

ELS ESPAIS MITOLÒGICS DEL MONTSENY



Francesc Roma i Casanovas

La fenomenologia considera que la realitat existeix, però no li dóna tanta importància com a la imatge i a la percepció que en tenim. L'important és la consciència; el món real, la natura, existeix, però el fenomenòleg no es preocupa tant per com aquesta sigui, sinó per com aquesta és entesa. Parteix de la idea que allò que es considera real tindrà unes conseqüències ben reals, o com deia Xavier Fàbregas (1995), allò que creiem de nosaltres no és tan verídic com el que en realitat som, sinó molt més cert. En definitiva, es tracta d'una dialèctica entre l'objectivitat i la subjectivitat, entre el que realment existeix i la manera que els agents que hi estan implicats tenen d'entendre-ho. El món real, si és important, és per la interpretació que en fem. El paisatge, en definitiva, serà vist com una interpretació social de la natura (Bertrand, 1978).

En aquesta línia, definirem el paisatge com un "*model culturalment produït de com el medi ambient s'hauria de mirar*" (Duncan en Agnew i Duncan, 1989). Una cosa serà la realitat física (el medi ambient) i una altra realitat serà una manera de mirar-la (el paisatge). Feta aquesta diferenciació, entendrem que sota el concepte de paisatge no s'hi acull una sèrie d'objectes que trobem en el món (arbres, rius, edificis, muntanyes, etc.) sinó una certa visió d'aquests objectes. Les persones interpretem el medi ambient i, al posar-lo en concordança amb una sèrie de models particulars, de valors, fem que aquest conjunt d'objectes esdevinguin paisatges. Tot plegat deriva del fet que la relació humana amb el medi és una relació mediada per la cultura; el paisatge no és immediat. Com deia Eugenio Turri (1974) "*el paisatge parla, comunica concretament a l'home, (...) això que ell ha volgut imprimir-li*". Això ens duu de ple al fet que és a través d'un acte d'observació que el paisatge és format (Williams, en Actes, 1977). Per al paisatge sempre som *outsiders*. Per als *insiders* no existeix el paisatge, existeixen una sèrie de llocs de treball, de recreació, de desterrament o la pròpia llar. El paisatge crea, transforma o reconstitueix l'espai per acomodar-lo a una sèrie de valors humans. El paisatge té, doncs, un valor moral, ens parla de com hauria de ser el món (Cosgrove en Agnew i Duncan, 1989).

Pel fet de ser coneixible, l'espai, que se'ns fa accessible a través dels diferents paisatges quan són interpretats, esdevé un dels mitjans pels que la societat és constituïda i entesa pels seus membres. A través de la plasmació intel·ligent en formes espacials, els individus creen una descripció de la realitat a través de la qual poden recuperar una descripció de certes dimensions de la seva societat i de les maneres en què són membres d'ella (Hillier i Hanson, 1988). De manera que hi ha una relació biunívoca entre una direcció que va del medi a la societat i de l'organització social cap al medi (Muntañola, 1979). Com diu en Joan Nogué (1986), l'home no és un objecte neutre, sinó que els fantasmes de l'inconscient, els condicionaments de la cultura, la inèrcia dels costums, els impulsos afectius invaliden la racionalitat aparent de les relacions de l'ésser humà amb el seu entorn. Abans que res, o a fi de comptes, l'espai ha de ser un espai viscut, percebut, sentit estimat o rebutjat pels homes o les dones que hi viuen.

Hi ha una dialèctica entre el sediment i la construcció de sentit espacial, com reconeix Muntañola (1974), comentant Husserl. Idea no massa llunyana de la que referia Piaget quan parlava que l'espai psicològic és construït activament pel subjecte, el qual es relaciona amb els objectes del seu entorn assimilant-los a la seva activitat i acomodant aquesta activitat als caràcters en ells observats (Calvo i Serrano, 1993; Muntañola, 1978). El lloc és sinèrgic, en el sentit que és creat i que crea. El lloc és construït, destruït i transformat per individus o grups en uns contextos culturals específics (Robinson, en Agnew i Duncan, 1989).

L'entorn proveeix una sèrie d'apunts, el que els anglesos en diuen *cues*, per al comportament. Es tracta d'un tipus de comunicació no verbal que no pot arribar a determinar el comportament, però que sí que fa certs comportaments més probables o uns altres més improbables (Rapoport, en Altman, Rapoport i WohlWill, 1980). Els espais no són telons de fons sinó que actuen a través de les seves pròpies característiques i estímuls, estimulants, tot i que no determinants, el comportament de les persones. L'entorn, els espais, mai no són neutres (Cano i Lledó, 1990). L'entorn articula un conjunt d'informacions que probabilísticament inhibeixen o desencadenen, faciliten o obstaculitzen, pautes de conducta ja latents, modes de pensar, de viure, etc. L'entorn, per a Cano i Lledó (1990) esdevé un mitjà de comunicació no verbal.

En el fons, aquesta concepció duu implícita, com a punt de partida, la idea que el paisatge és sempre construït històricament i que la geografia és replantejada contínuament des de la nostra experiència

cultural (De las Rivas, 1992). Si l'espai té un aire de neutralitat i d'indiferència en els seus continguts i se'ns presenta com una realitat purament formal és precisament perquè ja ha estat el focus de processos passats, les traces dels quals no són sempre evidents en el paisatge (Soja, en Gregory i Urry, 1987). Els ambients que han estat institucionalitzats s'accepten com a sagrats i immutables, però en alguns casos, els individus, espontàniament, poden modificar les condicions ambientals establertes (Sommer, 1974).

L'espacialitat és socialment produïda i és diferent de l'espai físic com també ho és de l'espai cognitiu, essent cadascun d'ells utilitzat i incorporat en la construcció social de l'espacialitat. Així, la producció de les idees i de les ideologies és una part de la producció de l'espai, tot i que aquesta relació arrenca d'orígens socials (Soja, en Gregory i Urry, 1987). L'espai geogràfic és una construcció, un producte social i cultural (Bravard en AA. DD, 1984). Per a la sociologia, l'espai es constitueix en un lloc central en la configuració de l'estructura social existent o en un objecte estratègic entre les classes socials i els grups. L'espai no té una lògica interna i pròpia sinó que li ve donada des de la societat (Monreal, 1992). De fet, encara avui dia, totes les nostres categories de pensament són categories de pensament amb una predominança espacialitzant; ho substancialitzem i ho espacialitzem tot (Moscovici, en AA. DD. 1983). Això no impedeix que la historiografia, l'antropologia i la sociologia puguin afirmar que hi ha una gran diversitat de nocions d'espai i de temps, lligades a cada poble o a cada civilització (AA. DD., 1983).

Històricament, en opinió de Mundford, entre els segles XIV i XVII hi ha una transformació radical en la concepció de l'espai: l'espai com a jerarquia de valors és reemplaçat per l'espai com a sistema de mesures (Muntañola, 1974). Però això no és del tot cert, el que em sembla més encertat és que hi ha un canvi d'un tipus de valors per uns altres, més o menys diferents. El que passa és que el segle XVIII posa normes i geometria al paisatge, entenent-lo com un domini de la raó humana damunt la llibertat de la natura (Romeu, 1952). Durant l'edat mitjana no hi ha textos que intentin fer un relat de la muntanya de manera explícita (Romeu, 1952). Però això no vol dir que no existeixi una sèrie de valors que, de moment si més no, qualificarem de paisatgístics.

