Esglesia i cultura popular a Lleida sota el franquisme

Belen SOLÉ i MAURI

BIBLIOTECA VIRTUAL
MIGUEL DE CERVANTES

I S B N: 84--89727-64-3
Depósito Legal: S. 54-98

Servei de Publicacions
Universitat de Lleida

TESITEX, S.L.
c/. Melchor Cano, 15
Télf. 923 - 25 51 15
Fax 923 - 25 87 03
37007 SALAMANCA

ÍNDEX GENERAL

I. INTRODUCCIÓ
II. RELIGIOSITAT POPULAR
I DISCURSOS RELIGIOSOS. MARC TEORIC I ESTAT DE LA QUESTIO
II.1. Religió i discurs sobre la realitat
II.2. De la religiositat popular a la religiositat viscuda
II.3. Norma i vivència en la cultura religiosa europea
III. EL CONTEXT HISTORIC DEL NACIONALCATOLICISME
III.1. L'Església espanyola i el franquisme
III.1.1. El Nacionalcatolicisme
III.1.2. L'Església i el règim franquista
III.1.3. La religiositat de posguerra
III.2. L'Església a la Lleida franquista
III.2.1. La ciutat i la vida cultural
III.2.2. L'Església local: figures i institucions
IV. LA VIVENCIA DEL NACIONALCATOLICISME ENTRE LES CLASSES POPULARS
IV.1. Fonts i metodologia
IV.1.1. Els informants
IV.1.2. Les entrevistes
IV.1.3. Altres fonts
IV. 2. Les pràctiques religioses
IV.2.1. La vivència de la missa
IV.2.2. Els sagraments com a ritus de pas
IV.2 3. Les devocions i la relació amb els personatges sagrats
IV.2.4. El calendari festiu i l'any litúrgic
IV.3. Les concepcions morals i l'espiritualitat
IV.3.1. Els valors del discurs eclesiàstic
IV.3.2. Els valors del discurs moral popular
IV.4. El discurs nacionalcatòlic
IV.4.1. L'espiritualitat mariana del bisbe del Pino
IV.4.2. El marianisme local
IV.4.3. El clericalisme de la nació espanyola
IV.4.4. Les imatges del clergat en els discursos viscuts
IV.4.5. L'Espasa i la Creu
IV.4.6. La identitat catòlica
V. CONCLUSIONS
BIBLIOGRAFIA

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

BIBLIOTECA VIRTUAL
MIGUEL DE CERVANTES

Dedico aquesta tesi,

Al Rubén, que ha vetllat incansablement per ella.

A la meva mare i a tots els lleidatans anònims d'aquesta història.

A la ciutat que acompanya els meus records, a les imatges, colors i paisatges viscuts.

Sestao, Maig de 1994.

BIBLIOTECA VIRTUAL

AGRAIMENTS

La realització d'aquesta tesi ha estat possible gràcies a la col.laboració de moltes persones. Vull fer constar la meva gratitud en primer lloc al seu director, el Dr. Joan Prat i Carós, sense l'ajut del qual haguès estat difícil no perdre's entre tanta i tan diversa informació. També els suggeriments dels Drs. Manel Lladonosa, Carles Feixa, Llorenç Prats, Carlos Martínez Shaw i Ricard Vinyes han estat imprescindibles per a encarar les diverses fases de la investigació.

Els informants que tan amablement es brindaren a oferir el seu testimoni oral mereixen també un agraïment especial, així com la Fundació Jaume Bofill, amb una beca de la qual he pogut finalitzar aquesta tesi.

Altres amics i companys han col.laborat també amb la seva presència i el seu interès; entre ells de forma especial la Puri Peña i la Sílvia Guiu, que conviviren amb mi i amb la meva tesi durant més de dos anys. I l'Emili Pérez i la Pilar Martínez, que han estat atents a les necessitats puntuals d'última hora. A tots ells, gràcies.

