 7.

116.- Cf. en gral. J. Termes, 1984, La immigració a Catalunya i altres estudis d'història del nacionalisme català; 1972, op. cit., i 1978, op. cit.; E. Olivé, op. cit.

117.- J. Castellanos, 1976, Aspectes de les relacions entre intel.lectuals i anarquistes a Catalunya al segle XIX, p 11.

118.- Cf. E. Olivé, op. cit.

119.- A l'article de presentació de la revista, signat "La dirección", 1907, Nuestro propósito, hi deia: "Para realizar nuestra empresa con la mayor imparcialidad posible, hemos solicitado y solicitamos la colaboración de las más importantes personalidades que de nuestra región se han ocupado ú ocupan, sin tener para nada en cuenta sus ideas políticas, religiosas o sociológicas: sólo les pedimos sinceridad, y estamos seguros que no han de faltar a ella".

120.- Cf. A. Lorenzo, 1974, op. cit., p 147.

121.- C. Gomis, 1907, Lo que queremos y lo que no queremos. Segurament cal relacionar la moderació ideològica que mostra Gomis en aquest escrit amb els esdeveniments que marcaren la història de l'anarquisme català des de principis dels anys noranta. Cal no oblidar que les manifestacions públiques d'anarquisme per part de Gomis es deixen de produir coincidint aproximadament amb els primers atemptats anarquistes a Barcelona i, doncs, amb l'evolució de l'anarquisme català cap a la lluita armada. Cf. J. Termes, 1978, op. cit.

122.- Cf. p. ex. els pròlegs d'Aritmética, s.d., B., i Geografía elemental de España, s.d., B.

123.- Cf. p. ex. els pròlegs d'Aritmética, s.d., B., i Lecturas instructivas, s.d., B. A El catolicismo y la cuestión social, 1886, p 27, hi deia: "Es en vano el empeño de seguir dándonos en las escuelas una instrucción que de nada nos sirve en la vida práctica; una vez que entramos en ésta nos vemos obligados a reformarla por completo, más aún, a empezarla de nuevo, y ya veis que los resultados son muy distintos de los que vosotros os habiais propuesto obtener".

124.- Cf. C. Gomis, 1900, Rudimentos de agricultura, p VIII, Lecturas instructivas, s.d., p 6, i el pròleg de Nuevo silabario, s.d.

125.- Cf. C. Gomis, 1903, En Ramon Arabia y Solanas, p 290.

126.- Cal recordar que fou el mateix Eudald Canibell qui li ficà. Sobre Canibell vg. E. Olivé, op. cit.

127.- C. Gomis, Metereología y agricultura populars, p VIII-IX.

128.- Cf. més endarrera, capítol nº 2.

129.- El precedent més notable, i gairebé únic, seria la sèrie d'articles de F. de S. Maspons i Labrós sobre Las bruixas, publicats a Lo Gay Saber el 1880.

130.- J. Amades, 1974, El folklore a Catalunya, p 141.

131.- Cf. Extret de las opinions emesas sobre los volums de la Biblioteca Popular del Folklore Català, 1886.

132.- A la resta de l'estat se n'havien fet alguns altres arran de la iniciativa de Machado del 1881, i a l'estranger també, però amb pocs anys de diferència. Vg. més endarrera el capítol nº 2. Cf. també C. Lisón, 1977, Una gran encuesta, i L. Prats, El folklore y la etnología europea, en curs de publicació.

133.- Vg. l'apèndix documental.

134.- R. Margall lliurà a C. Gomis uns curiosos apunts per a la redacció d'una obreta sobre la pagesia a Catalunya, basada fonamentalment en documentació familiar i d'altres cases veines i que és conservada per C. Gomis i Serdañons.

135.- Vg. l'apèndix documental.

136.- Vg. BAEC, 1887, p 106-109, 191-199 i 215-222.

137.- N'anuncia una vuitena que no va arribar a sortir.

138.- Cf. esp. C. Gomis /G./, 1887, Cartas sobre la Miscelánea Folk-lórica, (edició de L'Arch de Sant Martí), carta II, p 504.

139.- Aquest darrer, curiosament, era capellà.

140.- Tot i que, com veurem, no deixaven de tenir, lògicament, discrepàncies ideològiques, a La bruixa catalana (inèdita), Gomis l'anomena "el meu amic Francesc Maspons i Labrós."

141.- Tant per l'orientació ideològica com per les afinitats personals i la recurrència de temes i obsessions amb d'altres treballs seus (P. ex. la defensa dels boscos, cf. n 97). Alguns fragments d'aquestes cartes són extrets, més o menys literalment, del manuscrit de La bruixa catalana. A la Taula general bibliogràfica de l'excursionisme català, 1916, aquestes cartes ja són atribuides a C. Gomis. És clar que aquests darrers aspectes no podien ser coneguts en el seu temps.

142.- De fet, recorre a un dels seus pseudònims habituals com a escriptor polític, G. Vg. els articles de la revista Acracia (1886-1887).

143.- BAEC, 1887, p 193.

144.- Cf. J. Amades, 1974, op. cit., p 143.

145.- De Favara de Matarranya.

146.- Es tracta de la mateixa col.lecció en la qual aparegué el 1909 el Rondallari Català de P. Bertran i Bros.

147.- El darrer, estrictament, si no vaig errat, és una breu nota folklòrica apareguda a l'Arxiu d'Estudis del Centre Excursionista de Terrassa, el març de 1915, p 69, amb el títol de Folklore catalá. Mars., un senzill recull de refranys sobre el mes de març que diu que han estat publicats a la Revue Catalane de Perpinyá.

148.- Ignoro si Gomis va arribar a redactar la continuació d'aquest treball. En un altre sentit, no deixa de ser xocant que aquest treball fos publicat pel Centre Excursionista de Terrassa i no pel CEC.

149.- Informació facilitada per C. Gomis i Serdañons. Cf. també C. Gomis, 1912, La lluna segons lo poble, p 62.

150.- B., Editorial Alta Fulla.

151.- Cf. J. Santasusagna, 1949, op. cit., p 280-281.

152.- Cf. C. Gomis, 1884, Lliteratura oral catalana, p 245-246; 1884, Lo llamp y'ls temporals, p XXIII; 1882, Aplech de cansons populars catalanas, p 509.

153.- C. Gomis, 1884, Lliteratura oral catalana, p 244-245.

154.- Ibidem.

155.- Cf. C. Gomis, 1884, Lliteratura oral catalana, p 245-246, i 1882, Aplech de cansons populars catalanas, p 509.

156.- A La bruixa catalana, p. ex., tracta de la impotència sexual masculina.

157.- No deixa de ser curiós, però, que aquests temes i aquestes expressions es trobin molt principalment a La bruixa catalana, una obra que, fos pel que fos, mai no va donar a la impremta.

158.- J. Amades, 1974, op. cit., p 141.

159.- Cf. C. Gomis, Metereologia y agricultura populars, 1888, p VI.

160.- Cf. C. Gomis, 1902, En Francisco de S. Maspons y Labrós, p 44-45.

161.- Esmenta sovint, també, J. Brunet i Bellet, R. Arabia i Solanas i J. Massó i Torrents.

162.- Cf. C. Gomis, 1888, Metereologia y agricultura populars, p VII-VIII.

163.- Cf. C. Gomis /G./, 1886, Necesidad de reformar la historia.

164.- Cf. C. Gomis, 1912, Folklore catalá, p 191.

165.- Ibidem.

166.- Machado traduí la Antropologia de Tylor el 1887.

167.- Cf. J.M. Bartrina, 1881, Obras en prosa y en verso.

168.- Cf. C. Gomis in BAEC, 1887, p 111-112 i 1884, p 197.

169.- C. Gomis, 1887, Cartas sobre la Miscelánea Folk-lórica, p 505.

170.- Cf. J. Santasusagna, 1949, op. cit., p 278.

171.- C. Gomis in BAEC, 1886, p 220.

172.- Cf. La bruixa catalana, i Lo llamp y'ls temporals, 1884 , passim.

173.- Cf. La bruixa catalana.

174.- Ibidem.

175.- Cf. C. Gomis, 1912, La lluna segons lo poble, p 59.

176.- Cf. C. Gomis, 1888, Impressions d'una excursió á Sant Martí Sarroca, Torrellas y Pontons, p 274.

177.- C. Gomis, 1884, La lluna segons lo poble, p 192.

178.- C. Gomis, s.d., Lecturas instructivas, p 6.

179.- C. Gomis, La bruixa catalana.

180.- Cf. C. Gomis, La bruixa catalana, apèndix "Catolicisme i superstició".

181.- Ibidem. Cf. també C. Gomis, 1887, Cartas sobre la Miscelánea folk-lórica, p 827.

182.- Tot i així recordem que l'Associació d'Excursions Catalana va censurar precisament els fragments de les cartes que atacaven l'església. Vg. la nota 136.

183.- Cf. C. Gomis, 1887, Cartas sobre la Miscelánea Folk-lórica, p 482, 504, 505, 559 i 622.

184.- C. Gomis, La bruixa catalana, apèndix "Catolicisme i superstició".

185.- C. Gomis, 1902, L'excursionisme y el folk-lore, p 48.

186.- Cf. C. Gomis, 1887, Cartas sobre la Miscelánea Folk-lórica, p 622.

187.- C. Gomis, La bruixa catalana, "Pròleg".

188.- Cf. C. Gomis, 1912, L'amor a la naturalesa, passim.

189.- Cf. C. Gomis, 1883, Encontorns de Dosrius, p 183-184.

V.3.- Sebastià Farnés. El "dispensari folklòric".

3.1.- Al servei del catalanisme unitari.

Sebastià Farnés i Badó (1) va néixer a Sant Feliu de Codines el 12 de juliol de 1854, en el si d'una família "de comerciants i fabricants benestants"(2).

Cap al 1869 degué traslladar-se a Barcelona (3), on estudià batxillerat, per seguir més tard, a partir del curs 1872-73, els estudis de dret a la Universitat. El 1878 es llicencià en dret administratiu i el 1879 en dret civil i canònic, passant, aquest mateix any, a Madrid, on obtingué el doctorat.

Aquesta primera etapa de la seva vida, entre 1869 i 1879, fou, doncs, fonamentalment, una etapa de formació. És en aquesta època que, segons confessió pròpia, nasqué la seva afecció al folklore (4). També és en aquesta època que, com a deixeble del doctor Balari i Jovany, es començà a interessar per la taquigrafia (5), dues activitats en les quals, més tard, havia d'excel.lir.

Cal pensar que també és durant aquest temps que es formaren els seus ideals catalanistes, que més endavant defensarà tan aferrissadament, en contacte amb l'ambient, tan favorable a aquestes inquietuds, que es respirava aleshores entre una bona part de la jove intel.lectualitat barcelonina, i que hem tingut ocasió de retratar, amb les eloqüents paraules de Josep Franquesa i Gomis, en tractar el període de formació universitària de Pau Bertran i Bros (6).

A partir de 1879 comença a exercir la seva professió d'advocat,ocupant-se preferentment d'afers criminals (7) i, el 1882, es casa amb Rosa Pagès (8). Però ben aviat el trobem

també com a assidu col.laborador de diverses publicacions catalanes de l'època, de primer amb escrits de caràcter literari i folklòric, però també, com a mínim des de 1882 i, amb molta més intensitat, a partir de 1886, amb escrits obertament polítics d'inspiració catalanista.

Entre 1879 i 1893 s'obre una etapa en la vida de Farnés en què la seva dedicació a la causa catalanista és constant i intensa, principalment entre els anys 1886-88 i 1892, que corresponen al que Jordi Llorens anomena "el període políticament actiu de Farnés" (9).

L'aportació de Sebastià Farnés al catalanisme polític se centra bàsicament en els seus escrits doctrinaris a diverses publicacions de l'època, com La Renaixensa (10), L'Arch de Sant Martí, La España Regional, La Ilustració Catalana, La Veu de Catalunya, etc., i en la seva activa participació en associacions com el Centre Català (11), La Lliga de Catalunya o la Unió Catalanista, entre d'altres.

El 1884 col.labora en l'aparició de L'Arch de Sant Martí. El 1885, segons Jordi Llorens, a qui segueixo estretament (12), participa activament en diversos actes catalanistes. En aquest mateix sentit col.labora amb Almirall el 1886, any en què participa en la campanya del "Missatge a Irlanda", endegada per L'Arch de Sant Martí, i en què és denunciat per escrits en aquesta mateixa publicació. El 1887 el trobem com a membre fundador de la Lliga de Catalunya. El 1888 intervé en el Congreso Pedagógico Nacional, que se cel.lebrà arran de l'Exposició, en defensa del català en l'ensanyament primari. El 1889 participa en la campanya contra el Codi civil (13). El 1890 actua com a advocat en defensa dels estudiants

del Seminari de Vic, acusats de sedició per un fullet imprès en el context de la campanya anterior. Aquest mateix any, així com el següent, és nomenat mantenidor dels Jocs Florals. El 1891 pren part activa en la fundació de la Unió Catalanista, el Foment Catalanista i l'Associació de Propaganda Catalanista. També és membre fundador de l'Orfeó Català. La Veu de Catalunya publica el seu important treball sobre La reivindicació del llenguatje en la ensenyansa primaria. El 1892 és delegat a l'Assemblea de Manresa, de la Unió Catalanista, i, el 1893, a la de Reus.

Durant aquesta època, Farnés no deixa de conrear, tanmateix, les seves altres afeccions, com la literatura, la taquigrafia i, especialment, el folklore.

El 1888 publica la seva única novel.la, La borda. Aquest mateix any és nomenat taquígraf oficial de l'Exposició i l'any següent, 1889, publica un llibre de taquigrafia, Diccionario según el método Garriga. En el camp del folklore publica diveros articles a La Renaixensa (14), La Ilustració Catalana i La Veu de Catalunya, entre d'altres. Destaquen la Excursió á las Guillerías, publicada en el volum corresponent a 1884 de les Memorias de l'Associació Catalanista d'Excursions Científiques (de la qual era membre) i, sobretot, La mussa popular, una llarga i interessant sèrie d'articles apareguts a La Veu de Catalunya el 1893. Aquest mateix any publica el seu volum de Narraciones populares catalanas.

El 1893 Farnés guanya una plaça d'oficial de secretaria al Foment del Treball Nacional, del qual serà bibliotecari i arxiver fins el 1917.

Tanmateix, no sembla que aquesta nova ocupació permeti explicar, per ella mateixa, l'espectacular retraïment de l'activitat política que caracteritzarà des d'aquest moment la vida de Farnés.

Llorens, com veurem amb més detall en el seu moment, vincula aquest allunyament amb l'aprovació de les Bases de Manresa, el 1892, i la nova estratègia possibilista i electoralista que el catalanisme havia d'adoptar. Farnés, un home, en el fons, de la fase pre-política del catalanisme, s'hauria mantingut fidel a les "actituds contemplatives" de la Lliga de Catalunya, la qual cosa havia de representar la seva marginació de la nova fase del catalanisme polític. D'altra banda, en la mesura que el catalanisme, amb les Bases de Manresa, havia, en certa manera, aprovat el seus programa polític, Farnés s'hauria sentit eximit d'una tasca que havia assumit per una voluntat de servei al país, però sense veritable vocació política. Tasca en la qual prenien el relleu els "joves nacionalistes", veritables homes polítics, com Narcís Verdaguer i Callís, Lluís Duran i Ventosa o Enric Prat de la Riba (15).

A partir de 1893, el rastre de Farnés es fa més difús (16) i, en tot cas, podríem dir que el folklorista, el taquígraf i l'arxiver-bibliotecari arraconen, no el catalanista que mai no deixà de ser, però sí l'ideòleg abrandat de l'etapa anterior.

Tot amb tot, durant aquesta etapa Farnés continua fent manifestacions catalanistes, particularment des de la Revista de Catalunya i Lo Pensament Català, però que no tenen, de lluny, ni la freqüència ni la incisivitat política de les ante-

riors. El 1912 encara el trobem com a delegat a l'Assemblea de Tarragona de la Unió Catalanista, a la qual s'havia mantingut fidel. Però, des de l'escissió de la Unió Catalanista el 1899 i la formació de la Lliga Regionalista el 1901, amb el triomf de la candidatura dels "quatre presidents" aquell mateix any, la política catalanista marxava definitivament cap a un altre rumb, amb el conseqüent arraconament dels vells lluitadors no reciclats com Farnés.

Com a taquígraf, en aquesta època, fa diverses publicacions (17) i funda, el 1914, l'Institut Taquigràfic de Barcelona i la Revista de Taquigrafia.

En el camp del folklore emprèn decididament l'estudi de la paremiologia catalana, publicant, el 1913, el primer i únic volum del seu Assaig de paremiología catalana comparada, la seva obra folklòrica més ambiciosa. A partir del 1915 dirigeix, per a l'Arxiu d'Etnografia i Folklore de Catalunya, el projecte de formació del Corpus paremiològic català.

Cap al 1917, any en què deixa d'ocupar el seu càrrec al Foment del Treball Nacional, es retira a Canet de Mar, "tot coincidint /segons diu Jordi Llorens/ amb certes dificultats de tipus econòmic"(18).

Des d'aquesta data fins a la seva mort, el 1934, la presència de Farnés a la vida pública catalana sembla pràcticament nul.la. El 1931 publica Taquigrafia catalana segons el mètode Garriga. D'altra banda, entre 1928 i 1935 col.labora a l'Arxiu de Tradicions Populars, de Valeri Serra i Boldú, amb una sèrie d'interessants articles sobre paremiologia (19).

Sebastià Farnés moria a Barcelona el 5 de gener de 1934, a l'avançada edat de setanta-nou anys.

Com hem vist en resseguir la seva trajectòria biogràfica -malgrat l'evident pobresa de les dades pel que fa a determinats períodes-, en la vida intel.lectual de Sebastià Farnés podem distingir, com a mínim, quatre facetes, a més a més de la seva activitat com a advocat, de molt desigual importància i encara més desigual interès per als nostres propòsits: el polític, el folklorista, el taquígraf i el literat.

Els escrits polítics de Sebastià Farnés, publicats principalment, com ja s'ha dit, entre 1886 i 1893, constitueixen un reguitzell d'articles, escampats en nombroses publicacions catalanistes de l'època, com L'Arch de Sant Martí, L'Autonomista, Lo Catalanista, La España Regional, La Ilustració Catalana, Lo Nostre Temps, Lo Pensament Català, La Renaixensa, Revista de Catalunya, Setmanari Catalanista, Lo Somatent, La Veu de Catalunya, La Veu del Centre Català o La Veu del Montserrat (20). Els més significatius, al seu criteri, d'aquests articles han estat reeditats per Jordi Llorens en una antologia, sota el títol genèric de Articles catalanistes (1888-1891). L'únic treball de Farnés en aquest sentit que, en el seu temps, fou publicat en opuscle independent és el ja esmentat La reivindicació del llenguatje en la ensenyasa primaria, després de la seva publicació a La Veu de Catalunya, el 1891.

La seva obra folklòrica, que examinarem amb detall en pàgines posteriors, és formada també, en bona part, per articles esparsos. Cal destar les ja esmentades Excursió a Las Guillerías (1884), La mussa popular (1893), el llibre Narraciones

populares catalanas (1893), així com unes notes folklòriques de Peramola que aparegueren, en diverses tongades, entre 1900 i 1901 a la secció que, amb el títol de D'ací y D'allá, escrivia a Lo Pensament Català. En data més recent, cal destacar sobretot l' Assaig de paremiología catalana comparada, de 1913, i els articles de l'Arxiu de Tradicions Populars, entre 1928 i 1935.

A mig camí entre el folklore i la literatura cal situar l'aplec de Rondalles publicat a la Lectura Popular, en data imprecisa. Aquest aplec, a més a més d'estar format amb rondalles ja publicades anteriorment, la majoria d'elles a La Veu de Catalunya entre 1891 i 1893, cau de ple dintre d'aquell gènere de publicacions tan difícil de classificar, com La roja i La panolla, de Briz, que barregen records personals ("L'oració de les ànimes") amb recreacions més o menys literàries de temes tradicionals. Amb tot, amb criteri, si es vol, estricte i atesa la data de publicació, més m'estimo no considerar-ho com a genuí material folklòric. Amb caràcter ja estrictament literari, Farnés escriví poesies i narracions (21) i una novel.la de temàtica social, La borda (1888) (22). En qualsevol cas, l'interès de Farnés com a literat és estrictament anecdòtic.