Lowenthal ha demostrat que els valors estètics del paisatge no són innats, ni molts menys eterns. L'estima pels paisatges aspres, abruptes i hostils, com la muntanya, és relativament recent. La muntanya, encara temuda i evitada al segle XVIII, es posa de moda al segle XIX, lligada a

una nova valoració estètica i científica (Nogué, 1985). És a finals del XVIII que comencen a aparèixer els primers llibres sobre excursions a la muntanya (Saussure en seria el primer i és llavors que el Mont Blanc deixa de dir-se muntanya maleïda). En suma, les muntanyes sempre han estat llocs especials, freqüentment associades a creences religioses i cosmològiques (Altman i Chemers, 1989). Un cop percebuts i culturalment codificats, els elements del medi ambient s'impregnen de significacions, d'impressions i sensacions: esdevenen missatges que s'estructuren seguint una sèrie de convencions (Nogué, 1985). Però els valors convencionalment dipositats en aquests elements poden variar, i de fet varien, històricament. El gust paisatgístic varia amb el context i amb la cultura. Comparat amb els que hi viuen, els visitants tenen diferents aspiracions paisatgístiques, sovint creades per artistes o novel·listes (Penning-Rowsell, dins Penning-Rowsell i Lowenthal, 1989).

Les societats tradicionals conceben el protopaisatge (Berque, 1995) o el paisatge com quelcom vinculat a formes de poder que deriven de l'enteniment mitològic i del coneixement ritual. Els llocs ajuden a recordar les històries o llegendes que s'hi associen. Les característiques del paisatge esdevenen profundament simbòliques de les formes culturals, forces morals omnipresents més que no pas simples presències físiques (Tilley, 1994). El paisatge està representat en el mite i representa el mite; és mnemotècnic i reclama una continuïtat amb el passat. Alguns llocs poden esdevenir poderosos records visuals que amb el pas del temps esdevenen objectes de coneixement, la precisió dels quals pot validar els mites. El paisatge permet la sedimentació de certs significats. Els mites i els rituals donen sentit a la terra i la terra mateixa proveeix evidències constants i tangibles de l'eficàcia i de la certesa del mite com a mitologia objectificada i objectivitat mitificada. El paisatge, conclou Tilley (1995) està íntimament vinculat amb el mite i obeeix la mateixa lògica. El paisatge és, en una part substancial, mitopoiesi.

Simmon Schama (1995) recull molt clarament el que volem expressar quan diu que els paisatges són cultura abans que natura; que són constructes de la imaginació que es projecten en els elements naturals (roca, fusta i aigua). Per a ell, una vegada que una certa idea de paisatge, d'un mite o d'una visió s'estableix en un lloc concret existeix una peculiar manera de canviar les categories, convertint les metàfores en més reals que els seus referents; convertint-se, de fet, en parts de l'escenari.

Si, com diu Malinowski, el mite és una norma per a l'acció social, l'espai, en el que té de mitologia, hauria de servir per plasmar una sèrie de normes socials. L'espai i el paisatge, com ja hem vist, ens remetent a una sèrie de valors que podem reconèixer a través d'un estudi hermenèutic del contingut dels mateixos mites. Això ens duu a un problema que ja va notar en Joan Prat (1984) que és el fet que cap científic social no "mira" la mitologia amb ulls verges, sinó que, ans al contrari, la "veu" a través d'un equip prèviament definit de tècniques, mètodes, teories i formes de pensar. Això ens duu a pensar que no és el mite en ell mateix ni el seu contingut el que ens permet entendre si l'hem de prendre com a cert o no, sinó més aviat una sèrie d'elements del context en el que aquest mite és dit. És en funció de qui l'expliqui, on i amb quina actitud ho faci que entenem la mitologia com a quelcom cert o fals. En aquest sentit no són els arguments allò que fan que els mites o contes siguin realitat o no, sinó el que en el procés de socialització ens ensenyin el que és aquella cosa, veritat o mentida, sagrada o profana. Això passa pel mateix lloc on és coneguda i explicada aquesta mitologia, perquè els mites que transmet l'escola i l'església poden ser més importants que els que passen per la llar familiar en forma de broma.

Els mites no fan distinció entre aparença i realitat (Merleau-Ponty, 1975); el mite guarda l'essència en l'aparença, *"el fenomen mític no és una representació, sinó una verdadera presència"* (Merleau-Ponty, 1975). Alfred Schütz, des de la seva fenomenologia, considera que tot el que desperta i estimula el nostre interès és real, tot i que existeixen diversos nivells de realitat, diversos subuniversos, un dels quals és el mitològic o religiós. Com deia William James, mentre li prestem atenció, tot món és real a la seva manera: però la seva realitat es dissipa amb l'atenció. Mentre posem la nostra atenció en ell, aquell món és real. Això fa que *"Si el mite, el somni, la il·lusió, han de poder ser possibles, l'aparent i el real han de seguir sent ambigus, així en el subjecte com en l'objecte"* (Merleau-Ponty, 1975).

La realitat de la vida quotidiana és un dels diferents mons finits de significació (Schütz, 1987; Berger i Luckman, 1993). Una altra de les províncies limitades de significat¹ és allò que Schütz en diu el món dels fantasmes, on inclou el fet de somiar despert, el joc, la ficció, els contes

¹- Alfred Schütz (1987) parla de províncies limitades de significat per referir-se als mons finits de significació.

de fades, el plaer i els mites (Schutz, 1987). Com a món finit de significació o província limitada de significat, el món de la rondalla i la mitologia pot commutar amb la realitat de la vida quotidiana, no essent estranys aquests desplaçaments (Berger i Luckman, 1993).

Joan Prat (1984) parla d'una geografia mítica que es pot posar al costat de la concepció científica del món i parlant de la rondallística que ens mostra aquesta geografia mítica planteja la hipòtesi que aquesta forneix un model cultural explicatiu i interpretatiu de les realitats històriques, ecològiques, tecno-econòmiques, socials, polítiques i ideològiques en les quals tota cultura es fonamenta per a poder reproduir-se. Els continguts argumentals de les rondalles volten sempre a l'entorn d'experiències quotidianes i bàsiques que tot grup social necessita per poder sobreviure i reproduir-se socialment. El mite esdevé un producte cultural per tal d'integrar i adaptar els membres d'una societat en un context bàsic de referència. Com a mitjà, el mite ensenya les diferents alternatives que disposa un individu per tal d'adaptar-se a la seva cultura. Això fa que els infants siguin qüestionats per tal d'integrar-se en una determinada escala de valors, és a dir en una cosmovisió. El mite vol integrar i explicar o integrar explicant (Prat, 1984). La mitologia funciona com un sistema que informa sobre la realitat i com a mecanisme de seguretat a l'aportar les solucions que calen per neutralitzar o pal·liar les realitats desagradables que se'ns presenten. En aquest sentit serveix per prevenir i evitar els comportaments que són considerats com a desviats, constituint alhora un sistema de seguretat psicològica enfront de les inseguretats de la vida social (Prat, 1984).

El mateix Joan Prat ens explica com hi ha una sèrie de relats que reflecteixen les constants d'un tipus d'economia d'autosubsistència recolzada en el que se n'ha dit la ideologia del "bé limitat". Prat il·lustra aquest tipus d'economia a partir de la llegenda del ferrer de Figueres, on ell veu com es contraposa una visió materialista, vitalista i hedonista de la realitat a una altra d'espiritualista, mística i ascètica que centra les seves aspiracions en aconseguir la glòria al cel (Prat, 1984). En aquest sentit ja he dit en altres ocasions com, des del meu punt de vista, hi ha més que això que ens parla Prat i que es podria parlar d'una autèntica "economia moral" que la rondallística catalana ens deixa percebre a través d'un exercici hermenèutic.