I. INTRODUCCIO

Aquesta investigació té com a objectiu analitzar la relació entre el discurs religiós del Nacionalcatolicisme i la religiositat viscuda per les classes populars a Lleida durant el període franquista. A través dels documents eclesiàstics de l'època i de la informació recollida en històries de vida es tracta de veure com s'han relacionat ambdós nivells i com les classes populars han viscut la ideologia del Nacionalcatolicisme en aquesta etapa de la història contemporània d'Espanya i de Catalunya. Aquest estudi s'allunya, per tant, de les investigacions sobre les estructures institucionals de l'Església i les relacions d'aquesta amb el règim franquista, així com dels estudis quantitatius de sociologia basats en enquestes sobre el nivell de pràctica religiosa. En aquest cas es tracta d'entendre, a través de l'anàlisi dels documents orals, com es va viure en la vida quotidiana una ideologia que s'imposava des de l'Estat i des de l'Església; com aquella ideologia hegemònica va condicionar la vida de les classes populars i com aquestes, des d'una posició de subalternitat, van respondre amb estratègies diverses a aquests condicionaments.

El marc geogràfic d'aquesta investigació és la ciutat de Lleida perquè tots els testimonis orals, així com la documentació escrita, han estat recollits allí.

En canvi, com es veurà, sovint es fan referències a la vida religiosa dels pobles o de les partides rurals que envolten la ciutat, ja que la vida dels lleidatans ha estat tradicionalment caracteritzada per una estreta relació entre el nucli urbà i el món rural. A més, fins a la meitat d'aquest segle no es pot dir que Lleida comencès a experimentar un creixement i un procès d'urbanització generalitzat. Per tant, les característiques del nucli urbà no eren abans d'aquesta data massa diferents de la resta i formava amb el territori circumdant un conjunt ben integrat. No tenia sentit, doncs, establir uns límits geogràfics rígids quan el funcionament quotidià de la ciutat i del món rural proper implicava - i implica - una constant dinàmica de relacions diverses.

Pel que fa als límits temporals d'aquesta investigació, el franquisme constitueix el seu eix principal. De tot el període franquista però, interessen especialment els anys en què el règim utilitzà la ideologia del Nacionalcatolicisme com a font de legitimitat. Tot i que aquesta ideologia no desaparegué mai de forma oficial, és sobre tot fins els anys 60 que s'utilitzà tant des de l'Estat com des de l'Església. Per tant, em centraré especialment en el període que va des de l'acabament de la guerra civil fins les darreries dels 60, quan la contestació política al règim començà a fer-se fins i tot des de medis eclesials. Cal advertir, però, que temporalment tampoc no es poden donar uns límits rígids ja que la repercussió d'aquella etapa arriba fins els nostres dies i els esquemes mentals que subjauen encara en els discursos religiosos de bona part de la població tenen les seves arrels en una forma de vida més pròpia dels anys 40 i 50 que de la Lleida actual. Les mental.litats canvien més lentament que les estructures polítiques o econòmiques, per tant no es poden establir límits temporals estrictes quan s'estudien les idees i actituds de la vida quotidiana.

El discurs religiós de l'Església del franquisme era un discurs hegemònic on en proposava com a únic vàlid un model de societat jerarquitzada i totalitària representat pel franquisme i per la pròpia institució eclesiàstica. El Nacionalcatolicisme es reflectia en un discurs religiós legitimador de l'ordre establert i dirigit a inculcar aquest ordre entre les classes populars. Aquestes, però, no van ser subjectes passius dels ensenyaments de l'Església ni de la ideologia que aquesta sustentava, ja que sovint revelen l'existència de discursos paral.lels i multiplicitat de vivències religioses alternatives a la religiositat normativa d'aquell període. De vegades els discursos viscuts demostren una dissidència conscient respecte de la religiositat institucional, però tampoc no és estrany trobar en ells un dissens no conscient que s'expressa sota una aparença de conformitat. Hi ha, per dir-ho així, diverses religiositats reals sota la mateixa carcassa del catolicisme normatiu, i la diversitat respon a l'existència de diferents visions del món des de la institució hegemònica i des dels àmbits subalterns.