Molt més important és la contribució que féu Farnés a la difusió de la taquigrafia. Després d'haver estat iniciat en aquesta tècnica per Josep Balari i Jovany i d'haver guanyat un premi de la Diputació de Barcelona, durant la seva estada a Madrid, el 1879, entrà en contacte amb el doctor Garriga, amb qui col.laborà en la fundació de l'Instituto Taquigráfico Español,

del qual sembla que fou secretari (23). Com resta dit, fou taquígraf oficial de l'Exposició Universal de Barcelona, l'any 1888 i fundà i dirigí l'Institut Taquigràfic de Barcelona i la Revista Taquigràfica, el 1914. Fou professor de taquigrafia al Foment del Treball Nacional i a l'Ateneu Obrer de Badalona i redactor taquigràfic de La Vanguardia. Les seves publicacions més destacades en aquest camp són: Diccionario según el método Garriga (1889), Curso teórico de taquigrafía castellana (1911), Estudios de homografía del sistema Garriga (1914) i Taquigrafía catalana segons el mètode Garriga (1931) (24). També utilitzà la taquigrafia en les seves recerques folklòriques.

Fins a cert punt, hom podria parlar també de Farnés com a excursionista. Certament, no fou un excursionista important a la manera de Maspons o Gomis, però pertanyé, com a mínim des de 1878, a l'Associació Catalanista d'Excursions Científiques i, posteriorment, al Centre Excursionista de Catalunya (25). En el marc d'aquestes associacions, pronuncià algunes conferències i col.laborà a llurs publicacions amb un parell d'articles de caràcter folklòric, la Excursió a Las Guillerías (1884) i La literatura popular y las excursions (1884), i amb un treball sobre La voluntat de Catalunya davant del Rei Martí, aquest darrer inclòs en el volum que publicà el Centre Excursionista de Catalunya amb el títol de Homenatge a la memoria del Rei Martí, arran del curs que tingué lloc el 1910 per commemorar el centenari del monarca.

3.2.- La Catalunya essencial.

Rares vegades, al llarg d'aquest treball, he tingut la sort de comptar amb un estudi sobre el sistema ideològic dels diversos autors que he tractat tan satisfactori com el que ha dedicat Jordi Llorens al pensament de Sebastià Farnés (26). En conseqüència, em limitaré, rengle seguit, a resseguir, de manera sumària, els principals aspectes de l'ideari de Farnés, tal com han estat sintetitzats per Llorens, per examinar a continuació, amb major deteniment, els punts més rellevants per als nostres propòsits.

El primer que cal destacar en el pensament de Farnés és el seu catalanisme essencial. Tots els seus escrits polítics tenen com a font d'inspiració més o menys immediata la reivindicació de la nació catalana i del seu dret a l'autogovern.

El catalanisme de Farnés no és un catalanisme separatista, respecte a l'estat espanyol, sinó regeneracionista. El regionalisme i la reconstrucció del règim representatiu és l'únic que pot regenerar l'estat, portat a la degeneració pel centralisme uniformitzador i el parlamentarisme.

Per això, el primer axioma de l'ideari polític de Farnés és el rebuig del règim liberal que identifica amb el militarisme, la burocràcia i el centralisme jacobí (27). Aquest rebuig, evidentment, és afavorit per la corrupció imperant en el règim polític de l'Espanya de la Restauració, que fonamenta l'aversió de Farnés envers els partits polítics, aquests "pòlips que, per tanda, van xuclant la sang del país" (28) i la seva mal-

fiança envers la participació electoral.

Farnés denuncia el divorci entre l'Espanya oficial (o artificial), representada pels partits dinàstics i la burocràcia administrativa, i l'Espanya real (o natural), representada pels pobles que formen l'estat i les diverses "classes" socials (el comerç, la indústria, l'agricultura, el proletariat...).

L'individu no es pot integrar a l'estat mitjançant el "cos electoral", aquest "munt de sorra sense cohesió en ses parts", arbitràriament dividit en districtes i sotmès al capricі dels partits i a l'expoli de l'administració (29), sinó mitjançant els organismes naturals de la societat (la família, el gremi, la classe, la nació).

D'aquí la reivindicació del sistema representatiu -que era el propi de l'ordenament polític catalá medieval- basat en els organismes socials "naturals", en oposició al sistema "artificial" dels partits. I d'aquí també la reivindicació del regionalisme, basat en l'organisme "natural" de la nació("regió", "nacionalitat"), en oposició a l'organisme "artificial" de l'estat.

El catalanisme de Farnés es recolza en una concepció essencialitzada de la nació. La nació és un fet històric, però és sobretot un fet natural, que es caracteritza per l'existència d'una comunitat d'interessos, d'un esperit nacional, d'un ordenament jurídic determinat, d'un territori i, per damunt de tot, d'una llengua pròpia.

Espanya, evidentment, no és una nació, sinó "un conjunt de nacionalitats, o si es vol de pobles, amb caràcter propi, amb vida pròpia, fins amb legislació i aspiracions pròpies" (30),

en el qual, una nació privilegiada, Castella, ha imposat la seva llei a les altres.

El catalanisme, doncs, es presenta com un fet natural, la finalitat del qual no pot ser altre que la restauració de l'ordre de la naturalesa, mitjançant l'autonomia de la nació -la recuperació dels drets històrics arrabassats per la força- en el context d'uns futurs "Estats Units de la Ibèria".

Però aquest objectiu últim topa amb obstacles que cal vèncer. D'una banda els recels de l'estat, evidentment, però, abans que res, la manca d'unitat i consciència dels catalans.

L'objectiu és llunyà. Vet aquí, doncs, que l'estratègia catalanista s'ha d'adaptar a la situació existent. Cal rebutjar qualsevol vinculació amb la política oficial de l'estat. Cal vincular-se, altrament, amb els moviments nacionalistes europeus contemporanis. Però, sobretot, cal propagar els ideals catalanistes i cal treballar per la reivindicació imperiosa de la llengua, expressió màxima de la vitalitat de la nació.

El primer aspecte de l'ideari de Farnés en el qual ens interessa aturar-nos és el seu concepte de nació.

Ja hem vist que per a Farnés la nació és un fet natural, superior a la voluntat dels individus, que té un fonament en la història, però la constitució de la qual, com diu Llorens "obeeix a misterioses lleis naturals del tot inescrutables que lliguen els homes a un territori en una forta comunitat d'interessos morals i materials" (31).

Aquesta concepció de la nació gairebé com a creació divina l'apropava decididament al romanticisme historicista que dominà el moviment de la Renaixença i l'allunyava de la idea plebiscitària de la nació dels federalistes pimargallians, als

quals puntualitzava:

> "No; la pàtria no és filla de la voluntat humana. És llei de naturalesa. L'home, per naturalesa sociable, se sent lligat amb altres homes per llaços de germanor que fan néixer la comunitat de necessitats i la d'interessos, tant de l'ordre material com dels ordres intel.lectuals i morals. Heus aquí perquè és lo primer element de constitució de la pàtria la relligió, o les creències relligioses en general i les consuetuds i usos que fan prendre fesomia a la família; les lleis constitutives d'aquest organisme primitiu de la societat; les tradicions i records; les aspiracions que són com l'esperit de la nació que les generacions se transmeten per a perpetuar-se en la humanitat; i sobretot, lo llenguatge, aquest segell de nacionalitat per excel.lència, espill i compendi de tots los elements constitutius de la nació, reflex de sa història més o menos accidentada, vesllum de son caràcter forjat a còpia de grandeses i adversitats, inexpugnable baluart de tots los drets individuals, com que és, segons en Mistral, la clau que redimeix els pobles de la servitud." (32)

Observem -i això és transcendental per entendre la seva activitat folklòrica- que el concepte de nació que sosté Farnés comporta la creença en un esperit nacional, una "manera d'ésser", una "peculiar fesomia", un "caràcter propi", que s'expressa en el llenguatge (33).

L'individu, en néixer, "ve lligat a una determinada família i aquesta ja es troba lligada amb altres per poderosos lligams, tals como la raça, lo caràcter, la llengua, los sentiments, les creències, fins les preocupacions" (34).

Per això, el catalanisme -i arribem a un altre punt que interessa remarcar- és més una qüestió del cor que del cap, és més una qüestió de sentiment envers "la dolça terra de nostres amors" (35), que no pas el resultat d'una freda deducció racional. (36)

> "Lo més apartat de tota discussió política o literària, sense que li hagi d'explicar, entendrà per catalanisme l'amor, l'afecte que tot fill de la terra professa per les coses de Catalunya; però no per tals

> o quals coses, sinó per tot lo que porta el segell del Principat; per tot lo que hi revela vida, per lo que li dóna caràcter i fesomia pròpia." (37)

Però aquest amor a la terra, distintiu del catalanista, no és merament contemplatiu i enyoradís, sinó que comporta, necessàriament, un germen de futur, la reivindicació de la restauració de l'autonomia política.

> "Així, anc que sía sinó per lògica i natural conseqüència d'aquest afecte, d'aquest amor a les coses de la terra, lo catalanista estima sa llengua, la llengua catalana, expressió viventa de l'existència d'un poble que no ha deixat mai d'existir encara que sos enemics l'hagin donat per mort i enterrat. Per lo mateix, lo catalanista estima tota manifestació de l'esperit català i defensa, de les continuades imposicions del règim centralitzador, lo poc que li queda a l'antic Principat. I per idèntica raó, al conèixer de què és capaç lo poble de què forma part, enyora uns temps que per a ell passaren, recorda amb greu les institucions polítiques que ens feren grans en la història i aspira a recuperar tot allò de què nostres pares foren desposseïts per la força." (38)

Però aquestes aspiracions de futur no es recolzen només en un dret, legitimat per la història i la naturalesa, ni en un inevitable anhel, nascut del cor del poble català, sinó en una constatació que esdevé un axioma central en el sistema ideològic de Farnés: Catalunya és viva.

> "Nostres aspiracions no miren a la Catalunya que fou, sinó a la Catalunya d'avui, a la Catalunya que és; si girem enrera els ulls, és sols per a veure en la història, com en un mirall, retratada nostra raça, en lo polític, en lo econòmic, en lo jurídic. Lo poble català d'avui reivindica sos drets, reivindica sa personalitat, per dos motius poderosíssims: perquè gosà de personalitat i de tots los drets inherents a ella en temps passats, i perquè al present se sent amb prou vida, amb prou força per a reclamar lo que li pertany." (39)

És això el que explica l'esclat i el triomf de la Renaixença a Catalunya, el fet que la Renaixença no ha ressucitat cap mort.

"Lo renaixement de Catalunya ha començat per lo renaixement literari. Això ho reconeixem tots. Però el que alguns no tenen gaire en compte o posen del tot en oblit, és que el renaixement literari català ha pogut ésser un fet mercè al caràcter polític i social del moviment que en lo terreny purament literari s'iniciava.

Cal tenir ben present que, èdhuc admetent la degeneració evident del poble català deguda a la tirania unipersonal i a la parlamentària, lo caràcter d'aquest mateix poble subsistia encara a la meitat d'aquest segle i principalment subsistien los principals elements distintius de l'antiga nacionalitat catalana. Així s'explica que a la sola iniciació del nou moviment literari aquest se posés a l'altura que es posà; i noti's bé l'especialitat que ofereix aquest moviment que per alguns se presenta purament inofensiu: tots los poetes i prosistes, sense excepció digna d'esmentar-se, expressen l'enyorament del passat i proclamen la ferma esperança en un pervenir de llibertat i d'autonomia de la terra.

Enyorament i esperança respiren les més cabdals obres del modern renaixement, degut al fet d'ésser nostre renaixement literari una fase del renaixement social i polític: los que desconeguin aquest fet no podran mai explicar-se el desenrotllo prodigiós de la moderna literatura catalana i el desengany que han de rebre esperant en va la fi d'aquesta que ells en diuen revifalla, serà el pitjor càstig que el poble català podrà donar-los.

No; el poble català vivia a l'iniciar-se el renaixement. Amb raó pogué dir un de sos iniciadors:

No és morta, no / sols està adormida." (40)

I així, de la mateixa manera que s'ha fet la Renaixença literària, es farà la Renaixença política:

"Així com la literatura s'ha anat fent, s'anirà fent l'estat o nació catalana: lo dia que l'agrupació estigui organitzada, lo dia en què en cada comarca hi hagi un centre poderós d'acció ben secundat en los diversos pobles que la formin, lo dia en què la nostra idea hagi penetrat en totes les classes socials, aquell dia jo no haurem d'enyorar-nos dintre de Catalunya.

Aquell dia ja tindrem pàtria." (41)

Però, evidentment, aquell dia encara no havia arribat. Tot i que el catalanisme és un fet espontani i natural, que neix del cor, encara calia explicar a molts catalans en què consistia:

> "L'afirmació de la vitalitat de la Pàtria Catalana; l'autonomia de la nostra nacionalitat, derivada del convenciment que Catalunya té elements de vida propis i característics; l'enyorament d'institucions suprimides per la força, no pel desús, i el desig de veure-les renàixer amb lo vigor i saba de les modernes necessitats, heus aquí tot un programa polític i social condensat en distints documents per la nostra agrupació, en moments que ha sigut precís dir-li al poble quines són les nostres aspiracions i cap a on encaminem los nostres esforços." (42)

I calia convèncer-los. Perquè, com diu Llorens, "el catalanisme, encara que compartit insconscientment per la totalitat del poble català, era essencialment un moviment d'intel.lectuals barcelonins. Ni la burgesia ni el proletariat no eren conscientment catalanistes"(43).

Això feia sentir a Farnés la imperiosa necessitat de la propaganda.

> "L'organització que verament falta, la unitat de treball i d'esforç que sent nostra agrupació està en la propaganda.
> Molt se fa i, sobretot, molt s'ha fet espontàniament; però es faria moltíssim més, s'obtindrien resultats pràctics i positius de molt major valor si la nostra agrupació pogués organitzar un servei de propaganda, oral i escrita, per totes les comarques de Catalunya." (44)

Per això Farnés fundà, juntament amb Narcís Verdaguer i Callís, i hi participà activament, associacions propagandistes com el Foment Catalanista, l'objectiu de la qual era la difusió del catalanisme entre els obrers barcelonins, i l'Associació de Propaganda Catalanista, l'objectiu de la qual era la difusió del catalanisme per les comarques del Principat. Recordem el que deia unes línies més amunt: penetrar en les comarques, penetrar en totes les classes socials, éra la condició perquè arribés aquell dia en què "ja tindrem pàtria". Per això remarca Jordi Llorens en la conclusió de la seva tesi que l'aportació de Farnés al nacionalisme català fou, més que ideològica,

propagandística (45).

L'altre gran combat de Farnés fou la llengua. En el context global d'aquest treball és aquesta una actitud que ja no ens pot estranyar. Ja hem vist que la llengua era "segell de nacionalitat per excel.lència", "la clau que redimeix els pobles de la servitud" (46). Però, a més a més,"lo nervi, la vida, la clau del caràcter del poble català" (47). "Està clar /diu/ que qui diu idioma, fesomia íntima d'un poble, diu caràcter" (48). Com hem vist, la llengua, considerada com a expressió i símbol màxim de Catalunya, ha estat la reivindicació primordial de caps de brot tan importants de la Renaixença com Francesc Pelai Briz i Marià Aguiló i la bandera principal entorn de la qual s'ha articulat el moviment, però Farnés planteja més explícitament que cap dels autors examinats l'axioma següent: La llengua expressa el caràcter català, l'esperit nacional. Catalunya viu no només per la llengua, sinó en la llengua.

Aquest postulat el porta a lluitar explícitament per la llengua, en treballs tan senyalats com el ja repetidament esmentat La reivindicació del llenguatje en la ensenyansa primaria (1891), però orienta també, en bona part, com veurem, la seva tasca folklòrica.

Farnés pretén practicar un catalanisme unitari. Només la unitat de tos els catalans pot donar força a les reivindicacions de Catalunya. Aquesta actitud el manté allunyat d'altres pugnes ideològiques. Respecte als partits polítics adopta, com ha assenyalat Llorens, una postura accidentalista (49). Fins i tot dues opcions ideològiques tan oposades com el carlisme i el federalisme són desqualificades per Farnés en base a una mateixa idea, llur incompatibilitat amb el na-

cionalisme essencialista. L'una perquè propugna el retorn a l'absolutisme, enemic declarat de tota autonomia i que ha estat la forma de govern que ha arrabassat les llibertats a Catalunya, l'altra, com ja hem vist, perquè basa el reconeixement de la nació en el plebiscit dels ciutadans i no en la seva preexistència com a fet natural i històric.

Reconeix la candència de la qüestió social i la justícia dels "principis sants d'igualtat i fraternitat" (50). Fins denuncia "l'imbècil i poruc capital que s'ha fet amo de la producció" (51). Però, quan aborda el tema, es limita a postular la necessitat de resoldre la qüestió social en el marc del sistema representatiu i del regionalisme (52).

Farnés no arriba a definir, com si ho féu, per exemple, Maspons, el sistema de valors inherents al caràcter català, però per les associacions en què participà, les publicacions -en general- en què col-laborà i els continguts implícits d'alguns dels seus escrits (53), hom pot inscriure'l sense massa vacil.-lacions entre els defensor de la religió, la família, la propietat i la pàtria, en el marc historicista i conservador hereu de la Renaixença.

Com hem vist, l'acció propagandística i, en certa manera, pre-política que encarnava Farnés va restar periclitada amb el tomb que va fer el catalanisme polític a finals de segle i, amb ella, Farnés va desaparèixer pràcticament de la vida política catalana.

Deixem que Jordi Llorens, aquest cop sense intermediaris, ens en precisi les causes.

"Des del punt de vista polític, la seva actuació, molt activa entre 1886 i 1892, s'esvaí de sobte. Per què ?Dues són,al meu entendre, les possibles respostes a aquest interrogant. En primer lloc, el seu lligam amb les actituds contemplatives de la Lliga de Catalunya, inevitablement condemnades a l'ostracisme per la nova estratègia que el catalanisme havia d'adoptar. Però, al meu entendre,allí on en realitat cal cercar l'ostracisme polític de Sebastià Farnés des de 1892 és en el propi caràcter no polític de Farnés; Farnés és essencialment un folklorista, només per les condicions excepcionals per les que travessà el catalanisme entre 1880 i 1892 exercí un protagonisme que mai no perseguí. Després de 1892, quan el catalanisme ja havia aprovat el seu programa polític, potser aleshores l'activitat catalanista es concentrà en els elements més 'polítics' del catalanisme desplaçant tots aquells que, només accidentalment -i possiblement a desgrat seu-, havien arribat a desenvolupar un protagonisme en el període immediatament anterior, des del Centre Català (1882) fins la Unió Catalanista (1891), en el període prepolític del catalanisme."(54)

Amb tot, la seva tasca al servei de la"Catalunya viva" a través del seu principal exponent i compendi, la llengua, va seguir, per més que, ja en la seva maduresa, el 1915, mostrava el seu desencís envers els resultats obtinguts. La llengua no havia redimit el poble:

"... la fe perdura; la llengua hi és, i prou deu contenir la misteriosa fórmula, prou. Nosaltres no l'hem sapiguda trobar, potser els nostres fills seran més sortosos ... el cor m'ho diu" (55)

3.3.- Farnés, folklorista.

L'afecció de Sebastià Farnés pel folklore començà en la seva primera joventut, allà cap a l'any 1870, i ja no l'abandonà durant tota la seva llarga vida (56). Això fa que bona part de

la producció folklòrica de Sebastià Farnés, a diferència dels altres autors examinats (57), calgui explicar-la en relació amb l'evolució del folklore català durant la primera meitat d'aquest segle, amb algunes de les iniciatives principals del qual, com l'Arxiu d'Etnografia i Folklore de Catalunya, estigué íntimament vinculat. En aquest sentit, doncs, Farnés desborda els límits estrictes d'aquest treball, malgrat la inspiració fonamentalment vuitcentista de la seva tasca.