És evident que el concepte d'economia moral el prenc de l'historiador anglès, malauradament desaparegut, Edward P. Thompson, gran estudiós del costum agrari i de les lleis consuetudinàries. Tot i que

ell mai no va voler tractar directament el tema paisatgístic va ser capaç de dir-nos que "*El costum agrari mai no va ser realitat. Era entorn*" (Thompson, 1995). No dispo de la versió anglesa per saber exactament a què es referia quan parlava d'entorn. Però en la mateixa obra, quan parla dels *enclosures*, afirma que hi ha una sèrie de normes i pràctiques consuetudinàries referents a l'espai comunal i escriu que "(...) *hi ha una economia en la qual els intercanvis de serveis i favors segueixen essent significatius i que les característiques locals del paisatge ens recorden*" (Thompson, 1995).

Xavier Campillo en el seu estudi sobre el paisatge en la literatura pirinenca (1992) ens parla d'un codi social no escrit d'obligacions i drets que s'ha anat definint al llarg dels segles i reconegut per la societat com a conjunt que conformava una estructura social que permetia que la societat tradicional rutllés i es reproduís. Més endavant hi aprofundirem més, però de moment ja podem retenir com ell ens parla d'un dels elements importants d'aquest codi social que era l'hospitalitat que obligava el bon muntanyenc a acollir el visitant a casa seva, donant-li recer i aliment. Segons Campillo, aquesta pràctica donava lloc a un autèntic ritual de relació.

Jacint Verdaguer, en la seva obra *Folklore*, recollia una sèrie de refranys que encaixen amb tot el que estem veient i que ens parlen d'un moment en què aquesta economia moral començava a entrar en crisi davant de formes d'intercanvi monetari i d'economia de mercat:

Abans era Déu l'amor, ara n'és l'or.

Lo Déu dels antics era l'amor: lo dels moderns és l'or.

Qui al pobre no dóna, pobre es torna.

Aquest és el punt on volia arribar, a parlar d'una economia moral que es pot deduir de la rondallística i que es manifestava a través d'elements paisatgístics. Paisatge i mite anaven (potser hauria de dir millor van) de bracet i tots dos alhora apuntaven envers una estructura de significat determinada que actuava en un tipus de societat on, com diu Paul Claval, paradoxalment es disposava de més mitjans per limitar les manifestacions espontànies del poder que de mètodes per utilitzar-lo amb la finalitat d'estructurar l'espai (Claval, 1982). Resumint: l'espai mitològic català plasmava una sèrie de normes socials.

El mite com a folklore secular, ens diu Ruth Benedict (1963) actua com un vehicle del pensament i dels anhels de les persones. Els herois seculars retraten l'home ideal de la seva cultura. Així, el mite és la

projecció d'un univers de desitjos i d'intencions. L'home en totes les mitologies ha expressat la seva disconformitat amb un univers mecànic i ha imaginat "*la topografia del seu país i l'ètica estàndard de la seva gent com el producte d'actes humans de l'heroi cultural*". El mite tradueix l'univers a termes culturals (Benedict, 1963).

En una societat moderna, on hi ha una important mobilitat social i geogràfica, existeixen molts espais on els individus exercim alhora rols no sempre concordants (a casa fem de pares i a la feina de mecànics, alhora que al centre excursionista fem de dinamitzadors culturals). En canvi, a la societat tradicional, que era molt més estàtica, existia un únic espai social, oposat a un espai dissocial. Els éssers dissocials havien d'estar en un espai inaccessible o inaccedit, a les antípodes (Amades, 1979), a les coves, els gorgs, els cims de les muntanyes, etc. Per exemple, en la llegenda d'en Pere Portes, també dit Pere Botero, un document escrit el segle XVII, hi podem veure com aquest baixa a l'infern a arreglar uns afers terrenals i el que hi troba és tot un seguit de conveïns que havien fet alguna cosa que no era el que s'esperava que haurien d'haver fet (Boada, 1992).

La gent que vivia en altres llocs eren gent socialment diferent, com ens ensenya Amades (1979) o com es pot veure en els *Viatges de Gulliver* o a *Planolàndia*. Gairebé podem dir que l'espai com a tal no existia, sinó que el que hi havia eren cultures diferents. Les cultures llunyanes ho eren tant socialment com geogràficament, o potser més a nivell social que no geogràfic (Middleton, 1984; AADD, 1983). Els grans viatgers anaven a altres cultures més que no a terres llunyanes.

Per a la visió mítica del món, l'espai és heterogeni i centralitzat (Eliade, 1994). Hi ha un espai positiu, propi dels déus i dels éssers "normals" i un espai negatiu, terreny dominat per tota mena de forces del mal. En la rondallística existeix una lluita dels elements del mal per envair l'espai positiu, central. L'espai marginal conté una societat inversa o depravada. Les bruixes, els gegants, els follets, etc. s'amaguen a les muntanyes, dins de les coves i avencs o en llocs presidits per l'aigua. Però moltes vegades els representants d'aquest món maligne, com el mateix diable, són bonifacis i innocents i es deixen enganyar de forma miserable, com diu Amades (1974).

En el cas del Montseny, la rondallística no és massa diferent de la de la resta de Catalunya (especialment de les zones muntanyoses). Cal remarcar, però, la precària situació en la recollida de dades amb què ens trobem. Però en qualsevol cas, no podem pas pensar que intentar trobar

mostres d'una economia moral al Montseny hagi de limitar-se a un marc tan reduït com aquest. És per això que aquest exercici sorgeix després de fer una reflexió molt més general, centrada especialment en el marc pirinenc. Vista en aquest context més global és quan l'economia moral montsenyenca comença a ser comprensible i a tenir algun sentit. Hem de veure com les rondalles, que presenten a vegades trets quasi universals, es manifesten en elements concrets del paisatge local, o en tradicions vinculades a la història més propera (Lasserre-Vergne, 1995). Això les fa més properes i "reals", més comprensibles per a unes mentalitats que vivien en un món que imaginaven força reduït. Tanmateix, aquestes rondalles no tenen mai un repertori de personatges que siguin tots sobrenaturals (Amades, 1974), contribuint així a donar una sensació de realitat molt més important.

Un gran buit que es troba en la rondallística montsenyenca són les petrificacions de personatges. En general, en el món del folklore geogràfic, alguns elements d'allò que es considera dolent queden petrificats o convertits en elements de tipus aquàtic. És el cas del Cavall Bernat de Montserrat, dels gegants o frares encantats, del mal caçador, etc. Però no hi ha al Montseny personatges esdevinguts pedra com a càstig a les seves actituds de caire especulatiu. Pensem per exemple en el cas del llenyataire que va gosar vendre la seva ànima al diable a canvi d'un cavall que li transportava el farcell de Montserrat a Monistrol i que va restar petrificat en el monòlit anomenat Cavall Bernat. També pel Pirineu és molt extès un grup de diferents pastors que després de refusar d'acollir Jesús, un altre sant o simplement una altra persona, varen quedar petrificats per penar el seu no acolliment o que si no foren ofegats en diferents llacs. Anne Lasserre (1995) ens parla d'unes "lleis de l'hospitalitat muntanyenca", el trencament de les quals comporta aquest càstig per als pastors pirinencs. En canvi, el pastor pobre, però acollidor dels nouvinguts, que mata el seu únic vedell i el comparteix amb el captaire és recompensat amb la resurrecció (el dia següent) del vedell, com si res no hagués passat. El nouvingut, que és Jesús o un altre personatge sant, recompensa el pastor caritatiu, alhora que castiga els garrepes, però no ho fa amb una olla que mai no s'acaba, sinó al dia següent i amb un altre vedell. Dos fets em semblen importants, dos fets que apunten envers un sistema de redistribució de béns: en primer lloc, el premi no consisteix en la fortuna i el benestar eterns, sinó que tan sols se li torna un vedell. En segon lloc, cal matar el vedell, compartir-lo i *demà*, (és a dir, en el futur) es recompensa la caritat feta. Per a mi,

aquesta és una mostra d'una economia moral basada en la reciprocitat que suposa que qui ha donat té dret a rebre en el futur. Com deia Verdaguer, qui al pobre no dóna, pobre es torna, si més no perquè no pot esperar que en el futur li donin res.