Partint d'aquesta hipòtesi general, s'han analitzat diferents aspectes de la religiositat viscuda per les classes populars durant aquesta etapa. En primer lloc, la pràctica religiosa centrada en:

-els sagraments, tan importants en la religiositat pre-conciliar; entre ells, la missa com a acte central de la fe en la vida quotidiana, i els que marquen les diferents etapes en la vida del creient.

-les devocions, particularment les més promogudes en aquesta època com el rosari, el qual serà objecte de campanyes i recomanacions incessants tant des del Vaticà com des del Bisbat local. També una pràctica tan difosa com les promeses és encara en aquesta etapa un element important de la vivència religiosa popular.

-les festes, ocasions en què a nivell comunitari es reafirmen els lligams amb una tradició cristiana al llarg del cicle anyal.

Després de fer una anàlisi de la pràctica religiosa s'ha analitzat el discurs entorn de les concepcions morals; els eixos bàsics dels ensenyaments morals de l'Església en aquesta etapa i la seva vivència, la qual sovint revela discursos morals alternatius al que s'emet des de la institució. A la darrera part, s'analitza més explícitament el discurs del Nacionalcatolicisme a través de tres proposicions que es convertiren en tòpics comuns: el marianisme, el clericalisme i el sentit missioner de la nació espanyola. Totes tres foren tema

insaciablement explotat per l'Església i pel règim franquista, i utilitzades en l'elaboració d'una idea del franquisme com a societat perfecta. Esbrinar quina fou la vivència real d'aquest discurs al marge de la retòrica triomfalista d'aquells anys és l'objectiu d'aquesta darrera part.

El marc teòric amb què s'ha plantejat l'anàlisi de la documentació s'exposa en el capítol primer i situa aquesta investigació entre una tradició historiogràfica d'estudi de la cultura popular en l'àmbit europeu, i una altra tradició antropològica d'estudi sobre el simbolisme i els rituals de la vida religiosa, així com de l'anomenada "religiositat popular". La religió hi és considerada com un sistema cultural i per tant l'anàlisi de la conducta i del pensament religiós s'ha fet des d'aquest punt de vista, és a dir considerant-los com un codi de significats culturals que cal desxifrar des d'una perspectiva emic-etic. Per tant, l'anàlisi no intenta esbrinar la vivència individual de la fe - ja que això només seria possible fer-ho des de la Filosofia o la Teologia - sinó comprendre la lògica social de la religiositat viscuda.

Per a poder realitzar aquesta anàlisi ha calgut també fer una contextualització històrica d'aquesta etapa amb especial atenció a la vida religiosa. El paper de l'Església catòlica en la guerra civil i durant el franquisme i la religiositat de la posguerra, són elements bàsics per a comprendre la dinàmica local que posteriorment s'analitza. També la particular situació de l'Església de Lleida marcarà profundament les vivències religioses dels seus habitants.

La metodologia del treball de camp seguit en la investigació és exposada amb detall al començament de la part central de la tesi, és a dir la que dóna pas a la contrastació dels discursos. No crec que calgui justificar l'interès per la religiositat viscuda per les classes populars en un moment històric de resorgiment de fonamentalismes i de nacionalismes que s'enfronten fent apel.lació a les diferències religioses entre comunitats ètniques. Penso que la reflexió sobre la instrumentalització política de la religió és una necessitat en el moment actual i espero que aquesta investigació hi pugui contribuir.