L'obra folklòrica de Farnés publicada en forma de llibre és escassa i superada de llarg pels articles escampats en un gran nombre de revistes (58).

Les primeres publicacions folklòriques de Farnés de les que tinc notícia es remunten a principis dels anys vuitanta. El 1882 publica a La Renaixensa un petit estudi sobre l'origen d'un refrany i, a partir d'aquesta data va alternant les seves col.laboracions a La Renaixensa i a La Ilustració Catalana amb breus treballs sobre refranys i rondalles.

Amb data de 1884 (però amb publicació efectiva del 1888) (59), apareix el seu primer treball relativament extens, Excursió á Las Guillerías. Tradicions orals y literatura popular, al volum vuitè de les Memorias de l'Associació Catalanista d'Excursions Científiques, treball que, de fet, ja havia donat a conèixer el 1886 a La Renaixensa.

Aquest treball correspon a la part de tradicions orals, de la qual havia estat encarregat Farnés, d'una excursió col.lectiva de la Catalanista a Les Guilleries (60), i constitueix un bon recull de literatura oral, que combina la referència sinòptica a l'argument de llegendes i rondalles recollides en els diversos pobles visitats amb la transcripció literal (és de

suposar que taquigràfica)d'alguns fragments i d'altres materials.

El 1884, també, el butlletí de la Catalanista, L'Excursionista, publicava el resum d'una conferència donada per Farnés el 22 de febrer sobre La literatura popular y las excursions, en el qual, malgrat la seva brevetat, es poden resseguir ja els principals criteris que menaran la recerca folklòrica de Farnés.

Entre 1891 i 1893 Farnés col.laborà molt activament -em refereixo sempre a escrits folklòrics- a La Veu de Catalunya, sobretot publicant rondalles, moltes de les quals després serien aplegades en els seus volums de Narraciones (1893) i Rondalles (s.d.). El 6 d'agost de 1893 començà a publicar en aquesta revista una llarga sèrie de nou articles amb el títol de La mussa popular (61), que constitueix el seu treball teòric i programàtic més important.

La mussa popular, formalment, és un comentari del Romancer popular de la terra catalana, de Marià Aguiló, publicat aquell mateix any, però, de fet, el treball desborda immediatament la mera ressenya i s'aplica a consideracions generals sobre el folklore i a propostes teòriques i metodològiques que il.lustren, sobre la base dels materials recollits per Aguiló, el procediment que seguirà més tard sistemàticament el mateix Farnés per estudiar les parèmies (62).

El mateix 1893 va aparèixer també el molt menys interessant aplec de Narraciones populares catalanas, una col.lecció de narracions populars recollides per Farnés i traduïdes al castellà per Antoni Rubió i Lluch. Les vint-i-una narracions que formen l'aplec són precedides d'un breu i excessivament confús

pròleg de l'autor i seguides d'unes notes, igualment breus i molt pobres, sense les confrontacions, tan habituals a l'època, en aquesta mena de publicacions.

Vist l'ideari de Farnés, sorprèn que es prestés a fer aquesta publicació en castellà, més que més quan, en la breu "advertencia" amb què l'editor fa precedir l'obra, aquesta es justifica amb arguments com el següent:

> "Hay muchas familias de las que viven en el Principado que ignoran el catalán, y otras que por razón de moda o por lo que se quiera, no lo usan, en particular dirigiéndose a los niños." (63)

Després d'aquesta data, Farnés continuà publicant petits escrits folklòrics a diverses publicacions com La Revista de Catalunya (1896-97) o Lo Pensament Català (1900-1901), entre d'altres. A Lo Pensament Català, en una columna d'opinió que, amb el títol de D'ací y D'allá, publicava pràcticament a cada número, donà a conèixer, a partir del 28 d'octubre de 1900, unes notes folklòriques de Peramola, bàsicament cançons, que, segons diu ell mateix, va recollir el 1892 "de llavis d'una dona filla de Peramola" (64).

Tot i que s'hi dedicà rarament, les cançons no deixaren d'interessar Farnés, com ho demostra aquest petit recull, l'esmentat comentari al Romancer d'Aguiló i alguna altra publicació, com el pròleg a les Cançons populars catalanes (1901), de Joan Guasch. D'altra banda, segons Llorens, Farnés influí en l'interès de Lluís Millet per la cançó popular (65).

El 1905 Farnés participà en una curiosa publicació de la casa Bastinos que, amb el títol de La tierra catalana, pretenia donar a conèixer a la resta de l'estat la cultura tradicional, la "fisonomía étnica", de Catalunya. La contribució de

Farnés a aquesta obra -en la qual participaven, a més a més, Teodor Baró, Josep M. Folch i Torres i Ramon Pomés- és considerablement extensa i es dedica a descriure diversos costums catalans (les caramelles, la festa major, els castells, el pessebre, etc.) d'una manera molt literària. De fet és un treball que podem considerar folklòric més per la intenció que no pas pel resultat, tenyit d'un romanticisme francament anacrònic.

A primers de segle, Farnés va publicar nombroses rondalles, la majoria ja publicades anteriorment, a la Biblioteca Infantil de Joan Baptista Batlle i va col.laborar, també principalment amb rondalles, a altres publicacions, com la Revista de los Almacenes Jorba (1908).

El 1913 va començar a aparèixer el primer resultat del seu projecte més ambiciós, l'edició del corpus paremiològic català. Es tractava del primer volum del que ell va anomenar Assaig de paremiología catalana comparada, publicat per La Ilustració Catalana.

L'Assaig de paremiología pretenia ser un inventari paremiològic amb confrontacions i comentaris sobre el sentit de les parèmies. Les parèmies van agrupades per conceptes ordenats alfabèticament, amb esment de la font de procedència, però sense cap referència al context quan procedeixen de la tradició oral (66). Un brevíssim pròleg de circumstàncies i eventuals comentaris sobre l'origen històric d'algun refrany o frase, no arriben a compensar la impressió de "refranyer general", estrictament enumerativa, que fa l'obra, i que fins i tot es contradiu amb alguns principis metodològics ja enunciats per Farnés en alguns treballs anteriors, especialmente a La mussa popular.

La vàlua de l'Assaig de paremiología sembla que cal xifrar-la principalment en la voluminositat. En efecte, aquest primer volum, que tot just comprenia els conceptes que anaven des de "abarcar" fins a "amich", contenia només dues-centes cinquanta-nou de les dotze mil parèmies que, segons diu ell mateix, tenia recollides en aquell temps (67). Però, científicament, l'interès del treball resta molt allunyat dels articles que sobre el mateix tema publicà sobretot a l'Arxiu de Tradicions Populars.

Dos anys més tard de publicar el primer, i únic, volum de l'Assaig de paremiología, Tomàs Carreras i Artau i Josep M. Batista i Roca fundaren l'Arxiu d'Etnografia i Folklore de Catalunya. Farnés hi fou requerit perquè s'ocupés de dirigir la confecció del Corpus paremiològic català, tasca que degué acollir amb entusiasme, perquè no només acceptà l'encàrrec i redactà per a l'Arxiu un curt però acurat Qüestionari, sinó que féu donació a l'Arxiu de la seva valuosa col.lecció, que, mentrestant, devia haver anat augmentant perquè el 1916 és fixada per la direcció de l'Arxiu en més de divuit mil parèmies catalanes (68).

La tasca endegada per Farnés des de l'Arxiu començà amb bon peu perquè l'any següent de la publicació del qüestionari s'havien rebut vint-i-dues respostes (69). Però, amb el progressiu esllanguiment de l'Arxiu, principalment a partir dels anys vint, que havia d'acabar amb la seva dissolució en el si de l'Associació Catalana d'Antropologia, Etnologia i Prehistòria, a partir de 1923 (70), la confecció del Corpus paremiològic s'esvaí, i la tasca de Farnés, que amb l'Arxiu

havia pretès abastar una dimensió col.lectiva, restà definitivament inacabada (71).

Amb tot, Farnés no deixà d'interessar-se per la paremiologia i, en la darrera etapa de la seva vida, és quan féu les seves publicacions més interessants en aquest camp, amb la publicació d'articles dedicats a restaurar, seguint un mètode històrico-filològic, el sentit de parèmies transformades i malmeses per la tradició oral i escrita. Entre aquesta mena de treballs, dels quals ja n'havia publicat algun tast anteriorment, destaquen els que publicà entre 1928 i 1935 a l'Arxiu de Tradicions Populars, publicació folklòrica dirigida per Valeri Serra i Boldú, Sant Joan, bon Sant, Dues cultures, Una endevineta proverbial, Motius del Rei en Pere d'Aragó i Veïns perillosos (72).

3.4.- Rondallística i paremiologia.

Com hem vist, a la manera dels primers folkloristes de la Renaixença, i, en part, pels mateixos motius, Farnés només s'interessava pels aspectes literaris de la cultura tradicional, o, si més no, són els únics a què es dedicà, i, encara més específicament, per les parèmies i les rondalles.

Donat el seu domini de la taquigrafia era d'esperar que l'apliqués a la transcripció dels materials orals i, tant per l'oralitat que respiren alguns dels seus textos (73), com per

les seves mateixes declaracions (74), així sembla que ho féu. Tanmateix, en el cas de les rondalles, aquesta oralitat, en la majoria dels casos, no és respectada a l'hora de la publicació, adquirint un to literari propi dels rifacimenti romàntics (75).

Penso que entendrem més bé l'aparent contradicció entre els escrits d'orientació literària de Farnés i els d'orientació científica si subdividim la seva obra folklòrica en dos blocs: la rondallística i la paremiologia.

En el camp de la rondallística Farnés actua sobretot com un divulgador i, fins i tot, com un narrador d'inspiració popular, amb comptades excepcions.

En el camp de la paremiologia, en canvi, Farnés actua com un folklorista o, encara millor, com un filòleg, preocupat per la restauració d'aquest aspecte particular de la llengua. Precisament, els pocs casos que les rondalles adquireixen per a Farnés un valor científic és quan tenen un interès lingüístic o bé li serveixen per explicar l'origen d'una frase o un refrany (76).

D'altra banda, Farnés no està exempt d'interferències ideològiques en els seus treballs, que el porten, per exemple, a eliminar "sin ningún reparo" determinats passatges de les rondalles que transcriu (77), o a legitimar la supressió de les "xavacanades" que apareixen sovint en la literatura oral i que, segons ell, es deuen sens dubte a alguna mà "poc amiga de l'estètica general i de la particular de son poble" que desvirtua la "sublimitat que ens ofereix la poesia popular" (78).

Cal tenir en compte que Farnés, coherentment amb la seva ideologia, que, altrament, és la ideologia dominant entre els

folkloristes catalans de l'època, té una imatge cristiana i conservadora de la cultura tradicional, que, com en els altres casos, actua com un filtre a l'hora de decidir, conscientment o inconscientment, què cal transmetre i què cal no transmetre, què forma part del genuí caràcter català i què és una perniciosa degeneració que cal erradicar.

Així, quan parla dels costums catalans, diferencia. Uns es dol que desapareguin:

> "Las fiestas de familia se van, dejando tras sí un vacío que sólo es capaz de llenar la añoranza; y al desaparecer esas fiestas, tras la fiebre de espectáculos públicos, del sport y de los casinos, se enfría el hogar, se debilita la familia, y penetra en ella el cosmopolitismo y la despreocupación, sustituyendo el amor a la casa pairal, el recogimiento simbolizado por la llar, y las suaves y dulces creencias, que avivan las alegrías y mitigan los pesares." (79)

Però d'altres no li sap cap greu:

> "El Carnaval tiende a desaparecer; de día en día se nota que el espíritu moderno pugna con esas diversiones, superviviencia del mundo pagano, verdadero sarcasmo en una sociedad cristiana (...)
> No seamos de los que lamentan que el Carnaval desaparezca; procuremos con todas nuestras fuerzas que echen profundas raíces y cobren vigor y lozanía las costumbres que, más en armonía con el espíritu cristiano que informa las sociedades modernas, serán las encargadas de barrer para siempre los restos de liviandad y locura que todavía persisten a pesar de la predicación evangélica." (80)

Res no autoritza a pensar, doncs, més aviat tot el contrari, que aquest mateix filtratge no l'apliqués també a la paremiologia, per bé que no en tinguem cap testimoni.

En el camp del folklore, Farnés ha de ser considerat primordialment com a paremiòleg. Al marge de la importància de la seva col.lecció, podem dir que, deixant de banda algun precedent erudit com Joaquim Bastús, Farnés inaugura l'estu-

di científic -si evitem els presentismes que pot comportar aquest mot- de les parèmies tradicionals catalanes.

Farnés proposa la utilització del concepte de parèmia per abastar tota la diversitat de dites i sentències populars:

> "Les diferències que hi ha entre 'referta','dita' o 'ditxo', 'refrà', 'adagi', 'proverbis', 'màximes', 'sentències', 'aforismes', 'modismes', 'frases proverbials', seria llarg enumerar-les. Una paraula sola les abraça totes :PARÈMIA; d'aquí la veu'paremiologia' per indicar tot això que en podríem dir art retòric del poble, veritable cultura nacional." (81)

Per a Joan Josep Pujadas, els treballs realitzats en el domini de la paremiologia fins al present han consistit en meres llistes o inventaris de parèmies (82). En oposició a aquests inventaris, Pujadas propugna que la paremiologia científica ha de tenir en compte el context etnogràfic de la parèmia. "Las formas de habla /diu/, los discursos etnográficamente enmarcados, sí son realidades empíricas y constituyen marcos referenciales en los que observamos el proceso de producción y reproducción paremiológica" (83).

És interessant d'observar que la preocupació pel context no era absent del pensament de Farnés que, en el Qüestionari que elaborà per a l'Arxiu d'Etnografia i Folklore de Catalunya per a la confecció del Corpus paremiològic català, fixava, com a requisits per a la recerca de les parèmies, que calia recollir, entre altres, els aspectes següents:

> "La cita del tros de conversa en què s'ha esmentat, o a propòsit de què s'ha dit.
> Què es vol significar amb la dita, frase o refrà (...)
> Lloc de la dita: comarca de què forma part.
> Qui l'ha treta a conversa -un pagès, un capellà, un metge, etc. (...)" (84)

És cert que aquestes referències al context es troben a faltar del tot en el principal recull paremiològic de Farnés,

l'Assaig de paremiología, que d'altra banda és anterior al qüestionari. Tampoc no és descabellat pensar que la inclusió d'aquests requisists procedissin més de suggerències dels homes de l'Arxiu -penso especialment en Batista i Roca- amb més criteri antropològic, que no pas del mateix Farnés.

En tot cas, l'obra paremiològica de Farnés s'orientava més cap a la lingüística que cap a l'etnografia, com s'encarreguen de demostrar els seus treballs posteriors. De toda manera, hom no pot incloure Farnés, a menys que no es pretengui reduir la seva obra a l'Assaig de paremiología, entre els simples elaboradors d'inventaris paremiològics.

Per a Farnés, la paremiologia era una "branca de la ciència del llenguatge" (85). El 1896, ell mateix es presenta com a aprenent "en aquesta ciència de la història del llenguatge" (86).

La tasca a la que es lliura en el camp de la paremiologia és triple.

Per una banda -tampoc no cal minimitzar-ho- l'inventari i comparació de parèmies, mitjançant, principalment l'Assaig de paremiología i l'intent d'elaboració del Corpus paremiològic català.

D'altra banda, d'una manera més marginal, a la determinació dels orígens populars de les parèmies, o, més ben dit, de l'explicació popular, normalment rondallística, dels orígens de les parèmies.

Finalmente -i aquest és al meu entendre l'aspecte més interessant del seu treball- a la reconstrucció del sentit originari de les parèmies, perdut o malmès en alguns casos en els processos de transmissió.

Aturem-nos, breument, en aquest tercer aspecte.

Farnés pensava que, independentment del seu origen, popular o culte, recent o llunyà, la parèmia podia adquirir, en el decurs del procés de transmissió oral i/o escrita, errors i vicis que li llevaven o alteraven el sentit.

A vegades les alteracions són fruit d'errors de transcripció, canvis, omissions o inversions de lletres, que fan que el refrany perdi completament el sentit o n'adquireixi un altre totalment diferent. Així com quan, per exemple, el refrany "Qui no té bon ceruell (= cervell/ com pot donar bon consell?" esdevé la fórmula, totalment mancada de sentit, "Qui no té bon cruell (?)/ com pot donar consell?", o bé quan "A la bona borratxa (= bot, botija) no se li fa el vi agre" es transforma en "A la dona borratxa no se li fa el vi agre", igualment coherent, però, evidentment, amb un sentit diferent (87).

Altres vegades les alteracions es deuen a alteracions fonètiques o a canvis introduïts per la confusió que provoca el desús d'una determinada paraula, o, simplement, a causa d'aquest mateix desús esdevenen fórmules enigmàtiques. Entre les primeres hom pot esmentar "Deu-nos aigua, Ramonet,/ que les plantes tenen set", què Farnés interpreta com "Deu-nos aigua, a remor net,/ que les plantes tenen set", o "Passem el dia d'avui,/ i demà/ Déu hi dirà", que Farnés interpreta com "Passem el dia d'avui,/ i demà/ Déu aidarà" (88). A aquesta mena de confusions, Farnés hi dedica un interessant treball, entorn de la parèmia "Sant Joan,/ bon sant", que, segons ell, amaga un joc de paraules entre Joan i "jo ha'n" (= jo en tinc), és a dir, "Sant jo ha'n,/ bon sant" (89). Entre les darreres esmenta, per exemple, tríptics com "De-

prèn,/ aprèn, /i sabràs", basada en els matisos, actualment perduts, que diferencien deprendre (=descobrir) i aprendre (=apoderar-se) (90).

És interessant també en aquest sentit l'article que dedica Farnés al confús i enigmàtic proverbi següent: "Una nao/ vale un bao/, e dos/ cinc sols,/ e tres/ no val res.", que Farnés interpreta així: "Una nou/ val un bo (= part comestible de la nou), / i dos (bons) (bo= Crist)/ cinc sous (= seixanta diners, dues vegades el preu de Crist),/ i tres (bons) (bo= savi, prudent, valent)/ no valen res (en el sentit que "Companyia de tres,/ no val res", etc.) (91).

Aquest procés de restauració del sentit i depuració de les parèmies és anomenat per Farnés "dispensari folklòric" (92), i per dur-lo a terme es val tant de la tradició oral com de la cultura escrita.

Malgrat el contingut especulatiu que comporta, a vegades excessiu, el dispensari folklòric de Farnés representa un intent de superar la mera recollida de materials empírics, inhabitual entre els folkloristes catalans.

El dispensari folklòric constitueix l'aspecte més interessant i original de la tasca folklòrica de Farnés. D'altra banda, Farnés enuncià algunes intuïcions teòriques i metodològiques que, després, malauradament, no desenvolupà en els seus treballs.

Algunes d'aquestes intuïcions, potser les menys interessants, fan referència a la diversitat d'origen de la tradició oral (popular-culte) i a la interacció entre la cultura tradicional i la cultura escrita (93). D'altres, en una assimilació -és de suposar que inconscient- d'alguns dels principis del mètode històrico-geogràfic, postulen, referint-se a les cançons, l'elabo-

ració de tipus comarcals confegits a partir de les diverses variants i sempre amb l'objectiu últim de reconstruir la versió prístina (94). En aquest mateix sentit, suggereix, en un altre moment, la possibilitat d'estudiar les àrees de difusió històrico-geogràfiques de les cultures, si bé renuncia explícitament a emprendre'n la tasca, perquè això, diu, "ja és cosa d'altres mans i d'altres homes" (95). Finalment, en el seu darrer treball publicat, Veïns perillosos, fa un interessant assaig d'agrupació ideològica de refranys (96).

Tot plegat, bo i les limitacions teòriques i metodològiques de partida, fa doldre que els estudis paremiològics de Farnés no passessin de l'estat incipient en què varen restar.

3.5.- El "folklore viu".

Jordi Llorens diu que "Farnés és essencialment un folklorista" (97) i aquesta conclusió, tot i que en un altre moment ell mateix la matisa (98), és inexacta. Farnés és essencialment un catalanista i tota la seva activitat intel.lectual -deixant, potser, de banda els aspectes estrictament professionals- cal entendre-la com una projecció d'aquesta vocació essencial, el folklore inclòs.