Aquest tipus de rondalla, aquest argument, és molt extès per tota la geografia catalana, i per això m'estranya que no n'hi hagi referència en la mitologia montsenyenca. Però altres rondalles van en el mateix sentit, i aquestes sí que són presents a la geografia montsenyenca. Aquest és el cas que ens deixa veure la rondalla que ens explica Jaume E. Zamora (1996) en la qual un carboner nega l'aixopluc i el menjar al rei. Tot i els traços irònics amb què se'ns presenta, aquest conte ens recorda quins són els deures i els valors que cal respectar davant dels nouvinguts, no només davant del mateix rei.

Segons una altra llegenda, sant Pere i Jesús (també) passaren pel Montseny, però en aquest indret només oferiren a un barquer la possibilitat de triar tres desitjos. Aquest demanà poder matar tot allò que apuntés amb el seu bastó, que tothom ballés quan toqués el seu flabiol i que se li escapés un pet a la dona que l'acollia cada vegada que tossís (Boada, 1992). Tot i que sembla que la rondalla ens informa d'una sèrie de condicions molt desfavorables per al barquer, que aquest pretén castigar amb els poders donats per Jesús, el mal ús que en fa provoca que al final de la rondalla el barquer hagi de marxar a una altra terra. El barquer, que no segueix el consell de sant Pere de què demani la salvació, resta poc més que castigat al desterrament del nostre Montseny, tot i que aconseguí, això sí, de castigar els mals tractes de què era objecte.

Mals tractes que en el fons deriven d'una utilització desmesurada del poder (en aquest tipus de rondalles és molt freqüent el cas de certs individus que són explotats més enllà del normal, o dels que se'n burlen per causa de la seva poca intel·ligència), el mateix que passa al castell de Montsoriu. En aquest cas, la rondalla ens recorda el dret del senyor feudal a la primera nit amb l'esposa dels seus vassalls (dret de cuixa). Segons la llegenda, una dona recent maridada es sotmet a aquest dret la primera nit. Però, quan el marit la va a buscar la segona i la tercera nit, la guàrdia del castell li impedeix d'entrar-hi. Es tracta d'una violació del dret de cuixa i, la quarta nit, la llegenda ens dibuixa un marit gelós que mata el castellar davant d'un excés més enllà del que era costum. Després d'això, diu la llegenda, el poble s'aixecà en armes i s'inicià la guerra dels Remences.

En les rondalles hi ha, implícitament, un càstig del desig d'arribar a ser més que els altres, de voler ser poderós i ric, especialment si això es fa a costa dels altres o violant certes normes consuetudinàries considerades "justes" i "adequades". En el llegendari montsenyenc és bastant extesa la idea que el carbó es converteix en or, com també ho és el fet que els carboners es relacionin amb el món de la bruixeria. El tema de les bruixes el deixarem per a més endavant. De moment veurem com en la llegenda del tresor amagat (Boada, 1992) en Mingo Ferrer i un altre home d'Espinelles estan fent carbó i els fa mandra de trinxar un roure. És per això que el posen sencer a la carbonera, intentant estalviar-se el treball de trinxar-lo. Quan van a recollir el carbó, de la carbonera en treuen un perol d'or que s'havia fos i esdevingut inaprofitable a causa del foc. La rondalla ens intenta mostrar que si haguessin treballat com s'esperava l'haguessin tingut, però aquella fortuna la perdien precisament per no voler treballar, o per no voler treballar "tant".

L'economia moral que parlo es basa en l'existència d'unes llegendes que parlen de diferents tresors o de diferents vies de fer-se ric i poderós. Aquests tresors només són accessibles en dies i hores especials, assenyalats, i endemés complint una sèrie de condicions. Els serpens de Montsoriu, que són serps de més de cent anys que duen cabellera i un diamant a la boca, només el deixen per anar a abeurar-se. És llavors quan se'ls el pot robar. També per trobar el tresor del castell de Montsoriu cal anar-hi la nit de Sant Joan, mentre toquen les dotze campanades, caminant cap enrere amb un ciri de cap per avall en una mà i una calavera a l'altra. Llavors, durant el temps que toquen les campanades, es pot recollir tot el que es pugui del tresor (però no es pot deixar anar ni el ciri ni la calavera). Per si això fos poc, no es pot mirar el tresor fins passar un torrent que hi ha allà a prop. La idea de l'aigua associada amb la riquesa està molt extesa en aquest llegendari que comentem, i és per això que hi tornarem.

En aquesta economia moral, no qualsevol sistema és bo per fer diners i guanyar-se la vida, com ho demostra la llegenda d'en Jaumàs. En Jaumàs de Cànoves es troba un cabrit negre perdut i l'agafa per dur-lo a vendre, carregant-lo a l'espatlla, creient que allò que es perd és de qui ho troba. Arribant prop de Llinars, una veu que surt d'un torrent li demana "on vas dimoni xic?" i la resposta del cabrit és "a cavall d'en Jaumàs, fins a Llinars!". Com deixà escrit Apel·les Mestres, el pobre Jaumàs, veient que se les tenia amb el dimoni, deixà córrer la idea de

vendre's el cabrit i el cabrit mateix. Amades recollí el rodolí "*el trobat té d'ésser tornat*" (Amades, 1935), que ens va molt bé per arrodonir el que estem tractant.

També la llegenda de les encantades es vincula a la prosperitat material. Al Montseny hi ha diferents llocs on es troben encantades, però en aquest cas vull explicar la rondalla de les que vivien prop de Viladrau, en un torrent que recull les aigües que baixen dels rodals de sant Segimon. Segons la llegenda, quan aquestes surten a estendre la seva roba, si se'ls l'agafa, aquesta es converteix en or. La llegenda explica com tres amics hi anaren i així els succeí. Però l'any següent volgueren tornar-hi cadascú pel seu compte, sense dir res als altres. En el moment oportú, saltaren sobre el llençol tibant cadascú per la seva banda. En comptes de sortir-ne or, en aquella ocasió en caigueren pedres de tarterar. Com diu en Martí Boada (1992), la idea moral d'aquesta tradició és el càstig de l'ambició, però caldria precisar que no es tracta de tota ambició, sinó només d'una de determinada, perquè hi ha mostres d'ambicions que són prou bones, per exemple en el mateix conte del noi que anava a vendre que Boada ens explica en la seva obra. La dona d'aigua més coneguda és la del Gorg Negre, tot i que també n'hi ha referències que les situen a la Casa Falsa (Montmany), al castell de Montsoriu², al torrent dels Rentadors (sota el Matagalls), etc.

L'ambició, per no ser dolenta, ha de ser mesurada. La rondallística catalana i montsenyenca en especial, ens mostren la dificultat d'esdevenir ric pels mecanismes habituals. Ser ric passa per vendre's l'ànima al diable, per trobar-se amb éssers fantàstics; però sempre fer-se ric és gairebé impossible, quan no dolent. En la llegenda del davantal, una dona de Campins va cap a Santa Fe i es troba una altra dona que li demana de pujar a Sant Marçal a cuidar una malalta. L'encontre té lloc al Gorg Negre (fet que sembla voler indicar que la sol·licitant podria ser una bruixa), lloc on la dona cobra per avançat la seva feina. La paga consisteix en omplir-li el davantal d'alguna cosa que no ha de mirar fins arribar al seu destí. Però la curiositat de la dona pot més que la seva voluntat i mira abans d'hora. En veure que només hi porta segó, el llença al terra. Quan arriba al seu destí, la pols del segó que li havia quedat es converteix en unces d'or. Tot i que torna enrere, ja no troba tot el que havia llençat abans. Maspons (1888) ens recorda com la mateixa llegenda

²- Na Guilleuma en seria una, segons algunes versions (Maspons, 1888).

es contava del castell de Santa Coloma de Farners, de Sant Segimon o del castell de Montsoriu.