Per què es dedica Farnés al folklore, o, millor, a estudiar la tradició oral? Cal recordar que la nació és una entitat natural, que té un caràcter propi. I en la tradició oral Farnés hi troba la llengua viva (d'aquí la seva admiració per Aguiló)

(99) i les essències del caràcter català. Perquè, "esquivada la nostra llengua del conreu literari o escrit, tingué d'aixoplugar-se sota el mantell protector de la tradició oral" i així, "allà a la vora de la llar, l'avi ensenyava als néts, d'una manera pràctica, la llengua catalana, contant-los rondalles, reptant-los amb algun proverbi o aforisme, o adormint-los amb alguna cançó de la vellúria". I, amb la llengua, l'avi transmetia l'empremta nacional: "L'avi era veràment patriota sense saber-ho; trametia a sos néts l'esperit del poble català, sens preveure, ni de lluny, que un dia aquest esperit volgués expansionar-se fins a donar vida, com abans feia, a tota una gran nacionalitat" (100).

Per això, el folklore és fill del moviment nacionalista:

> "Los estudis sobre la ciència oral popular han nascut paral.lèlament amb les reivindicacions de les nacionalitats històriques; lo poble que s'ha reconegut amo d'una forma pròpia d'expressar ses idees, ha volgut usar del dret de cultivar aquesta forma peculiar d'expressar-se." (101)

En definitiva, el que troba Sebastià Farnés a la tradició oral és la Catalunya viva, pivot essencial de tota la seva teorització nacionalista. És interessant, en aquest sentit, d'examinar la radical oposició de Farnés a la constitució del grup del Folklore Català, el 1885. Aquesta oposició reposa en tres principis.

En primer lloc s'oposa a la denominació. Considera, com tants altres folkloristes de l'època, que el mot "folklore", que, altrament, després acceptaria (102), és "anti-popular" (103).

En segon lloc, rebutja la idea implícita que el Folklore Català es constitueixi com una secció, en certa manera, del Folklore Español de Machado. Diu:

"La nostra terra no és una regió d'Espanya baix lo punt de vista del folklore; al menos tenim tanta personalitat com Portugal i França dintre de la raça llatina, i volguer fer dependir los estudis populars catalans del que s'anomena folklore espanyol és demostrar desconeixement de lo que és Catalunya, i si són catalans lo que tal fan és guardar-se el patriotisme per millor ocasió." (104)

Però, sobretot, el que Farnés no pot compartir és la idea del "folklore com a arqueologia" que anima, no només la nova associació, sinó la majoria de folkloristes del seu temps:

"Altrament, la idea que, segons sembla, anima els fundadors de l'esmentada associació és contrària a l'esperit que anima el renaixement català (...)
... no és de bons catalans lo creure que s'han d'arxivar, abans que desapareguen, tantes riqueses literàries com guarda el poble, perquè Catalunya no està cridada a desaparèixer com los mal avinguts amb ella volen fer creure." (105)

La intenció de Farnés no és arxivar, sinó restaurar, i aquesta actitud, aquesta fe en el "folklore viu", que ell atribueix -erròniament- al conjunt dels folkloristes catalans, el singularitza.

Diu, per exemple, a La mussa popular:

"I heus aquí també perquè hem dit en altres ocasions i ho repetim avui, que nostres investigacions folklòriques no tenen res que veure amb l'arqueologia i amb lo folklore comparat. Nosaltres los catalans no recollim la tradició oral per a arxivar-la, sinó per a popularitzar-la; no ens mou l'afany de descobrir analogies i diferències entre el nostre folklore i el d'altres pobles, sinó el desig de reconstruir lo passat literari de la nostra pàtria en quant se conserva dins del present per a preparar un pervenir gloriós per a Catalunya i que corresponga a sa brillant història." (106)

Per això abona el mètode seguit per Aguiló al Romancer:

"Si el Sr. Aguiló fos arqueòleg ranci o folklorista escrupolós, nos hauria donat una col.lecció de cançons convenientment enumerades, i en cada cançó una col.lecció de variants, cada una amb una lletra diferenta de l'alfabet, respectant de la cançó popular fins lo vici de pronunciació que hagués notat en qui n'hi proporcionà una variant (...)

Però és lo cas que el Sr. Aguiló no és folklorista ni arqueòleg en lo sentit estricte i ranci de la paraula. Ès arqueòleg perquè estima la història, i estima la història i el saber popular perquè és bon poeta i bon patriota.

Convençut de què el renaixement català no ha ressucitat cap mort; convençut de què Catalunya viu, de què l'idioma patri existeix, complert i acabat, anc que sia escampat arreu per tot lo territori com arbre que ha perdut ses fulles arrabassades pel vent en totes direccions, la tasca del Sr. Aguiló ha sigut tota sa vida recollir aquestes fulles oblidades i polsoses, i tornar-les cada una a son lloc per a reconstruir l'arbre ufanós de la pàtria catalana(...)

Al publicar les cançons ¿què havia de fer lo benvolgut mestre de tots los catalanistes? Doncs, és molt senzill: de totes les variants recollides extraure'n una variant típica (...) Repetim que aquest procediment no és lo del folklorista modern, i tal vegada se sublevarà l'estol d'aquest bons senyors que atresoren objectes antics perquè estan enamorats dels forats dels corcs, de les taques d'aigua i pols, dels esborancs de les arnes i dels pegats de rovell i verdet. Però ¿què se n'hi ha de donar a nostre benvolgut mestre de la cridòria d'aquesta gent desventurada, que prefereix lo vell per lo estropellat i no per lo respectable?

Nosaltres, només que aficionats al folklore, i precisament perquè creiem de necessitat la reconstitució de l'idioma patri i de la nostra literatura, no n'hi farem cap retret, ben al revés, alabarem son procedir com lo millor, anc que totes les ires reservades contra el col.lector,se giren contra el més humil de sos admiradors." (107)

Puntualitzem. Farnés no s'opòsa al folklore científic en tant que científic, sinó en tant que escassament patriòtic. En tant que no atén a la imprescindible -als seus ulls- restauració i re-popularització de la tradició oral (i doncs de la llengua i de l'esperit nacional), sinó a estudiar-la i arxivar-la. Altrament, el folklorista científic i el folklorista patriòtic poden conviure, per a Farnés, en una mateixa persona, com és el cas, segons ell, de Bosch de la Trinxeria, que s'entusiasma per la vellúria dels costums que recull, com a folklorista, i s'hi encisa, com a vertader català, per "l'agre del terrer que per tot s'hi sent" (108).

Les parèmies, lògicament, havien de presentar un interès molt especial per a Farnés, perquè en elles no només s'hi conserva particularment la llengua, "puix n'hi ha que contenen paraules caigudes ja en desús i oblidades fins en lo seu sentit pel poble, i encara són citades amb la mateixa precisió d'abans", sinó que, a més a més, contenen valuosos indicis per reconstruir aspectes perduts de la cultura tradicional i, sobretot, són indicadors sintètics del caràcter nacional: "Lo poble no se'n dóna compte i amb una frase apresa de cor expressa una creència antigua, una superstició, una llegenda, un fet històric, etc., oblidats ja, o, més sovint, una nota característica del seu geni propi, una creència fondament arrelada, o una costum que el retrata al viu" (109).

Per això la parèmia és el gènere privilegiat en els estudis folklòrics de Farnés.

Fixem-nos en un fet revelador. La vinculació de Farnés amb l'Arxiu d'Etnografia i Folklore de Catalunya que, si per una banda indica a les clares l'acceptació per part de Farnés del folklore científic, sempre i quan aquest tingui una orientació patriòtica,d'altra banda -Farnés accepta la direcció del Corpus paremiològic i fa donació dels seus arxius- sembla que ha de pressuposar necessàriament una comunitat d'interessos. I aquesta comunitat, efectivament, existeix.

Veiem quins són els objectius de l'Arxiu en paraules del seu director Tomàs Carreras i Artau:

> "La missió del nou Arxiu consistirà essencialment en recercar, recollir i sistematitzar aquelles manifestacions espontànies i populars, actuals o històriques, reveladores de la psicologia moral del poble català en ses relacions amb els altres pobles ibèrics.

> Anem, doncs, a escometre una empresa d'exploració de l'espiritualitat col.lectiva catalana, sobretot d'aquelles càpes més ingènues i sentimentals, que avui per avui són encara les que resten més inèdites (...)" (110).

Recollir, restaurar i re-popularitzar les parèmies era com recollir, restaurar i re-popularitzar la llengua, recollir, restaurar i re-popularitzar altres tantes peces de l'espiritualitat col.lectiva catalana. No era, per a Farnés, una tasca utòpica, perquè les parèmies eren vives. Encara que haguessin caigut en desús, en un racó o altre se les trobava vives. D'altra banda, la reimplantació en el corrent general de la cultura catalana no havia de ser tan dificultosa, en la mesura que responien als trets essencials del caràcter català. El llenguatge semblava donar-li la raó:

> "Hem assistit a la ressurrecció de mantes paraules i formes sintàctiques que hem recollit aparentment fossilitzades: 'lluita', 'cercle', 'ombrel.la', 'ombra', 'binocles' i tants d'altres mots." (111).

Vives, però, en molts casos, malaltes, d'aquí la necessitat del dispensari folklòric:

> "Totes són vives. Com hem dit, fins les fossilitzades solen presentar senyals de vida. Ara, això sí, el que demanen algunes parèmies és salut: és precisament ço que demana tota la cultura nostrada.
> Cal sanejar la parèmia, llevar-li el fang i llot que se li ha encastat per a desfigurar-la horriblement i fer-la avorrible als ulls del mateix poble que, espiritualment, no té altre manteniment.
> Fòssils i malalts convé sotmetre'ls a tractament per a restablir llur salut, que és la nostra pròpia salut espiritual." (112)

Evidentment, el dispensari folklòric es prestava a tota mena de manipulacions ideològiques, d'acord amb la seva particular concepció del caràcter català. Però, si bé és probable que les interferències ideològiques intervinguessin en els seus reculls per via d'omissió, en els pocs exemples que ens deixà

d'aplicació del dispensari, dedicats altrament a parèmies ideològicament ben poc conflictives, el criteri històrico-científic impera i difícilment s'hi pot rastrejar cap actuació en aquest sentit.

Hem vist la coincidència de Farnés amb molts postulats romàntico-historicistes dels folkloristes catalans de les dues primeres generacions. N'hi ha encara una altra, que cal esmentar per acabar, i que és la defensa de la inspiració popular de la literatura culta nacional. "Que el poeta s'inspiri en la poesia popular". Entre els diversos textos en els quals s'ocupa del tema hi ha un fragment de La mussa popular, especialment explícit en aquest sentit:

> "I lo que diem en general de tota la literatura popular, pot concretar-se i entendre's dit per lo que respecte a una de ses branques més importants, al Romancer popular. Ell ha d'ésser font d'inspiració, manifestació expontànea de lo que demana, o millor, exigeix lo poble català de sos poetes; ell, en una paraula, ha d'ésser l'única escola de la gaia ciència de Catalunya si volem conservar nostra fesomia pròpia i lo primer llibre que llegesquen i estudien aquells qui es senten tocats de la màgica inspiració poètica.
> Resumint, doncs, direm que l'art, superior a tot lo terrenal, s'encarna sempre en los pobles de la mateixa manera que els esperits celestials prenen formes terrenes quan se decideixen a baixar a la terra: l'art té pàtria, com l'home." (113)

Notes.

1.- Tampoc en el cas de Farnés no hi ha cap estudi complet de la seva trajectòria biogràfica i ideològica. Existeix tanmateix un treball molt interessant sobre la ideologia nacionalista de Farnés i la seva contribució al catalanisme polític de 1888 a 1892. Es tracta de la tesi de llicenciatura de J. Llorens i Vila (1980), de la qual n'han derivat posteriorment un parell de publicacions (1981 i 1982). Aquest treball és, d'altra banda, molt pobre pel que fa a les dades biogràfiques i a d'altres facetes de l'autor (particularment la de folklorista), però, constitueix, amb tot, l'únic escrit d'una certa consideració sobre la figura de S. Farnés. No he sabut trobar cap nota necrològica d'una certa entitat, com ja li succeí a J. Llorens amb motiu de l'estudi esmentat. Algunes dades procedeixen, altrament, de la breu nota biogràfica que li dedicà la Lectura Popular (s.d.) nº 358.
(Per a les referències completes dels treballs esmentats, vg. la bibliografia general)

2.- J. Llorens, 1980, L'aportació de Sebastià Farnés al catalanisme, p 17.

3.- Cf. Sebastià Farnés, s.d., p 289.

4.- Cf. S. Farnés, 1913, Assaig de paremiologia catalana comparada, p 5.

5.- Cf. J. Llorens, 1980, op. cit., p 19, i 1982, Pròleg, p 6.

6.- Cf. més endarrere, capítol nº 9.

7.- Cf. J. Llorens, 1980, op. cit., p 17, i Sebastià Farnés, s.d., p 289-290.

8.- Cf. Taules cronològiques in S. Farnés, 1982, Articles catalanistes, p 115 i ss. No tinc cap més notícia de la vida familiar de Farnés. Una filla seva, Julita Farnés, continuà les seves afeccions folklòriques, i una altra es casà amb el també folklorista Aureli Capmany.

9.- J. Llorens, 1980, op. cit., p 5. J. Llorens es contradiu quant a l'abast d'aquest període políticament actiu, a 1980 p. 5, el situa entre 1888-1892, en canvi, a 1982 p 6, l'allarga de 1886 a 1892. El fet no té més importància per als nostres interessos.

10.- Aquesta mena d'escrits els publicà principalment al diari, a la revista també i col.laborà amb una certa assiduïtat, però amb escrits de caràcter folklòric i d'altra mena.

11.- En fou secretari i bibliotecari. Cf. Sebastià Farnés, s.d., p 289-290.

12.- Cf. esp. les Taules cronològiques que acompanyen el volum de S. Farnés,1982, op. cit., p 115 i ss.

13.- Cf. J. Llorens in S. Farnés, 1982, op. cit., p 65 nota.

14.- En aquest cas es tracta de la revista.

15.- Cf. J. Llorens, esp. 1980, op. cit., p 218-219 i 1982, op. cit., p 15.

16.- Segurament contribueix a aquest fet la limitació cronològica de la tesi de J. Llorens (1888-1892), únic treball d'investigació sobre Farnés.

17.- Vg. infra.

18.- J. Llorens, 1980. op. cit., p 17-18. Ignoro les causes per les quals va deixar de treballar al Foment. J. Llorens no les especifica.

19.- El darrer dels quals devia ser pòstum, encara que la publicació no ho indica.

20.- Cf. una relació, no exhaustiva, in J. Llorens, 1980, op. cit., p 223-245.

21.- N'hi conec poques. Cf. La Renaixensa (revista), 1879, 1880, 1881 i 1882.

22.- Aquesta novel.la és esmentada a les Taules cronològiques, 1982, op. cit., i a la G.E.C. vol VII, p 307, però no l'he sabuda localitzar.

23.- Cf. Sebastià Farnés, s.d., p 290.

24.- Cf. J. Llorens, 1980, op. cit., p 19-20, 1982, op. cit., p 6 i Sebastià Farnés, s.d., p 290.

25.- Cf. J. Iglésies, 1964, Història de l'excursionisme, p 99.

26.- Cf. J. Llorens, 1980, op. cit.

27.- Es un discurs que impregnava el catalanisme unitari de l'època, com observa J. Llorens, 1982, op. cit., p 7. Observi's les concordances amb C. Gomis, 1907, Lo que queremos y lo que no queremos. Cf. capítol anterior.

28.- S. Farnés, 1982, op. cit., p 23.

29.- S. Farnés, 1982, op. cit., p 27-28.

30.- S. Farnés, 1982, op. cit., p 60.

31.- J. Llorens, 1981, Sebastià Farnés, un teòric del primer catalanisme polític, p 58.

32.- S. Farnés, 1889, Els obrers y sa política, in La Renaixensa (diari), 1889, p 1482.

33.- S. Farnés, 1889, Conseqüencias, in La Renaixensa (diari), 1889, p 3161.

34.- S. Farnés, 1982, op. cit., p 69.

35.- S. Farnés, 1901, Bon any y bon guany, p 6.

36.- Cf. J. Llorens, 1982, op. cit., p 11.

37.- S. Farnés, 1982, op. cit., p 58.

38.- S. Farnés, 1982, op. cit., p 58-59.

39.- S. Farnés, 1892, Historias vellas, in La Renaixensa (diari), 1892, p 3851.

40.- S. Farnés, 1982, op. cit., p 54-55.

41.- S. Farnés, 1982, op. cit., p 66.

42.- S. Farnés, 1982, op. cit., p 71.

43.- S. Farnés, 1982, op. cit., p 15.

44.- S. Farnés, 1982, op. cit., p 73.

45.- Cf. J. Llorens, 1980, op. cit., p 214.

46.- Cf. supra.

47.- S. Farnés, 1982, op. cit., p 100.

48.- S. Farnés, 1982, op. cit., p 75.

49.- Cf. p. ex. J. Llorens, 1981, op. cit., p 57.

50.- S. Farnés, 1889, Els obrers y sa política, op. cit., p 1407.

51.- S. Farnés, 1900, D'aci y d'allá, p 296.

52.- Cf. S. Farnés, 1889, Els obrers y sa política, op. cit., p 1407.

53.- Cf. p. ex. S. Farnés, s.d., Rondalles.

54.- J. Llorens, 1980, op. cit., p 218-219.

55.- S. Farnés in BCEC, 1915, p 137.

56.- Cf. S. Farnés, 1913, op. cit., p 5-6.

57.- C. Gomis viu fins a 1915, però la seva recerca la du a terme fonamentalment durant l'últim terç del segle XIX i, a més a més, no arriba a participar en els grans projectes del folklore català del segle XX.

58.- No he fet un seguiment exhaustiu d'aquests articles, que són nombrosissims i, la majoria d'ells, d'un interès estrictament empíric.

59.- Cf. J. Iglèsies, 1964, op. cit., p 120.

60.- La ressenya general de l'excursió anà a càrrec d'Antoni Massó.

61.- El primer article apareix amb el títol de La mussa popular que, a partir del segon, esdevé La musa popular.

62.- Cf. S. Farnés, 1893, La mussa popular.

63.- In S. Farnés, 1893, Narraciones populares catalanas, p VIII.

64.- S. Farnés, 1900, op. cit., p 213.

65.- Cf. J. Llorens, 1980, op. cit., p 20.

66.- En aquests casos només diu: "de viva veu".

67.- Cf. S. Farnés, 1913, op. cit., p 5.

68.- Cf. Estudis i Materials nº 1, 1916, p 53.

69.- Cf. Estudis i Materials nº 2, 1918, p 17-19 i 151-153.

70.- Cf. L. Prats, D. Llopart i J. Prat, 1982, La cultura popular a Catalunya, p 60-76.

71.- Segons tinc entès, aquest material es troba actualment en poder de la néta del folklorista M.A. Capmany i està essent preparat per a la publicació per J.M. Pujol.

72.- Desconec els possibles treballs inèdits que en aquest camp vagi deixar S. Farnés.

73.- Cf. esp. S. Farnés, 1884, Excursió á Las Guillerias.

74.- Cf. S. Farnés, 1893, Narraciones ... op. cit., p XII.

75.- Cf. S. Farnés, s.d., Rondalles.

76.- Cf. p. ex. S. Farnés, 1883, Refrans catalans, i 1885, Una rondalla.

77.- Cf. S. Farnés, 1893, Narraciones ... op. cit., p 185.

78.- S. Farnés, 1893, La mussa ... op. cit., p 413.

79.- S. Farnés in La tierra catalana, 1905, p 123.

80.- S. Farnés in La tierra catalana, 1905, p 90.

81.- S. Farnés, 1913, op. cit., p 6.

82.- Cf. J.J. Pujadas, 1982, Reflexiones en torno a la Paremiología, in Arxiu d'Etnografia de Catalunya nº 1, p 83.

83.- J.J. Pujadas, 1982, op. cit., p 84.