Tanmateix l'amo de Sobrevia, que es juga i perd el sou que havia de pagar als Miquelets que tenia al seu càrrec, ha de recórrer al dimoni per poder pagar. Aquest li presta els diners i, veient amb qui tracta, el burla a base d'entrar a l'església de Santa Maria de Barcelona i omplir-se d'escapularis i imatges pies les butxaques. Les unces que el dimoni li havia donat i que foren beneïdes, es convertiren en or, les altres en carbó (Mestres, 1933).

El món dels captaires és força present en la rondallística montsenyenca i és amb aquest tipus de relats que ens acostem al nucli d'aquesta economia moral. En la rondalla coneguda com la tragèdia dels captaires, la bona captaire mor per culpa del mal captaire i sobretot dels seus instints carnals (Boada, 1992).

També Busquets i Punset, l'any 1903, explicava la rondalla de la tragèdia dels captaires i parlava de les Vilettes, on la captaire arriba fosc, molla i plovent. Allà la deixen dormir a la cabana (un paller pel que sembla) on se seguia el costum d'acollir-hi els pobres i vianants, donant-los sopar i una llesca de pa l'endemà abans de sortir (Boada, 1992). També Martí Boada ens parla del costum de recollir els indigents a les masies montsenyenes. A canvi d'una mica de feina, aquests pidolaires eren vestits i menjats. Aquest tipus de pràctiques i uns espais de les masies destinats a aquestes finalitats també són presents en la rondallística ripollesa (Cutrina, 1981).

El tracte als pobres era una virtut que calia conservar en el llegendari català, com hem vist. Però el Montseny ens deixa veure un cas excepcional sobre la importància de l'atenció envers els pobres. En la llegenda de l'espasa d'en Soler de Vilardell, que succeeix la vigília de sant Martí, un captaire a qui Soler vol donar aliment desapareix quan va a buscar-lo, però deixant una espasa d'or amb la que el cavaller podrà matar el drac. Soler entén el que s'espera d'ell en un somni on veu al seu costat el mateix sant Martí, personatge canonitzat per simbolitzar la pobresa al compartir la seva capa amb un pobre. És precisament aquesta capa el que permet que Soler de Vilardell el reconegui com a tal (Boada, 1992; Català, 1986).

El poble de Viladrau té molta devoció a sant Martí. En aquell dia, la gent del poble donava castanyes a tota la mainada forastera que s'hi trobava. Curiosament, a Viladrau, per Tots Sants creien que s'havien de guardar sense menjar unes quantes castanyes torrades. Aquestes

castanyes constituïen la "part de Déu" i era sant Martí, representat per un pobre, qui passava a recollir-les; d'aquesta manera les donaven al primer captaire que anava a demanar almoïna (Castelló, 1989). Víctor Balaguer (1893) ens explica un costum d'aquest tipus que es practicava a Arbúcies i que consistia en què les famílies poc acomodades, quan abandonaven la casa per anar a treballar el camp, deixaven a l'entrada o a la finestra de la llar plats amb fruits de l'estació. Es tractava d'una oferta per als transeünts o viatgers, els quals si s'enduien el que se'ls ofería, havien de deixar una moneda al plat. També Balaguer ens parla de com una ordre religiosa havia establert uns tractes amb algunes masies de la zona de manera que els amos passaven a pertànyer a la germandat del convent. Un xiprer plantat a la porta de la masia indicava que es pertanyia a la germandat i que els frares i monjos que estaven de pas o els viatgers que creuaven la comarca podien ésser-hi hostatjats. A canvi, també l'amo de la masia podia recollir-se al convent (Balaguer, 1893).

L'economia moral que estem tractant tenia un calendari establert, durant el qual es podia fer unes coses i unes altres estaven prohibides. No coneixem que al Montseny ens aparegui cap rondalla semblant a la de l'home de la lluna, pagès castigat a habitar aquest satèl·lit pel fet d'haver treballat un dia festiu. Però sí que Apel·les Mestres (1933) ens conta com al Vilar-Ses-Gorgues el pagès lloga tres dimonis per fer la feina a canvi de la seva ànima; el dimoni és burlat pel geni de la seva dona. Igualment, en Jové, que Mestres (1933) ens presenta com una persona que té poca por a déu, i pasta els diumenges, el pa li surt *bord* i esquitxat de sang. El pa esquitxat de sang ens recorda també que sant Martí, un dels sants que representen la pobresa era el patró dels moliners. El dia 11 de novembre, dedicat al sant, els moliners lligaven les moles per no moldre, perquè es considerava un sacrilegi i averany d'una gran desgràcia (Aymamí i Pallarès, 1994). També coneixem el cas del Gran Caçador o del Mal Caçador, en el qual un caçador avantposa els seus interessos cinegètics als deures religiosos, essent castigat per això a vagar per la muntanya (en altres casos, els mals caçadors resten petrificats).

El respecte als deures religiosos era un altre element important d'aquesta economia moral, fins i tot podríem pensar que és el mateix catolicisme el que servia d'univers simbòlic per justificar-la. De fet, el valor de la pobresa i de la caritat és un valor molt arrelat en el Cristianisme. A la masia de la Sala hi havia un dels tres fills d'un pare que marxaren a buscar fortuna, però a diferència dels altres dos, aquest no

havia construït cap capella ni dins de la masia ni fora. El resultat és que el pare maleeix el fill i a resultes d'això, un dels seus descendents serà en Joan de Serrallonga, bandoler que finalment va ser penjat tal com havia maleït el pare (Boada, 1992).

La rondallística montsenyenca s'esforça en mostrar-nos un viu conflicte entre el deure i la creença religiosa i una societat no creient. Boada (1992) ens explica el que va transcriure Cristina Filbà sobre els dansaires d'Arbúcies. En aquesta llegenda la lluita entre el deure ritual i la dansa a la plaça (que curiosament era una sardana), acaba amb l'engoliment dels dansaires que no s'adonen del pas del viàtic. Una cançó recorda encara avui dia el fet.

El paisatge montsenyenc és un paisatge simbòlicament connotat per les rondalles. A Roca Guilleuma es creu veure-hi les petjades d'una dona, un cavall, un bou i un gos. La tradició diu que són les empremtes deixades per una bruixa o una dona d'aigua que venia del castell de Montsoriu i es dirigia al Gorg Negre. Un altre cas de potades simbòliques ens mostra la lluita entre la pobresa (sant Martí) i la riquesa (el dimoni). Sant Martí desafia el dimoni a veure qui corre més sortint d'Osormort (Mestres, 1933). És una lluita simbòlica entre la pobresa i la resignació cristianes i la riquesa i l'afany d'enriquiment a qualsevol preu. Sant Martí salta i cau a Viladrau, quedant marcada la seva petja prop de la font d'en Masferrer. El dimoni, en canvi, cau enmig del riu i enfollit marca la seva potada al costat de la de sant Martí. Segons la llegenda, encara es poden veure ambdues potades, recordant-nos aquesta lluita entre la pobresa i la riquesa. El gorg negre de Gualba (que una llegenda el vol connectat amb unes fonts de les Illes Balears) és habitat per bruixes i bruixots, talment com diferents indrets aquàtics. Des d'aquests llocs es congrien tempestes que surten del cim de les muntanyes, un altre lloc habitualment en poder de les forces del mal. Per acabar amb això, Apel·les Mestres (1933) ens explica que es va dur a terme una processó al Gorg Negre per tal de beneir-lo i que es va fer plantar una creu al cim de la muntanya. Segons Pladevall (1989) la primera creu de Matagalls, documentada en 1614, podria haver servit per allunyar les bruixes. Els cims de les muntanyes són habitats moltes vegades per gegants. En el cas del Montseny en tenim una referència donada per Apel·les Mestres (1933) i una altra per Joan Amades. Segons Amades, al Montseny hi corria el pare Esmè (Amades, 1974).