84.- S. Farnés, 1916, Corpus paremiològic català, p 54-55.

85.- S. Farnés, 1913, op. cit., p 8.

86.- S. Farnés, 1896, Una paraula duptosa, p 10.

87.- S. Farnés, 1928-35, Dues cultures, p 196-197.

88.- Ibidem.

89.- Cf. S. Farnés, 1928-35, Sant Joan, bon Sant, p 11-12.

90.- Cf. S. Farnés, 1928-35, Dues cultures, p 199.

91.- Cf. S. Farnés, 1928-35, Una endevineta proverbial, p 264-266.

92.- Cf. S. Farnés, 1928-35, Dues cultures, p 195.

93.- Cf. S. Farnés, 1893, La mussa ... op. cit., p 389-391 i 401-403, i 1928-35, Dues cultures, p 193-194.

94.- Cf. S. Farnés, 1893, La mussa ... op. cit., p 425-426.

95.- S. Farnés, 1913, op. cit., p 8.

96.- Cf. S. Farnés, 1928-35, Veïns perillosos, p 20-23.

97.- J. Llorens, 1980, op. cit., p 219.

98.- Cf. J. Llorens, 1980, op. cit., p 20.

99.- Cf. S. Farnés, 1893, La mussa ... op. cit., p 475.

100.- S. Farnés, 1893, La mussa ... op. cit., p 401-402.

101.- S. Farnés, 1890, L'idioma nadiu, in La Renaixensa (diari), 1890, p 6316.

102.- El 1887 ja parla de "folch-lore" (Cf. S. Farnés, 1887, Recorts d'un excursionista, p 458) i el 1893 de "folklore" (Cf. S. Farnés, 1893, La mussa ... op. cit., passim).

103.- Cf. S, Farnés, 1885, Folk-lore catalá, p 371.

104.- Ibidem.

105.- Ibidem.

106.- S. Farnés, 1893, La mussa ... op. cit., p 378.

107.- S. Farnés, 1893, La mussa ... op. cit., p 390-391.

108.- S. Farnés, 1887, op. cit., p 459.

109.- S. Farnés, 1884, La literatura popular y las excursions, p 306.

110.- T. Carreras i Artau in Estudis i Materials nº 1, 1916, p 7-8.

111.- S. Farnés, 1928-35, Dues cultures, p 195.

112.- Ibidem.

113.- S. Farnés, 1893, La mussa ... op. cit., p 378.

VI.- El folklore català, ideologia i ciència (1).

1.- El títol d'aquest apartat és una paràfrasi del d'un article de J. Prat que constitueix la primera reflèxió sistemàtica sobre les limitacions científiques del folklore català.

1.- L'evolució del folklore català durant el segle XIX.

Després d'haver examinat amb detall les característiques de l'obra folklòrica dels principals folkloristes catalans del segle XIX, inscrita en els respectius contextos biogràfics i ideològics, cal que reprenguem novament la perspectiva globalitzadora per tractar de sintetitzar els trets fonamentals de l'evolució del folklore català durant aquesta època.

Com hem avançat en el seu moment, i com hem tingut ocasió de comprovar a través dels nou darrers capítols, aquesta evolució s'articula principalment entorn de tres projectes, els quals actuen com a punts de referència per al conjunt de la tasca folklòrica. Aquests tres projectes, si bé s'encavallen parcialment en el temps i estableixen entre ells una línia de continuïtat, apareixen, altrament, netament diferenciats, fins i tot als ulls dels contemporanis.

El primer d'aquests projectes és el cançoner planejat per Milà i Piferrer a principis dels anys quaranta, en la línia de les col.leccions romàntiques europees, i al qual s'incorpora Aguiló des de la seva arribada a Barcelona.

El segon és la recerca més o menys coordinada dels Maspons, sota els auspicis de Francesc Pelai Briz, des de finals dels anys seixanta fins a principis dels vuitanta.

El tercer és l'intent d'institucionalització i col.lectivització de la recerca duta a terme per les societats excursionistes i, particularment, per l'Associació d'Excursions Catalana, amb la fundació del Folklore Català, la publicació de la Biblioteca Popular, i l'endegament de l'Interrogatori folk-lòric i de la Miscelánea folk-lórica, a mitjans dels anys vuitanta.

Com sabem, el cançoner conjunt de Milà, Piferrer i Aguiló no s'arribà a dur a terme. Piferrer morí el 1848 i Milà s'avançà en la publicació pel seu compte, presumiblement a causa de la malfiança que li inspirava la dilació d'Aguiló, entre altres coses.

El fracàs d'aquest primer projecte deixà obertes dues línies en la recerca de la literatura popular. Aquestes dues línies compartien la inspiració romàntica, però conduïen a resultats diferents.

La línia representada per Milà, entroncava amb la filologia romànica i s'orientava vers l'estudi científic de la literatura popular, bo i mantenint una inclinació positivista en l'arreplega i transcripció dels materials i una perspectiva metodològica de caràcter historicista i comparativista.

Aguiló, en canvi, esdevenia un nítid exponent del col.leccionisme romàntic, abocat a la confecció dels grans monuments nacionals, com a testimoni de la pervivència de la llengua i de l'esperit nacional. L'orientació nacionalista d'aquesta actitud transformava el col.lector en un veritable deus ex machina, bo i legitimant-lo per seleccionar els materials i "restituir-los" llur primitiva puresa.

Durant els llargs anys que varen continuar treballant, de manera més o menys intensa i assídua, en llurs respectius cançoners, Milà i Aguiló esdevingueren punts de referència inevitables per a tots els folkloristes catalans. L'alta significació, per raons diverses,d'ambdues figures legitimava l'interès per la literatura popular, a la vegada que encarnaven dues opcions diferents -les dues escaroles de Verdaguer (1)-, com a primera expressió del conflicte -si de conflicte es pot parlar- entre

ciència i ideologia que havia de viure el folklore català durant el segle XIX.

Però, contràriament a llurs propòsits, tant Milà com Aguiló provocaren, probablement, el que podríem anomenar un efecte esterilitzador en la recerca folklòrica, que es traduí en l'absència d'altres publicacions en aquest sentit, com a mínim, fins a mitjans dels anys seixanta.

D'una banda, l'alt nivell en què Milà havia situat d'entrada, el 1853, els estudis de literatura popular feia que, a la Catalunya del seu temps, només ell mateix fos capaç d'emular-lo i, per tant, inhibia probablement altres treballs. D'altra banda, Milà no sabé, o no volgué, orientar la recerca dels seus alumnes universitaris en aquesta direcció.

El cas d'Aguiló és diferent. Al llarg dels anys s'anà formant un veritable mite entorn del seu recull, al qual se suposava, amb raó, un gruix i una exhaustivitat extraordinàries. Aquesta exhaustivitat, que havia d'empetitir qualsevol altre recull, unida al fet que l'aparició del cançoner es tingué per imminent durant molts anys i al caràcter d'alta empresa patriòtica que revestia el projecte, retragué també, amb tota probabilitat, altres publicacions.

Així, l'interès per la literatura popular que Milà i Aguiló havien pogut desvetllar en el jovent romàntic i renaixentista es resolgué majoritàriament, via col.laboradors, en aportacions de materials a llurs respectius i magnes projectes. La sort d'aquestes aportacions fou diversa. Mentre que els col.laboradors de Milà veien reconeguda, encara que tardanament, la seva tasca, amb la publicació del Romancerillo de 1882, els d'Aguiló -en alguns casos eren els mateixos- s'exasperaven amb el pas

dels anys i, finalment, s'haguerren de resignar a veure publicats només una petitíssima part dels materials que havien recollit. Però, en qualsevol cas, tant Milà com Aguiló entretingueren molts reculls que, si s'haguessin publicat en el seu moment, haurien contribuït segurament a crear un ambient més propici a la recerca folklòrica, si bé també cal dir que, de no ser per ells, aquests reculls potser mai no haurien existit.

Aquesta situació es va modificar parcialment amb la publicació del primer volum de les Cansons de la terra, de Francesc Pelai Briz, el 1866. Quan es va editar aquest volum, Briz era un jove de vint-i-set anys, de temperament emprenedor, que, emportat per l'ambient de l'època, havia fet seus els ideals del moviment de la Renaixença i es disposava a servir-los, amb més entusiasme que preparació intel.lectual, com a única fita de la seva vida. Un home que, sense altres forces que els seus ideals, gosava enfrontar-se tot sol amb l'epopeia, la novel.la històrica, el drama romàntic, l'edició de clàssics i la direcció de les primeres publicacions periòdiques obertament renaixentistes -si descomptem els anuaris dels Jocs Florals-, no ens ha d'estranyar que superés l'efecte esterilitzador de Milà i Aguiló, si creia que la literatura popular li podia servir, com de fet així fou, per reforçar i difondre la seva imatge de Catalunya.

Tot amb tot, el pes de les Observaciones de Milà i de la recerca d'Aguiló era massa feixuc perquè no es deixés sentir sobre la publicació. Així, Briz fa precedir el recull de cançons d'un estudi preliminar que és una mala imitació d'alguns dels aspectes continguts a la part teòrica de les Observaciones, i dedica l'aplec, amb humilitat, a Aguiló, "a V. que les ha vis-

tes totes" (2). Però l'orientació de Briz resta palesa des d'aquest primer volum. Cansons de la terra no és, com les Observaciones, un estudi sobre la poesia popular il.lustrat amb cançons, sinó una col.lecció de cançons tradicionals, convenientment retocades, harmonitzades per tal de facilitar llur difusió, amb un text preliminar, forçat per les circumstàncies, que simplement desapareix en els volums posteriors.

L'èxit del primer volum de les Cansons de la terra féu adonar a Briz de la significació emotiva, és a dir, de l'eficàcia simbòlica, de la literatura popular. Com a conseqüència, es dedicà activament a la recerca folklòrica i, home d'apostolat com era, orientà en aquest sentit la tasca dels seus cunyats Francesc de Sales Maspons i Labrós i Maria de Bell-lloch. Briz i Maspons, especialment, dominaren el panorama del folklore català, que seguia presidit per les altes figures de Milà i Aguiló, entre 1866 i 1885, aproximadament i, entre ambdós, cobriren els principals camps de la literatura popular, les cançons, les rondalles, les llegendes i les endevinalles, mentre que Maria de Bell-lloch destacava particularment en el camp dels rifacimenti llegendaris i elaborava el primer costumari amb cara i ulls que es publicava a Catalunya.

Amb Briz i Maspons es donen dos canvis importants en l'orientació dels estudis folklòrics a Catalunya:

Es vulgaritza la recerca, bo i superant els fantasmes de Milà i Aguiló. Milà és desbancat per sublimació, esdevé el "savi mestre". Aguiló és desbancat per inabastabilitat. El seu cançoner esdevé la gran col.lecció que haurà de superar totes les anteriors. Però, mentrestant, s'imposa una política pragmàtica i possibilista.

D'altra banda, el folklore esdevé obertament una activitat patriòtica al servei del moviment de la Renaixença, bo i confirmant així, en un cert sentit, la línia encetada per Aguiló.

Als intel.lectuals interessats per la literatura popular, o per altres aspectes de la cultura tradicional, se'ls ofereixen ara diverses possibilitats: Col.laborar amb els grans projectes de Milà i Aguiló, col.laborar amb els projectes no tan ambiciosos, però tampoc tan incerts, de Briz i Maspons, o bé publicar pel seu compte. Les estratègies seran diverses i, sovint, complementàries, però fa l'efecte, si més no pel nombre creixent de treballs editats, que la publicació ja ha deixat de fer por.

Maspons, per la seva minuciositat i erudició, infinitament superiors a les de Briz, esdevé el gran folklorista català d'aquesta època. Això, juntament amb el fet d'interessar-se particularment en un camp, la rondallística, l'estudi científic del qual s'havia desenvolupat especialment a Europa, fa que rebi els primers embats positivistes de part dels folkloristes estrangers. Maspons, que havia iniciat la seva recerca folklòrica amb motivacions estrictament patriòtiques dins el context del moviment de la Renaixença, tracta d'adaptar-se com pot a les noves exigències científiques, que es comencen a deixar notar a resultes de la publicació del primer volum de Lo Rondallayre, el 1871. Però, ja sigui per la pressió creixent d'aquestes exigències i/o perquè troba en l'excursionisme una manera més adequada al seu tarannà de servir els seus ideals patriòtics, el cert és que, a partir de principis dels anys vuitanta les seves publicacions folklòriques minven extraordinàriament, deixant pas a altres autors com Cels Gomis i Bertran i Bros, i refugiant-se, cada vegada amb més assiduïtat, en l'argument de la "manca de temps"

per justificar determinades omissions i mancances. Sigui com sigui, Maspons no assumí, o, millor, no assumí plenament, el repte del folklore científic.

Aquest repte es presentà encara amb més força als homes nous que apareixen en l'àmbit del folklore català a partir dels anys vuitanta. Aquests homes defineixen la seva tasca folklòrica entorn o enfront de l'eix institucional format per l'Associació d'Excursions Catalana-Folklore Català-Biblioteca Popular-Interrogatori folk-lòric-Miscelánea folk-lòrica. Si bé dels exponents més destacats d'aquest grup (Bertran, Gomis i Farnés), només un (Gomis) es troba estretament compromès amb l'excursionisme i, concretament, amb l'eix esmentat, la nòmina augmentaria considerablement si hi incloguéssim autors de segona fila, com Cortils, Arabia, Plantada i Bosch de la Trinxeria, entre d'altres. D'altra banda, Farnés, soci de l'Associació Catalanista d'Excursions Científiques, rebutja obertament la fundació del Folklore Català el 1885 i Bertran, soci també de la Catalanista, tot i haver sostingut la necessitat d'una institució similar al Folklore Català, se'n manté paradoxalment -ignoro per quines raons- al marge.

Aquesta època, els anys vuitanta, és, doncs, l'època d'institucionalització del folklore català, per compte de les societats excursionistes. De primer amb la incorporació de la recerca folklòrica en els objectius de l'Associació d'Excursions Catalana (1878), incorporació que seria reafirmada en els estatuts del Centre Excursionista de Catalunya (1891). En segon lloc, per la presència del folklore en les publicacions excursionistes. Però, principalment, per la formació, en el si de l'Associació

d'Excursions Catalana, d'una entitat dedicada específicament a la recerca folklòrica, el Folklore Català (1885), que es féu càrrec de la col.lecció de folklore que havia començat a publicar l'any anterior la mateixa societat, la Biblioteca Popular (1884) i que endegà la primera enquesta col.lectiva, Interrogatori Folklòric (1886) i també la primera publicació col.lectiva, Miscelánea Folk-lórica (1887), del folklore català.

Per a aquest grup de folkloristes finiseculars hi ha algunes característiques de la recerca folklòrica que ja han estat plenament assumides.

En primer lloc, el trànsit de la literatura popular al folklore. Tot i les reticències que inicialment desperta, hi ha una progressiva acceptació del terme fins i tot per part d'autors inicialment recalcitrants, com Aguiló i, especialment, Farnés. I, amb el terme, s'introdueix una nova consciència disciplinària -que ja havia començat a manifestar-se en el cas de Maspons- que provocarà una redefinició formal de l'objecte d'estudi (3) -a la pràctica ja s'havia anat donant- en el sentit de comprendre-hi també les manifestacions no literàries de la cultura tradicional. Paral.lelament, la figura del folklorista s'independitza, ja no apareix necessàriament associada amb la del literat.

En segon lloc, s'assumeixen plenament les exigències positivistes que reclama el caràcter científic del folklore, tot i que, a la pràctica, puguin ser traïdes en determinats casos, sobretot mitjançant la selecció dels materials. Fins i tot Aguiló, quan publica el Romancer, el 1893, se sent obligat a disculpar-se per l'absència, en l'obra, d'algunes dels aspectes preceptius en tota publicació folklòrica, disculpes, però, que en cap cas no fa

extensives al seu mètode de reconstrucció especulativa. Farnés, quan ataca els "folkloristes rancis", com diu ell, no ho fa pas pel caràcter científic de llurs treballs, sinó pel fet que aquests no estiguin posats al servei d'una causa patriòtica més àmplia, que, en el cas de Catalunya, ell entén no com l'inventari arqueològic de la cultura tradicional, sinó com la seva recuperació i redifusió.

Finalment, i en aparent contradicció amb el punt anterior, el folklore català reafirma, a les darreres dècades del segle, la seva vocació patriòtica, al servei del model d'identitat ètnica creat per la Renaixença i del conseqüent sistema simbòlic. Com hem tingut ocasió de veure en els capítols anteriors, els folkloristes contribuïren amb gran eficàcia a la confecció, difusió i arrelament d'aquest sistema simbòlic. El camí saberut i d'alta volada pel qual Milà havia acomboiat inicialment el gènere, havia cedit terreny, des de Briz, enfront de la superior eficàcia simbòlica de les col.leccions de materials, més assequibles. El mateix Milà, en reeditar les Observaciones el 1882, optava per donar a l'obra el títol que el públic havia popularitzat, Romancerillo catalán, que corresponia al petit aplec de cançons que acompanyava l'estudi de 1853. Significativament, també optava per iniciar la renovada edició pel volum corresponent a l'aplec de cançons, bo i deixant la part teòrica per a un incert futur -Milà tenia seixanta-quatre anys- que mai no s'havia de materialitzar. No per això la línia encetada per Milà el 1853 deixava de ser viable, com ho demostren els treballs de Bertran i Bros, sempre i quan, però, els treballs que la seguissin no entressin en conflicte amb la visió de la cultura tradicional, i, doncs, de l'ànima catalana, elaborada pels folkloristes anterios.

Només hi hagué un dissident de consideració en el camp estricte del folklore. Es tracta de Cels Gomis. Gomis, que s'interessà per la cultura tradicional des d'una perspectiva radicalment diferent a la dels folkloristes renaixentistes i postrenaixentistes, es trobà lligat de peus i de mans en les seves publicacions folklòriques (4), i així, quan volgué manifestar més obertament les seves opinions entorn de la cultura tradicional, s'hagué de refugiar en altres publicacions que, habitualment, no es dedicaven al folklore (5), i encara, a vegades, amagant la seva identitat sota un pseudònim, com ho féu amb motiu de les Cartas sobre la Miscelánea Folk-lórica que publicà el 1887 a L'Arch de Sant Martí. Significativament, l'obra més punyent i explícita de Gomis en aquest sentit, més obertament progressista, pagana i anticlerical, La bruixa catalana, no trobà mai el moment oportú de publicar-la i, tot i la data reculada d'aplega i elaboració de la majoria dels materials que la composen, romangué inèdita fins als nostres dies.

A finals de la dècada dels vuitanta, el folklore català havia arribat a un tàcit compromís entre la raó científica i la raó patriòtica, en virtut del qual, en cas de conflicte, aquesta darrera tenia totes les de guanyar. El 1887, Ramon Arabia, al pròleg de la Miscelánea folk-lórica, ho expressava molt lúcidament:

> "... si entre los que cultiven en l'estranger la nova ciència (tal se l'ha volguda anomenar amb excés de pretensió tal volta), hi pot haver, i efectivament hi ha, dubtes i discrepàncies sobre l'alcanç i jurisdicció de la mateixa; entre els folkloristes catalans s'ha establert sens previ acord i de bon començament intuïtiva conformitat en apreciar sos límits, funcions i objectiu. Entre nosaltres, la ciència, si ciència és, no s'estudia exclusivament "per se", sinó per lo que pot contribuir a l'esclariment i solució de la qüestió catalanista. Aquí encarna sempre una intenció patriò-

> tica i per lo mateix comporta sens violentar-se cert subjectivisme en uns i cert esperit crític en altres, que li donen fesomia pròpia i característica." (6)

Però, mentre l' "esperit crític" al qual al.ludeix Arabia era escassament representat a l'època per Cels Gomis i per les rares incursions en les publicaciones folklòriques d'algun altre autor progressita (en aquest cas Almirall), el "subjectivisme", és a dir, l'esbiaixament ideològic conservador i essencialista, informava la majoria de treballs, com ho testimonia la mateixa Miscelánea folk-lórica.

2.- El folklore català i el folklore europeu.

Amb el romanticisme, com hem vist anteriorment, L'interès per la cultura tradicional s'estén arreu d'Europa.