Les bruixes també habiten les fagedes, reunint-se especialment a la de la Cortada, on ballen nues. També a la Castanya se'n podien trobar

talment com eren llocs habituals de bruixes i bruixots les carboneres. La Cabrassa, una bruixa *disfressada* de cabra, va a dormir a la cabana d'uns carboners (Mestres, 1933). La bruixa anomenada la Pallejana es despullava en una carbonera i es fregava amb fagell (carbonissa) el cos abans de convertir-se en guilla. Per cert que, com passa en moltes altres llegendes, un dia un jove la descobreix i li amaga la roba. Llavors, per tornar-la-hi, la bruixa ha de dir-li quin mal ha fet i com posar-hi remei. D'aquesta manera, el jove pogué salvar la vida de dues criatures. També la llegenda explica que de Llansà de la Castanya al pla de la Calma hi havia una carretera molt fresada pel pas de les bruixes. És més, el capítol de les bruixes vivia a can Llansà; segons A. Mestres era un contrabandista. Les bruixes li lligaven a l'esquena (prèviament adquiria la forma d'un animal) les saques de carbó que no es podien deslligar de cap manera fins que eren al poble. Com li passà al boscat de Montserrat, l'economia moral no podia permetre aquest excés de mà d'obra ultraterrenal i va fer que un dia se li encenguessin les saques, morint el capítol carbonitzat a la vora d'un riu. Llocs amb aigua i indrets muntanyosos són espais propis de la bruixeria. També ho són certes poblacions (per la proximitat al Montseny esmentem Centelles, Vallgorguina i Arbúcies), especialment les Guilleries: "*de sant Hilari a Arbúcies, dotze cases, tretze bruixes*".

El món de la bruixeria ens indica què no s'ha de fer per fer-se ric (vendre's l'ànima al dimoni, agafar el primer boc que es troba pel camí, etc.). Ja és simptomàtic que, segons Apel·les Mestres (1933), en Fèlix del Bellit trobés una gerra d'or enterrada al camí de les bruixes. Però també el Montseny ens ofereix un cas molt curiós d'una vella que es fa passar per bruixa de manera que li donen tot el que demana per evitar un malefici o el "mal d'ull". D'aquesta manera obté el que potser per compassió no li haurien donat (Boada, 1992; Mestres, 1933).

Però, com deia Mundford, arriba un moment que l'espai com a jerarquia de valors tendeix a ser reemplaçat per un sistema de mesures (que en el fons, com ja he apuntat més amunt, amaga uns altres valors). És llavors que es descobreix el paisatge en el seu sentit modern i pretesament desmitificat; però això no succeeix a tot arreu ni a la mateixa hora. A casa nostra aquest descobriment té molt a veure amb pintors, literats, científics i, potser especialment, amb excursionistes. Com deia en Josep Iglésies "*la preparació i l'educació de la societat perquè això s'arribés a produir és obra, entre nosaltres, de l'excursionisme*" (Iglésies, 1982). La concepció actual del Pirineu i de les

altres muntanyes catalanes correspon encara a aquell ideal romàntic de la muntanya introduït a casa nostra amb la Renaixença i divulgat a bastament pel moviment excursionista des de les darreres dècades del segle passat (Campillo, 1992).

L'excursionisme a Catalunya comença a la dècada dels setanta del segle passat i, gairebé des del principi, va comptar al seu interior amb unes posicions contemplatives o més purament alpinistes. Però d'altra banda, també la recerca científica més o menys ben feta (l'excursionisme anomenat científic) ens donarà noves dades sobre aquest canvi de paisatge. De fet, des d'aquell moment, el paisatge tindrà dos vessants diferenciats: serà d'una banda poesia i de l'altra, record històric. Victor Balaguer ens parlarà del Montseny com d'un "*poema de romànticas leyendas, y una maravilla, una verdadera maravilla de bellezas*" (Balaguer, 1893).

El Montseny, junt a Montserrat, es convertirà en record i crònica viva de les glòries catalanes (Balaguer, 1893) o en símbol de la longevitat del país (Martí, 1994). Com diu Balaguer, els boscos del Montseny que els druides³ consideraven sagrats ara seran objectes bells i grandiosos. Amb Balaguer ens trobem amb un Montseny que encara és la muntanya de les tradicions i de les llegendes, però d'unes tradicions i llegendes de les que es pot dubtar de la seva existència real; amb ell, el Montseny comença a ser un paisatge on hi viu la poesia, la bellesa, un espai digne de ser pintat, retratat, fotografiat, donat a conèixer a amplis sectors de la societat urbana. És ell qui -estant hostatjat a can Blanc, en la mateixa habitació on apareixia la dona d'aigua per cuidar els seus fills després del trencament del pacte amb l'amo de la masia- escrivia en una carta "*Excuso decir que la dama no apareció y que la puerta estuvo siempre desapiadadamente cerrada*" (Balaguer, 1893).

Amb aquest canvi social, amb la modernitat que representa la urbanització i la industrialització, l'espai mitològic que materialitzava una sèrie de normes morals, pateix una modificació i esdevé un espai científitzat, positivitzat. Els llocs amb aigua, poblats de dimonis i éssers dissociats, esdevindran llocs de riquesa (vegeu-hi la important utilització de l'energia hidràulica en els darrers anys del segle XIX) i font de salut; però també serà un espai contemplable, una font de bellesa. Les fagedes, com el bosc en general, anteriorment vistes com a amagatalls

³- Ja em direu què hi fan ara aquests al Montseny!

d'éssers fantàstics i invertits, esdevindran elements contemplables, i se sentiran els primers crits per evitar la destrucció dels boscos al Montseny (vegeu Massó, 1889).

A nivell d'excursionisme científic la natura, per als primers excursionistes, esdevé l'escenari de la història (Martí, 1994). Però a nivell d'excursionisme contemplatiu o de pràctica alpina la topografia del país esdevé un fet pintoresc, contemplable; com un quadre gegant. Recordem que el nom de la primera secció d'esports alpins, potser encara no massa perfilada, es deia precisament Topogràfico-pintoresca i que es va constituir l'any 1878 dins de la primera entitat excursionista (l'Associació Catalanista d'Excursions Científiques). Els seus primers membres eren gent que res no entenien en el terreny de la ciència, ni tampoc sembla que en tinguessin massa ganes. Ells volien "escalar" muntanyes, tot i que el verb escalar era pres en un sentit força diferent del que entenem avui dia; en definitiva, volien sortir a la muntanya per fer esport, exercici sanitos i per gaudir de la bellesa que s'hi podia trobar.

En aquest context, quan l'any 1879 una sèrie de socis de l'Associació Catalanista pugen al Montseny, entre ells Antoni Massó que en fa la ressenya, confessen que hi han anat pel seu valor pintoresc "*únic per què hi havíem sigut atrets*" (Massó, 1889).