Les nocions romàntiques de Naturpoesie i Volkgeist (7) donen peu a les gran col.leccions de literatura popular, en les quals se cerca, tant com una font d'inspiració i un model per a la literatura culta, l'esperit nacional conformat per la naturalesa i la història (8). Col.leccions com els mateixos Volkslieder (1778-79), de Herder, Minstrelsy of the Scottish Border (1802-3), de Walter Scott, Chants populaires de la Grêce (1824), de Fauriel, Canti popolari toscani, corsi, illirici e greci (1841-42), de Tommaseo, Chants et chanson populaires de la France (1843), de Dumersan i Colet, per posar només alguns dels exemples més significatius.

Però el romanticisme, amb el seu interès per les llengües

vernacles, impulsa també el desenvolupament de la filologia històrica i comparativa. És a redós de la filologia i la mitologia comparada que apareixeran les que podem considerar primeres manifestacions del folklore científic.

Entre 1812 i 1822, Jakob i Wilhelm Grimm publiquen, en tres volums, la primera edició dels seus Kinder und Haus-Märchen. Els dos primers volums constituïen una recopilació de narracions tradicionals, convenientment retocades, que en res no diferien dels cànons convencionals de les col.leccions romàntiques. El tercer volum, en canvi, aportava, a més a més de les rondalles, comentaris i notes comparatives, així com un estudi en el qual els autors intentaven relacionar les rondalles amb antics mites pagans.

A partir d'aquesta obra, els estudis de caràcter historicista sobre diversos aspectes de la tradició oral sovintejaren, tant en el camp de la filologia romànica com en el de la d'altres grups lingüístics indoeuropeus.

La verificació, en la primera meitat del XIX, del parentiu que unia les llengües indoeuropees amb el sànscrit original va donar lloc a les teories més agosarades en l'estudi històric i comparatiu de la literatura popular. Aquestes teories atorgaven una inesperada profunditat històrica a les genealogies i traslladaven els nuclis originaris a l'Àsia central.

Dues escoles, principalment, seguiren aquest camí: l'anomenada "escola mitològica" o "filològica", el principal exponent de la qual fou l'alemany, afincat a Anglaterra, Max Müller, i l'anomenada "escola històrica" o "orientalista", articulada entorn de la figura de Theodor Benfey, també alemany. Ambdues escoles cen-

traren fonamentalment la seva atenció en la narrativa tradicional.

Müller pretenia que les rondalles i llegendes populars eren degeneracions dels antics mites aris, recollits en els Vedes. A partir de la cosmologia ària original, que designava amb noms específics els fenòmens naturals i llurs interrelacions, s'hauria produït, a causa del que ell anomena una "malaltia del llenguatge", un procés de divinització d'aquests noms, pel qual els noms (nomina) haurien esdevingut divinitats (numina), i així, entorn de les qualitats metafòriques d'aquestes divinitats cosmològiques, s'haurien generat els mites. Posteriorment, amb la diàspora de l'originari -i mític- tronc ari, el significat inicial d'aquells noms hauria estat oblidat i els mites haurien degenerat en les rondalles i llegendes que tots coneixem (9).

Benfey, a partir d'una traducció del Panchatantra que va fer el 1859, es va adonar de la similitud dels temes continguts en aquest recull amb els de la literatura popular europea. Això el va dur a postular un origen sànscrit per a aquesta literatura, degut principalment a les traduccions i adaptacions del Panchatantra que s'introdueixen a Europa a partir del segle X (10).

Dintre del tractament històric i comparatiu de la literatura popular es desenvolupà també, en el XIX europeu, l'enfocament històrico-cultural o difusionisme, que rebria la seva principal formalització teòrica, en el camp de l'antropologia, a l'Alemanya de finals del segle XIX i primeres dècades del XX, de la mà d'autors com Ratzel, Frobenius, Graebner i Schmidt (11).

En el camp de la literatura popular, el difusionisme va ser particularment sistematitzat, amb el nom de "mètode històrico-geogràfic", per l'anomenada "escola finesa", que, de fet, ele-

vava a la categoria de mètode una sèrie d'intuïcions que ja eren aplicades per molts folkloristes europeus.

Tal com va ser plantejat inicialment per Julius Krohn (1884) i el seu fill Kaarle (1889), el mètode històrico-geogràfic, representava de fet un refinament respecte al mètode historicista seguit per la generalitat dels filòlegs folkloristes del segle XIX en l'estudi de la literatura popular. En efecte, els Krohn insistien en la necessitat de recollir el major nombre possible de variants i d'ordenar-les amb criteris històrics i geogràfics per tal d'establir amb fiabilitat la gènesi i evolució històrica dels materials (12). Es deu també a l'escola finesa la identificació dels temes i motius rondallístics que, posteriorment, va donar lloc als grans catàlegs tipològics elaborats per Antti Aarne i Stith Thompson i que són seguits encara en l'actualitat per molts estudiosos de la narrativa oral (13).

En certa manera, podem considerar aquests enfocaments historicistes com a subsidiaris del romanticisme, vinculats, pel que fa a la cultura tradicional, amb actituds regressives i nostàlgiques, però les velles actituds progressives, que veien en la cultura tradicional contemporània el testimoni d'un passat més tosc i imperfecte, també tingueren les seves derivacions teòriques, en el marc de l'evolucionisme.

L'evolucionisme sociocultural, hereu de la idea de progrés del segle XVIII, formalitzada en la teoria dels quatre estadis (14), es desenvolupà, des de les primeres dècades del segle XIX, paral.lelament a l'evolucionisme biològic.

La idea central de l'evolucionisme sociocultural, és a dir, el desenvolupament gradual de l'organització social i de la

cultura des de les formes més simples i rudes fins a les més complexes i sofisticades, permet d'englobar totes les societats humanes en un únic esquema evolutiu.

Amb l'auxili de la geologia i l'arqueologia, l'evolucionisme establia el paral.lelisme entre els pobles primitius de la seva època i els estadis remots de la història de la societat europea. Així, el salvatge es convertia en primitiu, és a dir, en el representant contemporani de les poblacions prehistòriques europees, i el conjunt de l'experiència humana passava a integrar-se en una teoria general de l'home i de la història que donava origen a una nova disciplina científica: l'antropologia.

Per als antropòlegs evolucionistes, les creences, ritus i costums tradicionals -les similituds dels quals amb elements semblants dels pobles primitius es constataven mitjançant l'us del mètode comparatiu- apareixen com a reminiscències d'etapes superades de l'evolució humana i constitueixen un camp adobat per estudiar la mentalitat arcaica de l'home primitiu (15).

D'aquí, doncs, l'interès dels evolucionistes per la cultura tradicional europea, que es materialitzaria amb la fundació de la Folklore Society, el 1878, societat entorn de la qual s'articulà la que en el camp del folklore seria coneguda com "escola antropològica".

El concepte que havia d'integrar la cultura tradicional en el paradigma evolucionista era el de "supervivència" (survival), utilitzat per Tylor a Primitive Culture (1871) per designar aquells costums, creences, etc., que ja no tenen en l'actualitat un sentit pràctic i que s'han mantingut només per la força de la tradició, constituïnt proves i exemples permanents l'estadi cultural del qual procedeixen i del qual, per evolu-

ció, s'ha produït l'actual (16).

Així doncs, la cultura tradicional esdevé, per als evolucionistes, un cúmul de supervivències al servei de la teoria general de l'evolució, i el folklore, com deia un genuí representant de l'escola evolucionista, Lawrence Gomme, esdevé als seus ulls "la disciplina que s'ocupa de les creences arcaiques que aconsegueixen sobreviure en els temps moderns" (17).

La literatura oral, que fins aleshores havia constituït el centre d'interès preferent del folklore, en paraules d'un altre destacat evolucionista, Andrew Lang, ja no és vista com una degeneració de la mitologia ària, com pretenia Müller, ni com una transformació de la literatura religiosa de l'Índia històrica, com opinava Benfey, sinó com l'expressió de la mentalitat arcaica, primitiva, animista, que persisteix a través del progrés de les idees i dels costums i que, en els nostres dies, es refugia a les llars pageses, òn continua vivint sota la forma de tradició (18).

El paradigma evolucionista va donar origen a una notable producció d'estudis folklòrics, de la mà d'autors com Andrew Lang, Lawrence Gomme, E. Sidney Hartland i James Frazer, entre altres.

Es deu també als evolucionistes la primitiva institucionalització del folklore, amb la fundació de la Folklore Society, el 1878. Aquesta societat recollia, d'altra banda, la rica tradició d' "antiquaris" britànics, els quals, com a mínim des del segle XVII, s'aplicaven a col.leccionar vestigis de l'antiguitat, preferentment clàssica, entre els quals, costums i tradicions populars, i que constituïren, el 1718, la Society of Antiquarys (19).

La Folklore Society va editar des dels seus inicis una revista, Folklore Record, que es va consolidar més tard amb el nom de Folklore Journal (1883) i que, a partir de 1890 va passar a anomenar-se Folklore. Aquesta revista fou precedida, només en un any, per la revista francesa Mélusine, fundada a Paris per Henri Gaidoz i Eugène Rolland.

La Folklore Society va organitzar també el Congrés Internacional de Folklore de Londres (1891), per bé que també en aquest cas s'havien avançat els francesos amb el Congrés Internacional de Tradicions Populars, cel.lebrat a Paris el 1889.

Es deu, a més a més, a aquesta societat la primera discusió sistemàtica sobre el sentit i abast del terme folklore, així com el primer manual de folklore (1887), revisat i ampliat el 1913 per la aleshores presidenta de la societat Charlotte S. Burne.

L'exemple organitzatiu de la Folklore Society va arrelar en diversos indrets. Societats similars es fundaren, a part d'Espanya, a Itàlia (1884) i França (1886), entre d'altres països.

D'altra banda, en aquesta mateixa època, l'impuls sistematitzador es deixa advertir en l'obra d'autors com Giuseppe Pitré, fundador de l'Archivio per lo studio delle tradizioni popolari (1882) o Paul Sébillot, fundador de la Revue des traditions populaires (1885).

El folklore europeu s'articula, doncs, al llarg del segle XIX, entorn de dos grans paradigmes teòrics: l'historicisme romàntic i l'evolucionisme. Aquests dos paradigmes comporten, a més a més, adscripcions disciplinàries i èmfasis diferencials en l'estudi de la cultura tradicional.

El folklore romàntic -deixant de banda les col.leccions ro-

màntiques d'interès estrictament estètic i ideològic, però nul.-la rellevància científica- neix com un auxiliar de la filologia i la mitologia comparades, centrat principalment en l'estudi de la literatura popular.

El folklore evolucionista, interessat, en canvi, preferentment per costums i creences, esdevé un auxiliar de l'antropologia en la verificació i definició, per mitjà de les "supervivències", dels diferents estadis culturals pels quals hauria passat la societat europea en el seu trànsit del salvatgisme a la civilització.

Tots dos paradigmes tenen una orientació històrica, i, així, el folklore es defineix, durant el segle XIX, com una disciplina històrica, fet que, anys més tard, seria denunciat per Arnold Van Gennep com la "malaltia del segle XIX", "malaltia que es pot anomenar mania històrica, segons la qual tot alló que és actual no compta més que en relació al passat" (20).

Tanmateix, la utilització de la història és ben diferent en un i altre cas. Per a l'historicisme romàntic l'orientació històrica ha de permetre establir la biografia concreta dels materials, llur origen, influències rebudes i evolució, i, en última instància, seguint les tesis herderianes, el caràcter diferencial de cada poble, històricament conformat, que es destaca sobre el fons comú immanent a tota la tradició oral (21).

Per als evolucionistes, en canvi, la història és un marc teòric, del qual no interessa la fenomenologia concreta, sinó la verificació de la tesis general de l'evolució paral.lela de les cultures, a través de determinats estadis ètnics, des de les formes més simples a les més complexes.

Un i altre enfocament teòric determinaran, òbviament, dife-

rents estratègies d'investigació, però coincidiran, altrament, en el manteniment de determinats principis metodològics. Així, en les exigències dels requisits positivistes en la recopilació i presentació dels materials empírics, requisits que, com és sabut, penetren totes les ciències durant el segle XIX i esdevenen sinònims de mètode científic. Així també en l'aplicació del mètode comparatiu, ja sigui per establir orígens, influències, convergències i divergències, o bé per relacionar les manifestacions de la cultura tradicional actual amb les cultures primitives o amb el rituals i creences paganes de l'antiga societat europea.

Més enllà de les teories, aquests principis metodològics esdevindran, durant el segle XIX, l'element unificador del folklore europeu, la veritable ortodòxia disciplinària.

En efecte, si, superant el miratge de l'enfocament teorètic, agafem qualsevol bibliografia folklòrica del segle XIX europeu (22), veurem que els reculls (collecting materials) predominen abassagadorament per damunt dels escrits teòrics. Aquests reculls tenen normalment una orientació positivista (absència de prejudicis teòrics, rigor empíric) i comparativista (confrontacions). Com diu Julio Caro Baroja, "han solido pecar los folkloristas, en general,de atender más a lo que se llama'recogida de materiales' que a estudios sistemáticos" (23). Aquesta actitud, que d'altra banda no és exclusiva del folklore, cal relacionar-la amb l'amateurisme i les motivacions extra-científiques de molts folkloristes i, en el cas del folklore, ha provocat un divorci de conseqüències especialment greus entre la teoria i la pràctica de la disciplina.

La repercussió del folklore europeu sobre el folklore català durant el segle XIX reflecteix aquest èstat de coses.

En primer lloc, amb el romanticisme, penetra el model de les col.leccions romàntiques, que es concreta en el projecte de cançoner de Milà, Piferrer i Aguiló.

Tanmateix, la primera obra del folklore català, les Observaciones de Milà del 1853, s'inscriu de ple, gràcies a la notable formació de Milà en aquest sentit, dintre de les orientacions de la filologia historicista i comparativa. Però, com hem vist, no serà aquesta la líniea que seguirà majoritàriament el folklore català, sinó l'anterior, mantinguda per Aguiló i afavorida, sobretot, en la seva implantació i desenvolupament per la vulgarització que en fan Francesc Pelai Briz i Francesc de Sales Maspons i Labrós -en les seves primeres obres-, així com pels serveis simbòlics que presta al moviment hegemònic de la Renaixença.

A partir dels anys setanta es començaran a deixar sentir, sobre les col.leccions romàntiques, els requeriments disciplinaris del folklore europeu. Aquests requeriments, però, no seran plenament atesos fins als anys vuitanta, en què podríem dir que es produeix la definitiva homologació disciplinària del folklore català, gairebé sempre supeditada, però, per les premises ideològiques.

L'adaptació del folklore català al folklore europeu, perduda l'ocasió que hauria pogut representar el mestratge de Milà, estroncada l'esperança de Bertran i Bros, és, doncs, més metodològica que teòrica, i encara, es dóna d'una manera lenta i dolorosa, com ho exemplifica la trajectòria de Maspons i Labrós o les diferències de criteri que continuen existint en els darrers anys del segle.

L'evolucionisme no tingué, com a teoria, cap influència sobre el folklore català del segle XIX. És de suposar que el decantament ideològic i disciplinari dels folkloristes catalans els feia especialment insensibles, si no hostils, a les tesis evolucionistes. L'únic folklorista que ideològicament s'hi hagués pogut mostrar receptiu, Cels Gomis, era un autodidacte, sense formació teòrica en aquest camp. D'altra banda, els introductors de les idees evolucionistes a Catalunya no s'interessaren pel folklore -potser, en part, precisament per la seva estreta vinculació amb el moviment de la Renaixença- si exceptuem l'interès tangencial de Joaquim M. Bartrina (24).

Però l'autor que, millor que ningú, hauria pogut aportar les influències del folklore evolucionista al folklore català, així com al de la resta de l'estat, era Antonio Machado y Alvarez, introductor del model organitzatiu de la Folklore Society, el 1881, i bon coneixedor de l'escola evolucionista.

Abans de la iniciativa de Machado, el folklore de la resta de l'estat, més aïllat del context europeu, difícilment podia oferir models edificants per al folklore català. Com deia l'estudiós austríac H. Schuchardt, en visitar la península el 1879, "tan escasa familiaridad con lo hecho en el extranjero, y la indiferencia del público en general, son, aparte otras circunstancias, obstáculos poderosos para el eficaz desarrollo de estos estudios" (25).

En efecte, els únics treballs folklòrics que trobem a l'estat espanyol, abans dels anys vuitanta, són, de manera gairebé exclusiva, col.leccions romàntiques, i encara no excessivament abundants (26).

Destaquen entre aquestes col.leccions les obres de Fernan Caballero (Cecilia Böhl de Faber) Cuentos y poesías populares andaluzas (1859), i Cuentos, oraciones, adivinanzas y refranes populares e infantiles (1877) a Andalusia, o bé les Leyendas vascongadas (1851), de Goizueta, al País Basc, a més a més de les col.leccions de caràcter estatal, com el Romancero General (1849-51) d'Agustín Durán, el Cancionero popular (1865) de Lafuente Alcántara, o el Refranero general español (1874-78) de Joseé María Sbarbi, basades generalment en fonts literàries. Com a culminació i superació, en aquesta època, d'aquesta mena d'obres, a nivell espanyol, podríem esmentar els Cantos populares españoles (1882), de Rodríguez Marín.

La renovació del folklore espanyol, com resta dit, havia d'arribar de la mà d'Antonio Machado y Alvarez, que fou anomenat per Luis de Hoyos Sáinz "introductor, fundador y metodizador de la enciclopedia folkórica en nuestra patria" (27), títol que, d'altra banda, no fa justícia a les aportacions anteriors del folklore català.

La formació intel.lectual d'Antonio Machado es produí en unes coordenades molt diferents de les dels folkloristes catalans (28). A partir de les noves condicions polítiques creades per la Revolució de Setembre de 1868, a la Universitat de Sevilla s'havia format un ambient favorable al desenvolupament de les idees antropològiques, gràcies a l'activitat dels catedràtics Antonio Machado y Núñez, darwinista, i Federico de Castro, krausista, pare i mentor, respectivament, de Machado y Alvarez. Machado y Núñez i Federico de Castro fundaren, el 1869, la Revista Mensual de Filosofía, Literatura y Ciencias de Sevilla, i, el 1871, la Sociedad Antropológica Sevillana.

Fou en aquest context i sota aquestes influències que Machado y Alvarez es començà a interessar pel folklore.

El 1879 va arribar a Sevilla l'esmentat professor austríac H. Schuchardt per fer estudis de fonètica popular andalusa. En veure l'interès de Machado pels estudis folklòrics el va posar al corrent de l'estat de la disciplina a Europa. Això, juntament amb l'esperit científic que es respirava en el seu context intel.lectual, degué inculcar en Machado una especial receptivitat respecte a l'evolució científica del folklore europeu. Així, quan l'any següent, 1880, va tenir notícia de l'existència a Londres de la Folklore Society, no va dubtar a posar-se en contacte amb el seu secretari, Lawrence Gomme, per tal de fundar una societat similar a l'estat espanyol.

Format sota la influència del seu pare, col.laborador d'una revista en la qual es traduïen treballs de Darwin, Spencer, Haeckel i Huxley, hom hauria pogut esperar que Machado imprimís, o tractés d'imprimir, una marcada orientació evolucionista a la nova societat. Tanmateix no fou així. Les idees evolucionistes es deixen translluir en alguns dels seus escrits, així com en la traducció, cap al final de la seva vida, de l'Antropología de Tylor (1888) i de treballs de Gomme i Hartland, entre altres (29), però en l'aspecte organitzatiu Machado es convertí, de fet, en un apòstol infadigable de l'empirisme positivista, potser conscient de les limitacions del folklore espanyol, potser seguint també l'exemple de la mateixa Folklore Society, que fixava com a tasca primordial dels seus socis el collecting materials (30).

Amb aquest esperit, va publicar el 3 de novembre de 1881, les Bases del Folklore Español, "sociedad para la recopilación

y estudio del saber y de las tradiciones populares", la primera de les quals començava així: "Esta sociedad tiene por objeto recoger, acopiar y publicar todos los conocimientos de nuestro pueblo" (31).

Amb un encomiable sentit de la realitat cultural de l'estat -i segurament conscient de les limitacions de les seves pròpies possibilitats-, Machado proposava que la nova societat no fos una institució centralitzada, sinó una libèrrima confederació de societats regionals, incloent, per cert, les colònies. Amb aquest fi, animava els folkloristes de les diverses zones de l'estat a constituir llurs respectives societats.

Conseqüentment amb aquesta idea, pocs dies després es fundava a Sevilla el Folklore Andaluz. A més a més, seguint més o menys estretament les directrius de Machado, durant els anys següents sorgiren arreu de l'estat societats similars: Academia Nacional de Letras populares (Folklore Español), el 1882, a Madrid, de polèmica creació i efímera vida, substituïda el 1883 pel Folklore Castellano; Sociedad Demológica Asturiana (1882); Folklore Frexnense (de Fregenal de la Sierra, Badajoz) (1882); Sociedad Folklore de Toledo y su provincia (1883); Folklore Vasco-Navarro (1884); Sociedad del Saber Popular (1885), de Cadis; Folklore Català (1885), a part d'altres societats de caràcter local.

És interessant de notar que, com succeí amb la catalana, en la constitució d'algunes d'aquestes societats (com la castellana o la basca) hi hagueren problemes amb l'acceptació del terme "folklore", pel seu caràcter estrangeritzant.

La preeminència que donaven aquestes societats a la recerca empírica i col.lectiva, així com les pretensions d'exhaustivi-

tat que mantenien algunes d'elles, va fer que comencessin a sovintejar els "Qüestionaris" i "Interrogatoris", per tal de facilitar la recollida de materials. Per esmentar-ne només alguns: Cuestionario de la Sociedad Demológica Asturiana (1882), Cuestionario para el acopio de materiales del pueblo castellano (1883), Interrogatorio de metereología y agricultura (1883), Interrogatorio para el acopio de datos referentes al calendario popular (1885) -tots dos d'Extremadura-, Proyecto de interrogatorio del saber popular (Folklore asturiano) (1884), Cuestionario del folklore gallego (1885), Programa para el acopio de materiales referentes al folklore riojano (1884), Cuestionario para las Islas Canarias (1885), etc. En aquest context, evidentment, cal ubicar l'Interrogatori folk-lòric del Folklore Català (1886).

Antonio Machado va continuar mantenint una gran activitat en el camp del folklore fins al 1886. Instal.lat a Madrid, va fer diverses publicacions, va col.laborar en nombroses revistes i, a més a més, va fundar i dirigir la revista El Folklore Andaluz (1882-83), i la Biblioteca de las tradiciones populares españolas (juntament amb Guichot y Sierra i Luis Montoto), que va publicar onze volums entre 1884 i 1886.

Després del 1886, Machado, "habiendo consumido en aquella hermosa obra el dinero y la salud, y necesitando dedicar su actividad a otra cosa, que aunque no le produjese gloria le rindiese provecho para sostener a su numerosa familia" -segons diu Sendras y Burín (32)-, va abandonar el seu apostolat.

La retirada de Machado, que moria el 1893, va suposar el refredament del moviment iniciat per ell. Les societats folklòriques seguiren molt diversa sort, i moltes d'elles desaparegueren. De l'obra de Machado en restava l'impuls sistematitzador

que, mancat del seu entusiasme i energia, no tingué continuïtat i, potser, l'íntim convenciment entre els folkloristes del caràcter científic de la disciplina, que es traduïa en llur adhesió a l'empirisme positivista.

Una altra figura d'excepcional interès en els estudis consuetudinaris espanyols de finals de segle fou l'aragonès Joaquín Costa. Costa no fou un folklorista, sinó un jurista interessat primordialment pel dret consuetudinari i que portà aquesta mena d'estudis a un nivell desacostumat. La influència de Costa s'exercí sobretot en el marc de la Institución Libre de Enseñanza, de la qual fou professor, i de l'Ateneo de Madrid. Com diu Lisón, "Costa fué a la institución y al Ateneo lo que Machado y Alvarez a las sociedades regionales de Folklore" (33). Des d'aquestes institucions Costa promogué també diverses enquestes etnogràfiques, a partir dels anys vuitanta, que culminaren en el Concurso sobre derecho consuetudinario y economía popular, establert per l'Ateneo, a partir de 1897, i en l'enquesta, promoguda també per l'Ateneo el 1901, Información promovida por la Sección de ciencias morales y políticas del Ateneo de Madrid, en el campo de las costumbres populares y en los tres hechos más característicos de la vida: el nacimiento, el matrimonio y la muerte (34).

La influència de les iniciatives de Machado i Costa en l'evolució del folklore català del segle XIX fou molt limitada.

De Machado vingué l'impuls definitiu que portà a la fundació del grup del Folklore Català, el 1885, així com la definitiva identificació del folklore amb la recerca empírica positivista. D'altra banda, com hem vist, la necessitat de la recerca

col.lectiva estava, en certa manera, implícita en l'esperit de les primeres societats excursionistes i, si la formalització no hagués arribat a través de Machado, hauria arribat segurament a través dels models estrangers. Semblantment es pot dir dels requisits que havien d'informar la recerca empírica, els quals, abans que Machado els tranformés en article de fe, ja havien estat predicats a bastament pels folkloristes europeus. El coneixement i contactes dels folkloristes catalans amb els folkloristes europeus, si més no amb els dels països llatins, cert des de Milà i Fontanals i especialment significatiu a partir de Maspons, feia que l'evolució teòrica i metodológica, i fins i tot organitzativa, del folklore català no hagués de dependre necessàriament de la resta de l'estat. En aquest sentit, les insuficiències del folklore català -així com els seus guanys- cal atribuir-les més a la seva pròpia idiosincràsia que no pas al poc engrescador panorama del folklore espanyol.

Les enquestes promogudes per Joaquín Costa, altrament, foren contestades, en general, des de Catalunya, però l'eventual participació dels folkloristes fou, en tot cas, a títol individual (35). El gènere d'estudis que practicava Costa tenia a Catalunya, mutatis mutandi, els seus propis conreadors, però la relació d'aquests amb els folkloristes no passà de ser una relació interdisciplinària.

3.- Les limitacions científiques del folklore català.

Les dificultats del folklore català durant el segle XIX per consolidar-se com a disciplina científica cal entendre-les estretament relacionades amb dos tipus de factors: a) factors de caràcter institucional i b) factors de caràcter ideològic (36).

Com hem vist, seria inexacte pretendre que durant el segle XIX a Catalunya no existeix folklore científic. Els treballs de Milà i Fontanals, Bertran i Bros i Cels Gomis, si més no, desmentirien aquesta afirmació.

La majoria d'arguments que han estat adduïts per limitar l'abast científic del folklore català, principalment la manca de mètodes i teories, l'èmfasi gairebé exclusiu en els reculls emírics i la indefinició de l'objecte d'estudi (37), serien, en alguns casos, igualment atribuïbles al folklore europeu i no poden comportar la desqualificació científica de la disciplina.

En efecte, l'empirisme i les dificultats per acotar el camp d'estudi són fases normals en el procés de constitució de tota ciència, i cal no oblidar que, durant el segle XIX, el folklore és una ciència en procés de constitució.

D'altra banda, com hem vist, no es pot dir que el folklore manqués durant el segle XIX de paradigmes teòrics, ni tan sols el folklore català, una altra cosa és que aquests paradigmes, en la perspectiva actual, puguin aparèixer com a obsolets. L'obra de Milà s'inscriu plenament dintre del paradigma historicista i Bertran mostra un bon coneixement de les diverses teories vigents a Europa entorn de la rondallística. El fet que aquestes teories no arribin a calar no es pot atribuir, doncs, a la ignorància.

Les anàlisis del folklore català que hom ha produït -que hem produït- des del camp de l'antropologia han pecat sovint de presentisme i esbiaixament disciplinari. Hom ha retret als folkloristes, entre altres coses, l'allunyament exòtic de l'objecte d'estudi, una visió fragmentària i incompleta de la cultura tradicional, la descontextualització dels materials recollits, etc. (38), sense parar esment que, en el camp mateix de l'antropologia, principis com l'observació participant o el caràcter integrat de la cultura són assoliments relativament recents i que depenen d'un objecte d'estudi diferent del del folklore.

Altrament, la incapacitat del folklore català durant el segle XIX per consolidar-se com a disciplina científica és evident, però, al meu entendre, cal relacionar-la exclusivament amb els factors esmentats al principi d'aquest apartat.

La manca d'institucionalització acadèmica del folklore català durant el segle XIX s'hauria d'explicar, segurament, tant des de les característiques de la disciplina com des de les de la universitat catalana de l'època, així com des de la idiosincràsia dels seus possibles protagonistes, especialment Milà i Fontanals. En qualsevol cas, cal carregar al compte d'aquesta no institucionalització l'amateurisme i l'autodidactisme dels folkloristes catalans, així com la dificultat de penetració i, sobretot, de difusió, de les teories del folklore europeu. En altres paraules, a la manca d'institucionalització acadèmica es degué la no consolidació del folklore com a disciplina ni com a professió, condició fonamental per al desenvolupament de tota ciència.

D'altra banda, com hem vist reiteradament, els constrenyiments ideològics dels folkloristes determinaren l'orientació

i els límits de llurs treballs.

Ciència i ideologia -utilitzant aquest terme en el seu sentit més lat- no són necessàriament incompatibles. Òbviament, el treball intel.lectual sempre es produeix en un context ideològic i des d'un context ideològic, que provoca d'entrada una certa selectivitat quant a la rellevància dels problemes que cal abordar. La mateixa actitud científica es presenta, en definitiva, com una exigència de determinades premisses ideològiques. Hem tingut ocasió d'observar-ho, en aquest mateix treball, en el cas de Cels Gomis. El conflicte entre ciència i ideologia es produeix quan ambdues esdevenen contradictòries, és a dir, quan la visió del món científicament informada impugna o esdevé incompatible amb la visió del món elaborada per la ideologia. En aquests casos, com deia Talcott Parsons, la ideologia s'aparta de la versió que pot ser establerta com a científicament correcta, mitjançant dos tipus de mecanismes generals: Una selectivitat addicional, secundària, que emfatitza determinats aspectes de la realitat, bo i subestimant-ne o suprimint-ne d'altres, i/o una distorsió positiva que afecta els aspectes tractats. "El criterio de distorsión /diu Parsons/ reside en hacer afirmaciones sobre la sociedad que, por medio de los métodos de la ciencia social, se puede mostrar que están positivamente en el error, mientras que la selectividad se halla involucrada allí donde las afirmaciones son verdaderas en su propio nivel, pero no constituyen un balance adecuado de la verdad disponible" (39). Altrament, més enllà d'aquestes discrepàncies, la ciència, o l'aparença de cientifisme, pot esdevenir útil a la ideologia com a argument d'autoritat.

En aquest sentit, l'aparença científica d'algunes obres de folkloristes catalans del segle XIX pot esdevenir enganyosa.

En efecte, tant la distorsió com la hiperselectivitat d'una determinada realitat es fan evidents, només, per confrontació amb altres versions no distorsionades ni hiperseleccionades d'aquesta mateixa realitat, i aquestes versions són difícils d'establir, en aquest cas, en la mesura que la cultura tradicional del segle XIX és estudiada exclusivament pels folkloristes.

Així, les distorsions efectuades per Milà, Briz, Maspons, Aguiló, etc., en els materials recollits ens consten, principalment, per les seves pròpies confessions, o bé per l'evident contradicció dels excessos literaris amb l'oralitat. Però, en una mena d'obres en les quals predomina abassagadorament el recull i la transcripció o descripció dels materials, la distorsió és necessàriament menor al costat de la hiperselectivitat, i aquesta, mancats d'altres referències, és molt més difícilment avaluable.

Sabem, per pròpia confessió, d'algunes omissions per criteris estètics i morals. Coneixem la peregrina distinció entre poesia popular i poesia vulgar, ideològica en definitiva. Però ¿quina importància tenien aquestes omissions en referèrcia al conjunt del material publicat?

D'altra banda, aquestes omissions fan referència només a un dels diversos filtres que actuen en la tasca dels folkloristes, el que podríem anomenar filtre de la transcripció o de la publicació. ¿Què sabem, altrament, dels filtres ideològics que actuaren -conscientment o inconscientment- en la recopilació, en els mateixos informants, en els col.laboradors? El caràcter

oral dels materials recollits fa difícil que, un segle després, poguem precisar aquests extrems.

Els folkloristes catalans del segle XIX prenen sovint -això és innegable- una actitud científica, però aquesta actitud està subordinada als constrenyiments ideològics que els porten a adaptar la realitat i la diversitat de la cultura tradicional a uns valors preconcebuts que orienten, alhora que són legitimats per ella, la visió de la cultura tradicional que transmeten. L'aparença científica dels seus treballs contribuirà a reforçar la factualitat d'aquesta visió de la cultura tradicional i, doncs, dels mateixos valors que pretesament en dimanen.

4.- La cultura tradicional com a sistema simbòlic.

A través dels capítols anteriors ha restat notòriament palesa la vinculació dels folkloristes catalans amb el moviment de la Renaixença, ja sigui en la seva fase de formació, consolidació i difusió, o bé en el manteniment posterior dels seus ideals i preceptes. Alguns d'aquests folkloristes, com Milà, Aguiló i Briz, foren, fins i tot, peces essencials en l'engranatge del moviment.

Com hem vist en el seu moment, la Renaixença elaborà un determinat model de la identitat ètnica, que s'expressava en un sistema simbòlic i que esdevingué hegemònic en la Catalunya del segle XIX.

Els autors examinats contribuïren de diverses maneres a l'elaboració, consolidació i difusió d'aquest model. Piferrer difongué la sensibilitat romàntica i l'afecció als monuments i als paisatges catalans, Milà dignificà el moviment amb el seu prestigi intel.lectual i l'orientà decididament pel camí del romanticisme historicista, Aguiló treballà en la depuració de la llengua literària i en la recuperació dels clàssics, Briz realitzà una àmplia tasca d'apostolat i facilità al moviment els seus primers òrgans periodístics, Maspons tingué un important paper institucional en la transmissió de les idees de la Renaixença a l'excursionisme, Maria de Bell-lloch excel.lí en la narrativa romàntica d'imitació popular, Bertran en la poesia del mateix gènere, Farnés defensà la idea de la nació natural i de la depuració de la llengua. Cels Gomis, catalanista progressita allunyat dels postulats de la Renaixença, és, com sempre, l'única excepció.

En alguns casos, especialment Aguiló i Farnés, contribuïren d'una manera explícita a reforçar el símbol dominant, la llengua, mitjançant la seva tasca específicament folklòrica, aportant els materials d'una de les dues deus en les quals, segons els cànons romàntics, s'havia de basar la restauració de la llengua culta: la tradició popular i els clàssics.

Però, a més a més, com a folkloristes, tots plegats contribuïren a afaiçonar, juntament amb els poetes, narradors, dramaturgs, juristes i apologistes, un dels puntals bàsics del sistema simbòlic, el món rural i la tradició popular.

El món rural, com la història i, en menor mesura, la terra, constitueix un sistema simbòlic subordinat, o subsistema, dintre del sistema simbòlic general de la Renaixença, amb totes

les característiques del sistema major.

Tal com és elaborada pels intel.lectuals renaixentistes, la representació simbòlica del món rural comporta una vessant descriptiva (una visió mítica del món rural i de la cultura tradicional), una vessant normativa (uns valors que emanen idealment de la visió anterior) i uns símbols que interrelacionen i expressen ambdós pols d'una manera sintètica.

En aquest model, el món rural esdevé un paradís que és paradigmàticament confrontat, en una característica oposició binària, amb el món urbà. Cal recordar que els intel.lectuals renaixentistes escrivien per a un públic predominantment urbà. D'aquesta manera, mitjançant la separació del món rural del context quotidià, profà, dels receptors, en mantenien i reforçaven la sacralitat, a la vegada que la procedència majoritàriament rural de la població urbana i, en definitiva, del país, permetia establir una relació de filiació entre ambdós mons i reforçar així, per aquest doble procediment, la significació emotiva i normativa dels símbols i valors extrets del món rural. Així, els vicis de la ciutat podien ser presentats com a desviacions de les essències prístines (40).

D'aquesta manera, la idealització del món rural pren la forma característica d'un beatus ille:

> "¿Pot haver-hi més bon estar que el que cada jorn alcansau quan tornant de la feina, havent complert amb l'obligació, tranquil.la la consciència, i ple lo cor d'esperança al pensar que amb lo temps, lo gra que a terra haveu colgat, se convertirà en hermosíssim pom de grosses i daurades espigues, que seran vostre pa i lo dels vostres fills, arribau a vostre alberg, dins lo qual vos esperen una esposa aimada i un fills enamorats? I allí, prop de la llar que fuma, escoltant los picarols de les bèsties en l'estable arreglades, lo trist xiular del mussol que torba de tard en tard lo solemnial silenci de la nit, i los gossos de les masies que lladren al sentir lo pas d'algun viandant

> sorprès per la fosca, o tal volta la farum del llop, no és cert que en aquells moments res envejau i us teniu per més ditjosos que en son trono el mateix rei? Doncs certs podeu estar de que tot ho perdríeu, lo jorn en què canviàsseu la tranquil.litat de les masies i pobles rurals, per lo bullici i gatzara de les vile i ciutats." (41)

La representació paradisíaca, mítica, del món rural comporta la idealització dels dos elements que el conformen, la naturalesa i l'activitat humana:

> "Si els jorns se passen ditjosos en lo mas, pregunteu-ho a les ocelletes, que des que el sol surt fins que se'n va a la posta no acaben son dolç piular; mireu los graners, més enfileu's per les finestres, que el blat no ens deixa pas obrir les portes; baixeu al celler i veureu botes de cinquanta anys que encar no han sigut fiblades; alceu los ulls: ni un petit núvol taca la blava esfera; mireu los camps: com alfombra d'or i d'esmeragdes ells se'ns mostren, produint una harmonia delitosa lo brancatge que l'embat oreja. Tot es joia en lo mas." (42)

Els mateixos folkloristes aportaren, com hem vist, en algunes de les seves obres, descripcions similars, des de Piferrer fins a Maspons.

En el centre d'aqueste representació del món rural hi ha, invariablement, una peculiar forma d'assentament humà que coneixem amb el nom de mas, masia o casa pairal. La masia esdevé el símbol dominant d'aquest subsistema simbòlic i al seu entorn se genera un veritable mite, el mite de la família pairal.

La masia, a més a més, esdevé un àmbit de producció simbòlica d'extraordinària fecunditat. Com un veritable temple, tot el que es conté dintre dels seus límits adquireix aires de sacralitat.

En primer lloc la llar, és clar, transumpte de l'altar, i l'escó, seti de l'autoritat patriarcal, entorn dels quals "se sentava la mainada, per a escoltar de boca de l'avi la relació de les gestes dels passats, los dies de tristesa i de glòria i

les jornades famoses de nostra aimada pàtria catalana" (43). Però també la taula "que té lo privilegi d'haver reunit a son entorn deu o dotze generacions, servint de llaç d'unió del present amb lo passat" (44), el porró i fins i tot l'escudella, que a tot bon català "li representa los records de la infantesa i de la família, (...) les costums dels seus passats, lo caràcter de la seva pàtria, lo esperit català" (45).

I aquests símbols, lògicament, vehiculen uns valors que, de vegades, es fan explícits. Així, entorn de la llar i de l'escó, "l'avi era lo verdader pater familias, lo qui conserva les bones tradicions, lo conseller dels fills i dels néts, l'arbre sota qual brancatge s'aixoplugaven tots los descendents quan la desgràcia o la mala sort los conduïa a buscar en la casa pairal generós hospedatge a on acabar sos dies" (46). La taula llarga catalana "té un lloc ben remarcat per a donar al principi d'autoritat i tronc varonil de la família tot aquell respecte i caràcter d'augusta majestat patricarcal que segons raó natural i bíblica li pertoca" (47). El porró, més modestament, "prova els hàbits de moderació en la beguda i ensems lo genial econòmic dels catalans" (48), així com l'escudella, que mostra "la sobrietat i economia amb què viu lo poble català" i, per l'estalvi de temps que suposa, el "caràcter català, per essència treballador de mena" (49).