No ens estranyarà, després de tot el que hem vist, que el mateix castell de Montsoriu canviï els valors als que està associat. En la mateixa ressenya Massó en deia "*abans guaita amenaçador de la contrada i ara inofensiu fantasma que esporugueix a la gent senzilla de l'entorn; mes encara per a nosaltres, record dels temps gloriosos de la nostra història*" (Massó, 1889).

El paisatge com a escenari del passat o com a "*harmonia indescriptible de la naturalesa*" (Massó, 1889) són dues concepcions del medi ambient que no coincideixen entre elles, però que tenen més punt de contacte que no pas amb la visió mitològica que hem vist anteriorment. El punt de contacte principal és que ambdues visions comparteixen una actitud reverend davant la ciència positiva i experimental, davant la comprovació sobre el terreny d'allò que es pretén explicar (l'empirisme).

Si encara els cims, com per exemple els de les Agudes, per a aquests primers excursionistes no han perdut el seu aspecte terrorífic, ja hi ha hagut un important canvi: "*amb son aspecte salvatge nos atreien i fascinaven*" (Massó, 1889). Res de morada de bruixes ni cataus de

dimonis, el Montseny, la muntanya en general, era perillosa per altres qüestions menys fantasmagòriques; però, amb tot, era atractiva. Jaume Almera, en una conferència de l'any 1882 ja parlava dels seus rigors hivernals i de la presència de neu, veritable escull per als seus visitants (vegeu Albesa, 1978). Però la neu marxava a mida que s'acostava l'estiu i llavors aquell paisatge perillós i feréstec podia ser visitat "*y disfrutar de las encantadoras escenas y del lisonjero hospedaje con que nos brinda la naturaleza*" (citada en Albesa, 1978). No hi havia, per a un científic com el canonge Almera, elements incontrolables en aquesta muntanya, ja no hi havia perills derivats de bruixes o altres éssers mitològics. La natura tenia unes lleis que es podien preveure i era clar que no podia nevar a l'estiu. La muntanya podia ser trepitjada sense por, cap valor dels tradicionals no se'n desprenia; uns nous valors estaven emergint en el nostre Montseny.

No va tardar gaire que la muntanya es va fer poesia i que, fins i tot, la por als fenòmens naturals es va anar perdent. Ja en 1897 Joan Maragall escrivia els següents versos:

*"M'agrada el balcó gran de la muralla
quan la gent de la vila hi va a badar
i amb ull quasi incommovible aguaita
el pas de la llunyana tempestat."*

Tot i que Maragall no es refereix al Montseny, sinó a la Cerdanya, podem fer extensible la seva visió també al Montseny, sobre el qual sí que se'n va escriure al 1933: "*el Montseny no us ha de fer cap mal, ni correu el perill de morir enrampats i cremats per un llamp, o estimbarvos per un cingle de manera que no se'n canti mai més gall ni gallina*" (poesia de J. M. de S, citada en Albesa 1978, possiblement deguda a Segarra).

Les muntanyes, com la tempesta maragalliana, havien perdut el seu passat espordidor i, com deia Maragall, la gent hi anava a "badar", a situar-s'hi *davant*, fora del paisatge. Els cims del Montseny esdevenen uns accidents grandiosos i unes belleses incomparables després de les quals, a Massó i als seus acompanyants no els oferí cap interès Viladrau ni cap dels altres indrets per on passaren abans d'arribar a Vic. El paisatge que buscaven no era pertot, sinó només en certs espais molt concrets, com veiem.

L'espai mitològic català l'hem conegut (bé o malament) mercès a les col·leccions dutes a terme pels primers folkloristes, molts d'ells, almenys en els primers temps, alhora excursionistes. A part de les deformacions que ens parla Llorenç Prats (1988), cal tenir present el fet que els mateixos folkloristes es miraven les tradicions que recollien i la noció d'espai que en elles traspuava com a realitats d'un moment històric que s'estava depassant, que calia recopilar abans que es perdessin per sempre. Per tant, el seu vincle amb aquest espai mitològic, si és que existia, era un vincle d'estudis, de curiositat, de persona situada fora d'aquell món dotat de sentit, fora d'aquell univers simbòlic. A la llarga, el que feien els primers folkloristes era convertir aquestes tradicions i aquest espai mitològic en una peça de museu. Això, lluny de salvar-lo contribuïa a la seva descontextualització: l'espai mitològic esdevenia un fet curiós, contemplable, resultat d'una societat que tenia les de perdre, d'un temps passat, potser millor, però perfeccionable i per tant que calia modificar-lo. Les peces de museu gairebé sempre són objectes del passat.

En definitiva, la folklorització que va posar els pagesos al museu i que va convertir els darrers muntanyencs en guardians d'una natura transformada en paisatge per a ciutadans era l'acompanyament necessari de la desposseïció i de l'expulsió (Bourdieu, 1977). Quasi perduda la visió oriünda del paisatge i no nascuda encara una idea semblant entre la massa general que vivia a les ciutats, a partir d'aquell moment, es pretendrà que els excursionistes seran els únics que sabran admirar i comprendre el paisatge i fins i tot emocionar-s'hi. Salvador Llobet va escriure que *"el més ben situat per veure bé el paisatge real, autènticament pur, és l'excursionista de bona fe, que únicament va pel món per admirar-lo. O bé encara, com a màxim, aquells altres excursionistes en les estones que saben abstreure's de totes les preocupacions geogràfiques, botàniques o geològiques, que es posen de cara a la Naturalesa (...) per esbrinar dintre seu tota la bellesa que el paisatge pugui tenir (...). (...) de bon matí, a mig dia, a la posta de sol, en la penombra, a tota hora té una veu interna el paisatge que es comunica únicament als seus enamorats. És una amada que només s'entrega totalment als que poden o saben copsar les seves gràcies sense preocupacions"* (Llobet, 1935). I aquests excursionistes es plantejaren, en força casos, com a tasca primordial el fer néixer aquest tipus d'amor envers la muntanya entre la població general.

Una veu interna que comunica quelcom als seus enamorats, ens deia Llobet. El paisatge sempre ha comunicat alguna cosa als que l'han contemplat; en un cas eren una sèrie de valors morals i més endavant unes informacions científiques o estètiques. Però sempre els humans hem tingut aquesta comunicació amb el nostre medi ambient; ens l'hem volgut fer nostre i per fer-ho ens ha calgut humanitzar-lo, fer-lo ple de valors que a nosaltres ens semblen importants i irremplaçables. Mai cap mirada sobre la natura no ha estat neutra.

Per a Rovira i Virgili (*Teatre de la natura*, la primera edició del qual és de 1928), "*La pura visió objectiva del món extern no existeix, en veritat, per als homes. El món que l'home veu i entén és un món humà, completat i animat pels elements subjectius, sense els quals la realitat fóra humanament inassolible*" (Rovira, 1979). Per a ell, la natura humanitzada que anava veient posseeix la sensibilitat i els delers dels homes, "*ens parla, ens asserena, ens conhorta, ens encoratja; té alegries i dolors, planys i al·leluies, records i esperances*" (Rovira, 1979). Per a Rovira, el món interior i l'exterior són dos aspectes del mateix món.

Paradoxalment, després de tant esforç per fer-nos creure en una realitat objectiva del medi natural, hem d'arribar a la conclusió que aquest mai no es podrà separar de la nostra manera de mirar-lo. El que sí que ha estat històricament canviant han estat les nostres mirades com a col·lectivitat.

Bibliografia citada

-AA. DD., 1983: *L'espace et le temps aujourd'hui*. París, Éditions du Seuil.

-AA. DD., 1984: *Lire le paysage lire les paysages*. Saint-Étienne, Université de Saint-Étienne.

-*Actes de la recherche en sciences sociales*, núm. 17-18. Número monogràfic de novembre de 1977.

-Agnew, J. A. i Duncan, J. S. (edts), 1989: *The power of place. Bringing together geographical and sociological imaginations*. Boston, Unwin Hyman.

-Albesa, C., 1978: *El Montseny com a pretext*. Barcelona, Pub . Abadia de Montserrat.

-Altman, I. i Chemers, M., 1989: *Culture and environment*. Cambridge, Cambridge University Press.

-Altman, I., Rapoport, A. i Wohlwill, J. F. (edts), 1980: *Human behavior and environment. Advances in theory and research. Volume 4. Environment and culture*. New York, Plenum Press.

-Amades, J., 1935: *Justícia popular*. Barcelona, Biblioteca de Tradicions Populars

-Amades, J., 1974: *Folklore de Catalunya. Rondallística*. Barcelona, Editorial Selecta.

-Amades, J., 1979: *Llibre dels somnis. Geografia fabulosa*. Barcelona, Editorial Selecta.

- Aymamí, G. i Pallarès, D., 1994: *Els molins hidràulics del Moianès i de la Riera de CAldes*. Barcelona, UEC.
- Balaguer, V., 1893: *Al pie de la encina. Historias, tradiciones y recuerdos*. Madrid, El Progreso editorial.
- Benedict, R., 1963: "Myth" dins *Encyclopaedia of the social sciences*. Nova York, Macmillan Company.
- Berger, P i Luckmann, T., 1993: *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Berque, A., 1995: *Les raisons du paysage. De la Chine antique aux environnements de synthèse*. París, Hazan.
- Bertrand, G., 1978: "Le paysage entre la nature et la société". *Revue géographique des Pyrénées et du Sud-ouest*. Tom 49, fas. 2. Tolosa. Pàg. 239-258.
- Boada, M., 1992: *Recull de llegendes de la regió del Montseny*. Figueres, Carles Vallès, editor.
- Bourdieu, P., 1977: "Une classe object". *Actes de la recherche en sciences sociales*, núm. 17-18. Novembre de 1977. Pàg. 2-5.
- Calvo, M. T. i Serrano, J. M., 1993: *El espacio psicológico. Orígenes y derivaciones*. Múrcia, Consejería de Cultura y Educación, C. A. de la Región de Murcia.
- Campillo, X., 1992: *Geografia i literatura a l'Alt Pirineu Català*. Lleida, Quaderns del Depa. de Geografia i Història de l'EG de Lleida
- Cano, M. I. i Lledó, A., 1990: *espacio, comunicación y aprendizaje*. Sevilla, Diada editoras.
- Castelló i Sala, R., 1989: "Llegendes del Montseny". *Monografies del Montseny*, núm. 4. Viladrau, Amics del Montseny.

- Català Roca, P., 1986: *Llegendes cavalleresques de Catalunya*. Barcelona, Rafael Dalmau, editor.
- Claval, P., 1982: *Espacio y poder*. México, FCE.
- Coll i Castanyer, J., 1994: *El castell de Montsoriu*. Parròquia de Santa Maria de Breda.
- Cutrina, G., 1981: *Llegendes i tradicions de les valls del Ter i del Freser*. Ripoll, Edicions Maideu.
- De las Rivas, J. L., 1992: *El espacio como lugar. Sobre la naturaleza de la forma urbana*. Valladolid, Universidad de Valladolid.
- Eliade, M., 1994: *Lo sagrado y lo profano*. Colòmbia, Labor.
- Fabregas, X., 1995: *Les arrels llegendàries de Catalunya*. Barcelona, La Magrana.
- Gregory, D. i Urry, J. (edts.), 1987: *Social relations and spatial structures*. Londres, Macmillan education.
- Hillier, B. i Hanson, J., 1988: *The social logic of space*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Iglésies, 1982: *Amb les cames i amb el cor*. Barcelona, Pub. Abadia de Montserrat
- Lasserre-Vergne, A., 1995: *Le légendaire pyrénéen*. Luçon, Editions Sud Ouest.
- López i Puigbó, J., (sense data): *Les bruixes de Vallgorguina i el dolmen de "Pedra Gentil"*. Vallgorguina. Publicacions de l'Associació Cultural.
- Llobet, S., 1935: "Sobre el paisatge i els seus gustadors". *La Gralla*, 15 de desembre.
- Martí Henneberg, J., 1994: *L'excursionisme científic i la seva contribució a les ciències naturals i a la geografia*. Barcelona, Alta Fulla.

- Maspons i Labrós, F., 1888: "Excursió colAlectiva á Gualba y al Gorg de Negre". *Butlletí de l'Associaicó d'Excursions Catalana*, núm. 112-117.
- Massó, A., 1889: "Excursió al Montseny" dins *Memòries ACEC*, vol. III (1879). Barcelona. Pàg. 300-329.
- Mestres, A., 1933: *Llegendes i tradicions del Montseny*. Barcelona.
- Merleau-Ponty, M, 1975: *Fenomenología de la percepción*. Barcelona, Península.
- Middleton, J., 1984: *Los lugbara de Uganda*. Barcelona, Publicacions de antropología cultural, UAB.
- Monreal, J.: "Notas metodológicas para una sociología del espacio" en *Escritos de teoría sociológica en homenaje a Luís Rodríguez Zúñiga*. Madrid, CIS. P. 751-763.
- Muntañola, J., 1974: *La arquitectura como lugar. Aspectos preliminares de una epistemología de la arquitectura*. Barcelona, editorial Gustavo Gili.
- Muntañola, J., 1978: *Topos y logos*. Barcelona, Kairós.
- Muntañola, J., 1979: *Topogénesis dos. Ensayo sobre la naturaleza socail del lugar*. Vilassar de Mar, Oikos-Tau.
- Nogué, J., 1985: *Una lectura geogáfico-humanista del paisatge de la Garrotxa*. Girona, ColAlegi Universitari de Girona i Diputació de Girona.
- Nogué, J., 1986: *La percepció del bosc. La Garrotxa com a espai viscut*. Girona, Diputació de Girona i Ajuntament d'Olot.
- Penning-Rowsell, E. C. i Lowenthal, D. (edits), 1989: *Landscape, meanings and values*. Londres, Unwin Hyman.
- Pladevall, A, 1989: "Fades i bruixes al Montseny". *Revista del Vallès*, 18 de febrer. P. 37-39.

- Prat i Carós, J., 1984: *La mitologia i la seva interpretació*. Barcelona, La Llar del Llibre/Els llibres de la frontera.
- Prats, Ll., 1988: *El mite de la tradició popular. Els orígens de l'interès per la cultura tradicional a la Catalunya del segle XIX*. Barcelona, Edicions 62.
- Romeu, J., 1952: *El llibre de la muntanya*. Barcelona, Selecta.
- Rovira i Virgili, A., 1979: *Teatre de la natura. Paisatges i marines. Botànica i zoologia*. Barcelona, Editorial Barcino.
- Schama, S., 1995: *Landscape and memory*. Londres, HaperCollins Publishers.
- Schutz, A., 1974: *Estudios sobre teoria social*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Sommer, R., 1974: *Espacio y comportamiento individual*. Madrid, Instituto de Estudios de Administración Local.
- Thompson, E. P., 1995: *Costumbres en común*. Barcelona, Crítica.
- Tilley, Ch., 1994: *A phenomenology of landscape. Places, paths and monuments*. Berg Publishers, Oxford.
- Turri, E., 1974: *Antropologia del paesaggio*. Milà, Edizioni di Comunità.
- Verdaguer, J.: *Folklore*. Barcelona, Publicacions de la Il·lustració Catalana.
- Zamora, J. E., 1996: *El carboneig al Montseny*. Barcelona, Associació d'Enginyers Industrials de Catalunya.