La mostra és, penso, més que suficient.

L'associació entre la família pairal mitificada i l'ànima catalana va ser formalitzada pels juristes en el model ideològic del pairalisme (50).

El pairalisme, com a organització social, o, més ben dit, el familisme pairal, en paraules de Joan Prat, és:

> "... un sistema social, que combina elements econòmics, jurídics, polítics i ideològics, fonamentats en l'organització rígida i estructurada del grup familiar, la seu del qual és la casa, la masia, el mas o la casa pairal. Les premisses estructurals que fan d'eix del sistema pairal són les regles de la filiació, de la descendència, de l'herència i de la residència. És en aquest sentit que hom ha ressaltat, per la seva vital importància, el dret de primogenitura (l'hereu o la pubilla), el fideïcomís (més conegut popularment com la institució de l'hereu gravat) i els pactes matrimonials (els capítols o capitulacions matrimonials). En efecte, l'objectiu primordial de tots aquests principis d'ordre jurídic era (i ho és encara quan hom els aplica) el d'assegurar la conservació compacte del patrimoni i la transferència del gruix dels béns familiars a un hereu únic, considerat com la soca de llinatge." (51)

El pairalisme, com a model ideològic,converteix el familisme pairal en una organització social idíl.lica i connatural amb l'ànima catalana, ignorant la conflictivitat potencial que genera -que, en tot cas, és atribuïda als individus, però mai a les estructures (52)-, així com la seva discontinuïtat històrica, geogràfica i social (53). És així com una estratègia econòmica i social esdevé un mite. En paraules de Torras i Bages:

> "... l'organització social de Catalunya és la recta interpretació de la naturalesa, ateses les condicions peculiars en què vivim. L'organització familiar és la patriarcal, compatible amb tot el progrés dels temps i la complicació que sempre importa una civilització ja antiga; les relacions entre marit i muller són les que tingueren ja entre si Adam i Eva en els primers moments de la creació del nostre llinatge sobre la terra, i l'autoritat del pare és plena i divina, sense limitació legislativa, puix el mateix Decàleg cap no li n'imposà en legislar sobre aquest punt , perquè (...) ja procurà posar-la en son cor la mateixa naturalesa. L'organització de la família catalana és la vertadera organització cristiana, perquè és l'eterna, la natural, la que des del principi inspirà el Summe legislador de la humana naturalesa." (54)

Aquesta visió del món rural i de la família pairal sembla que assolí un ampli consens entre els sectors catalanistes de la dreta, des dels liberals fins als integristes (55). Altrament, fou obertament criticada i ridiculitzada des de postures més esquerra

nes. Són coneguts, en aquest sentit, els articles que, amb el títol de Costums rancias de la terra publicà Valentí Almirall al Diari Català el 1879, i en els quals s'ocupa principalment de la institució de l'hereu i de la família "a la catalana-rància", com diu ell, amb un to sarcàstic. Respecte a la família pairal deia Almirall, entre altres coses:

> "... la família catalana està encara muntada com l'any de la picor. Los nostres avis, per raons que no volem analitzar avui, la muntaren de manera que fos una institució tan sòlida que contra ella s'estrellessin los caràcters més altius, i ho conseguiren completament. Per desditxa, la marxa natural dels temps ha fet que lo que va néixer senzillament conservador hagi passat a ser reaccionari.
> Observi's bé lo que passa i es veurà que en la nostra família 'rància' l'amo mai és cap persona, sinó la mateixa institució. L'hereu no és mai més que la representació de la família. En tot lo que sigui conservar la casa, és absolut. Los fills externs, no tenen més remei que campar-se-la del modo que puguin, i la mateixa mare no és per regla general més que usufructuària. Més si és absolut per conservar, és completament impotent per innovar. Lo que ha heredat té de guardar-ho per son hereu tal com se trobi. Disfruta de les rendes, però no pot disposar del capital ni fer millores d'importància. La institució pesa constantment sobre el qui la representa." (56)

La inversió simbòlica, a la qual era tan afeccionat Almirall, tampoc no podia deixar de ser-hi present. Vegem la seva versió del moment culminant del rosari a l'entorn de la llar i l'escó:

> "La casa estava muntada a l'antigua. Cada nit, antes de sopar se deia el sant rosari. Lo capellà l'assenyalava, i al mig de cada 'Ave Maria' s'ocorria a l'amo donar alguna ordre, i la donava produint una escena grotesca. A l'oració s'hi anyadien sempre frases i apartes per l'istil dels següents: 'Santa Maria, mare de Déu -¡baixa herba als bous!- pregau a Déu -¡L'euga es desferma, Laia!- per nosaltres pecadors -¡Corra, com un llamp de Déu!-, etc., etc. En aquella casa, ni lo resar feia olvidar lo treball, ni lo treball lo resar. Per xo obserbava lo 'conco' de la casa que un poble que resa i que treballa per força ha de tenir almogàvers en la història." (57)

Els símbols, com hem vist en un capítol anterior, per mantenir tota llur efectivitat, han de ser públics, representables.

Per dir-ho amb paraules de Joan Frigolé, "la identitat, del tipus que sigui, no és pas únicament quelcom que hom sent o pensa, sinó quelcom que s'ha de manifestar obertament i públicament. El lloc de la identitat no és ni el cor ni el cap de les persones, sinó els variats contexts i escenaris públics que cada societat defineix com a pertinents per a la presentació, exhibició i trobada dels diferents tipus de persones i entitats, seguint un doble ordre, el del cicle vital dels individus i el del treball i festes." (58)

Per maximitzar la seva eficàcia, el sistema simbòlic de la Renaixença necessitava impregnar el conjunt del teixit social català, bo i manifestant-se en els més diversos contextos, des de l'àmbit domèstic fins a les grans commemoracions. No n'hi havia prou amb els Jocs Florals.

D'aquí la singular insistència en determinats símbols que ajuntaven a la seva capacitat de condensació la virtut de ser fàcilment representables.

Per al context de procedència -el món rural- i l'època que ens ocupa, aquests símbols foren especialment les cançons i la indumentària, molt particularment la barretina. Poc després adquiririen extraordinària rellevància en aquest sentit les danses, especialment la sardana, i, en dates molt més recents, les festes tradicionals (59).

El lloc preeminent que ocuparen les cançons en els reculls de literatura popular s'explica, en primer lloc, evidentment, per la preferència romàntica pels gèneres poètics. Les cançons, la poesia popular, esdevenen un model per a la poesia culta, com les llegendes en seran una font d'inspiració. Però, a més a més, les cançons -no ja la poesia popular- tenen la virtut

de ser representables fora del seu context. Briz és el primer que se n'adona, versemblantment, i es fa harmonitzar per a piano les Cansons de la terra (60). El seu exemple serà seguit més tard per músics com Francesc Alió i Enric Morera (61) i transformat finalment en empresa col.lectiva pels orfeons (62). Els aires de la terra amenitzen els Jocs Florals i Milà saluda els felibres amb una cançó tradicional (63). Vidal i Valenciano arriba a fer, seriosament, la proposta d'imprimir cançons tradicionals en els ventalls (64). I, en la ment de tots plegats, en aquestes cançons "s'hi respira tot Catalunya, la Catalunya de l'avior, la Catalunya senzilla dels temps pairals" (65). O bé, en paraules de Tort i Daniel, "una espontània manifestació de la noció de pàtria, de família i de Religió" (66).

La barretina s'inscriu dintre del camp més ampli i indefinit del costumari. Els "costums de la terra", llur conservació o restauració, són una preocupació primordial dels homes de la Renaixença, com hem vist paradigmàticament il.lustrat en el cas de Milà i Fontanals (67).

Els "costums de la terra", tal com són definits pels intel.-lectuals renaixentistes, formen un complex ampli, però selectiu. Vegem el peculiar inventari que n'estableix Josep M. Valls i Vicens:

> "No vos vull parlard'aquestes o d'aquelles costums; tots n'haureu observat de diferentes, però totes boniques i encisadores; tots haureu notat lo carinyo i l'assiduitat amb què a l'hoste tracten los pagesos de les nostres afraus; tots haureu admirat la generosa i franca hospitalitat que al caminant ofereixen quan làs i fadigat truca a llurs portes, per a dur una mossada de pa a la famolenca boca i proporcionar a son rendit cos lo descans que necessita. Tots haureu assistit a un enterro en alguns dels nostres poblets, i haureu notat la compostura, respecte i dolor amb què acompanyen al difunt fins a deixarlo en lo solitari fossar que deu guardar sos mortals restos; haureu vist com les dones

> acompanyen també plorant aquelles últimes despulles, com feien en l'antigua Roma. I ja que no un enterro, haureu vist algun casament i notat com lo promès o nuvi regala un pomell d'hermoses floretes a sa aimia, després d'haver-lo mullat amb aigua beneita i donar-la aixís als assistents, ja sigan de família, ja convidats; haureu presenciat algun bateig, finit lo qual, la gentada que al defora de la casa espera la tornada dels concorrents a la sagrada cerimònia i transcendental sagrament, demana cridant amb estrepitoso i alegre gatzara que se li tiri la tradicional batejada que s'afanyen en arreplegar les dones en llurs davantals i la quitxalla a estira-cabells; haureu, per fi, tots vosaltres notat lo respecte que els fills tenen als pares, los mossos a l'amo, los jornalers a l'hereu, los feligresos al rector, los administrats a l'alcalde, sempre que.són dignes d'aquesta reverència i atenció, sempre que, obrant com la llei i la consciència marquen, saben guanyar-se la voluntat dels fills, dels inferiors i dels subordinats. I tots, al contemplar embadalits aqueixes belles costums, aqueixes franques demostracions del poble a on tots sos individus prenen part en les alegries i tristeses de llurs conveïns i conciutadans, vos haurà, com a mi, dolgut que es perden, que minven o quant menys que s'adulteren, gràcies a influències estranyes al nostre esperit, gràcies a la burla amb què se les ridiculitza, gràcies a n'aquest torrent desbordat que se'n diu 'moda', lo qual tot ho enruna, tot ho desfà per a donar i fer lloc a sos mudables capritxos, a ses extravagàncies, i fins a ses immoralitats moltes vegades." (68)

Per als intel.lectuals compromesos amb la definició de la identitat ètnica i el sistema simbòlic de la Renaixença, aquests costums són "tan santes com les nostres lleis, tan pures com lo cel que ens cobreix, tan senzilles i grans com les muntanyes de la nostra pàtria" (69), per als qui el combaten, en canvi, poden ser "la rèmora de Catalunya i la nostra vergonya" (70).

L'aspecte més representable i transcontextual del costumari tradicional és, probablement, la indumentària. I res més singular -i visible- en la indumentària catalana que la barretina.

A finals dels anys setanta, aproximadament, i, si més no, fins a finals de segle, es desferma una veritable croada en defensa de l'ús de la barretina, en la qual participen autors tan assenyalats com Milà i Fontanals, Jacint Verdaguer i Jaume Co-

llell, entre molts d'altres (71).

La barretina desvetlla les més curioses associacions simbòliques. Així, per exemple, a la revista La Tradició Catalana, el 1893, s'hi diu: "Catalunya, vermella per ses barres, és natural que ho sia pel cap de sos braus habitants" (72).

El restabliment de l'ús de la barretina a vegades és legitimat amb arguments històrics, i així, es recorda que "amb la roja barretina nostres passats eixalaren l'àliga francesa al peu del Montserrat" (73), i d'altres amb arguments simplement estètics, així com quan es diu que "no he vist prenda que afavoresca més la cara que una barretina vermella un xic ben portada. Si és noi qui la du, fa ressaltar-li sa ignocenta bellesa, si és jove sa bellesa varonil, si és vell, es vella dignitat de la cabellera i de les fesomies" (74). El més sovint, ambdós tipus d'arguments es combinen.

Però el que és més interessant respecte a la barretina és, com en el cas de les cançons, la consciència que hi ha, per part d'alguns autors, de la seva virtualitat simbòlica i, al mateix temps, de la necessitat de publicitat simbòlica que té el catalanisme. Sorprèn en aquest sentit, la modernitat de les idees de Berenguer de Bellesguart en el següent text, escrit el 1898:

> "No hi ha idea política ni religiosa que no tingui el seu símbol, que arriba a compenetrar-se tant amb ella que es fan inseparables (...) La propaganda dels ideals catalanistes (...) necessita un símbol que l'exterioritzi, que no pot ésser altre que la barretina (...)
>
> No hi ha més: la restauració de la barretina s'imposa i constitueix una obra a la qual tot bon català ha de contribuir, des de l'industrial recomanant-la als seus treballadors, fins al més humil pare de família acostumant els seus fills a usar-la i a veure en ella un símbol dels regeneradors principis regionalistes. ¿Quina associació serà la primera en prendre la iniciativa?" (75)

La reificació de determinats usos i costums obeeix, evidentment, a una hiperselecció que operen els intel.lectuals renaixentistes sobre la cultura tradicional. Molts altres aspectes resten marginats, conscientment o inconscientment, pel fet que són difícilment adaptables a la configuració d'ànima catalana que expressa la vessant normativa del sistema simbòlic. Així, és interessant d'advertir que l'únic folklorista que en aquesta època s'interessa a fons per les creences, tan suspectes de paganisme, fou precisament Cels Gomis, mentre que els altres es limitaven, en tot cas, a remarcar els aspectes més catòlicament homologables de la ideologia tradicional.

D'altres aspectes, com el Carnestoltes, eren difícilment obviables, però aleshores eren sovint obertament bescantats. "El Carnestoltes se'n va a la posta", deia Manel Urgellés, "per veure aquests fàstics tant se val que no torni" (76).

La pèrdua d'antics costums, les innovacions, no presentaven majors probelemes, en la mesura que eren atribuïdes a influències exòtiques, al "corrent del segle", enfront del qual es mostraven més o menys bel.ligerants, i, per tant, no formaven part de l'ànima catalana.

Amadeu Vives, per exemple, tenia paraules duríssimes per a la música forània que s'imposava en els cafès i els teatres:

> "Com s'haurien de destruir tantes músiques, tants pianos i orquestres, que fan que la joventut es deleiti en sensacions dolentes, i es gaudeixi i bressi i banyi en plaers purament nerviosos, que paren en desitjos i acaben en fets." (77)

I proposava el retorn a la música tradicional, "tan encarnada amb la nostra sang i amb la nostra ànima":

> "¿Per què no ha de ser la que animi i informi amb el seu esperit totes les nostres produccions artístiques? Ella és nosaltres i nosaltres som ella i és el nostre propi ésser, la nostra pròpia història, i no ens podem substraure sense anar contra nosaltres mateixos." (78)

Tot plegat contribuïa a alimentar la separació entre el poble ideal i el poble real, la Catalunya de l'avior i la Catalunya actual, i a reforçar l'associació de la tradició popular amb la història.

Per analitzar correctament la idea que es forma la Renaixença del món rural i de la cultura tradicional, cal entendre que, per a molts autors, el poble no era més que un mer portador, un dipositari, de les essències de l'ànima catalana, però un dipositari, com deia Vidal i Valenciano, que "deixant-se guiar per grossers institns, arrossega pel fang tot lo noble i elevat, que ni pot, ni vol comprendre." (79)

No es pot dir que aquesta visió del món rural i de la tradició popular fos elaborada precisament pels folkloristes, en tant que folkloristes, si bé molts d'ells hi van contribuir amb escrits d'altra mena. La construcció del subsistema simbòlic que hem examinat fou obra, principalment, de literats, juristes i apologistes. El paper reservat als folkloristes en aquesta representació fou el d'aportar al sistema determinats referents simbòlics.

Recordem que, en el model de sistema simbòlic elaborat per Geertz que hem examinat en els primer capítols, la visió del món es presentava envoltada "with such an aura of factuality that the moods and motivations seem uniquely realistic" (80). La factualitat és, doncs, una condició necessària per a l'efi-

càcia del sistema simbòlic.

És precisament aquesta factualitat que reforcen particularment els folkloristes, aportant no ja bucòliques descripcions, ni abstrusos conceptes jurídics, sinó materials tangibles, procedents, realment, del context de referència, a vegades amb unes fulles mústigues, altres mortes, plens de terra i amb cargolins i tot, com l'escarola de Verdaguer (81).

Enfront de les vagaroses descripcions poètiques o narratives, els reculls dels folkloristes tenien l'avantatge de l'objectivitat, reforçada per l'aparença de cientifisme. Enfront dels estudis sobre dret consuetudinari dels juristes, tenien l'avantage de l'emotivitat. Evidentment, era molt més fàcil mobilitzar els sentitments dels catalans entorn d'una cançó tradicional que entorn de l'emfiteusi. Objectivitat -factualitat- i emotivitat constitueixen dos requisits fonamentals per a l'eficàcia simbòlica.

Els materials aportats pels folkloristes, seguint el mecanisme simbòlic del contagi, són veritables relíquies, metonímies, de l'ànima catalana. Com deia Thos i Codina, "un ball, un trajo, un estirabot, una rondalla o una cançó mostren tant l'esperit d'un poble com per una ungla s'endevina un lleó -I això, entre parèntesi, és lo que dóna vàlua científica i transcendental al folklore-" (82).

En aquest sentit, la tan suada comparació entre el folklore i l'arqueologia no és gratuïta, ni merament metafòrica. Ambdós, arqueòlegs i folkloristes, recullen les relíquies de l'ànima catalana, ja sigui en el context de la història o en el de la tradició popular. Una cançó tradicional, una rondalla, una ruïna, relliga realment a qui la canta, a qui la llegeix, a qui la

contempla, amb l'ànima catalana, eterna i immutable en les seves essències.

Els folkloristes esdevenen els manipuladors dels sacra de la comunitat i, com a tals, ells mateixos passen a formar part del mite de la Renaixença. Com deia Rubió i Ors:

> "... otros, como Milà, Piferrer y más tarde Aguiló (...) -quienes por igual manera y a la vez daban culto a las dos deidades hermanas, la poesía escrita y la poesía tradicional de nuestra patria, tan rica ésta en leyenda y en cantos populares-, soltando a ratos la lira para empuñar el nudoso bastón de viajeros, metíanse en lo más áspero de nuestras montañas y en lo más escondido de nuestros bosques para recoger de boca del sencillo habitante de la choza que se levanta acaso medio oculta entre la yedra y los resquebrajados y negruzcos paredones de algún antiguo castillo feudal, -corona ayer de la escueta roca donde altivo se sentaba, amparo hoy de las aves de rapiña-, las leyendas que acerca de él y de sus antiguos moradores subsisten aún en sus circunvecinas comarcas; o para oir sentados cabe el ancho y ahumado hogar de alguna de esas semigóticas casas de labranza, que son a la vez adorno y orgullo de nuestros valles, de los labios de la anciana abuela, las sabrosas canciones y las sobre toda ponderación tiernas o melancólicas melodías, con las cuales se acompaña al hilar el áspero lino con que tejerán acaso sus propios hijos las bien olientes sábanas de sus no manchados lechos(...)" (83)

Els folkloristes catalans del segle XIX, mitjançant un inventari hiperselectiu de la cultura tradicional, i, a vegades, mitjançant la distorsió dels materials recollits, feren una decisiva contribució a l'elaboració, implantació i expansió d'una determinada versió mítica de la tradició popular, coherent amb el sistema de valors del moviment de la Renaixença, que contribuïa a legitimar. L'actitud científica de molts d'ells reforçà precisament la factualitat d'aquest mite.

De la mà del catalanisme essencialista, de dreta o d'esquerra, el mite de la tradició popular ha arribat fins als nostres dies, fet explicable en un poble que, com diu Giuseppe Grilli, "ha romàs al llarg d'un segle i mig una societat més culturalitzada

que polititzada, i on la producció d'ideologies (i, si es vol, de mites) supera de bon tros les possibilitats de traduir-los en actes administratius. Una societat sense estat, però amb projectes, fantasmes, i fins i tot dimonis d'estat." (84)

En dates recents, la primera autoritat política de Catalunya deia que la cultura popular és "una eina de defensa de la nostra identitat com a poble" (85). Després de veure com s'ha format la seva imatge, caldria preguntar-nos urgentment què entenem actualment per cultura popular.