BIBLIOTECA VIRTUAL
MIGUEL DE CERVANTES

II. RELIGIOSITAT POPULAR I DISCURSOS RELIGIOSOS. MARC TEÒRIC I ESTAT DE LA QUESTIÓ

II.1. Religió i discurs sobre la realitat

En una societat complexa com és la societat occidental contemporània, la cultura es troba sotmesa a la dinàmica de relacions socials i per tant a una estratificació interna que comporta la coexistència de diferents visions del món. Aquesta coexistència no es dóna en situació d'igualtat sinó que respon a la dinàmica de poder que articula tot el sistema social i que - segons A. Cirese (1972) - desemboca en la formació d'una cultura hegemònica enfront d'altres cultures subalternes:

> "...nelle società dette "superiori", le distinzioni, separazioni, stratificazioni e opposizioni sociali tra classi o ceti dotati di diverso potere politico-economico trovano un generale riscontro in certe distinzioni, separazioni, stratificazioni e opposizioni culturali. Le concezioni, i comportamenti ed il patrimonio di cognizioni delle "élites" (e cioè delle classi o dei certi sociali "dominanti" ed "egemonici") non sono certo uguali alle concezioni, ai comportamenti ed al patrimonio di cognizioni del cosidetto "popolo" (e cioè delle classi o degli strati sociali "dominati" e "subalterni"): alla diversità della condizione sociale (politica, economica, ecc.) si accompagna una diversità culturale (e cioè di cognoscenze e convinzioni, oltre che di usi e costumi, di osservanze e di gusti, e via dicendo) nella quali si manifesta la disuguale partecipazione dei diversi strati sociali alla produzione ed alla fruizione dei beni culturali[1]."

Hegemonia i subalternitat són posicions diferents des de les quals els elements concrets de la cultura es contraposen donant lloc a múltiples solucions de consens i dissens que canvien en el decurs del procès històric. Normes, valors i símbols que conformen una determinada visió del món poden trobar-se en situació hegemònica en un moment històric concret, i passar en un altre a una condició de subalternitat. Des d'allí es contraposaran a la nova cultura hegemònica, possiblement des de formes no organitzades però sense arribar a identificar-se del tot amb ella. Per tant, en aquest camp de forces que és la cultura, hegemonia i subalternitat, centre i perifèria, estructuren per a cada societat allò que considerarem com a cultura popular:

> "Il principio strutturante del "popolare" in questo senso è allora la tensione e l'opposizione tra quello che appartiene allo spazio centrale della cultura dominante o di élite e quello que fa parte della cultura "periferica". E questa opposizione che dà forma al campo della cultura distinguendola in "popolare" e "non popolare". Ma queste opposizioni non si possono costruire in termini puramente descrittivi. Infatti, da un'epoca all'altra, i *contenuti* di ciascuna categoria cambiano. Forme popolari acquistano prestigio, salgono ai piani superiori della cultura e finiscono per trovarsi nel campo opposto; altre cose cessano di essere culturalmente pregiate, e la cultura popolare se ne appropia trasformandole. Il principio strutturante non consiste nei contenuti, variabili, di ciascuna categoria; consiste nelle forze e nelle relazioni che sostengono la distinzione, la differenza, in ciascun determinato momento storico[2]."

Els continguts canvien amb el temps, però les relacions són sempre les mateixes: relacions de dominació i de submissió entre una èlite que ostenta el poder polític i econòmic i un conjunt de grups socials sense accès a aquest poder. En aquest context de relacions socials la dinàmica cultural és complexa i difícilment enquadrable en dicotomies rígides. En aquest sentit, és imprescindible prendre la noció d'"estratègia" com a eina per a l'anàlisi:

> "En l'estudi de les reaccions socials envers l'hegemonia esdevé crucial substituir el concepte de "norma" pel d'"estratègia": cal superar la superfície normativa de les doctrines i institucions "oficials", per tal de desxifrar les respostes concretes de les persones i grups. En altres paraules: consens i dissens s'han d'entendre com a recursos que poden ser utilitzats en el marc d'estratègies contextuals i processuals; vull dir estratègies individuals o col.lectives - no sempre conscients per als actors - que cristal.litzen davant de situacions concretes, i que varien al llarg del temps[3]."

---

[1] CIRESE, A. M., Cultura egemonica e culture subalterne, Palumbo Editore, Palerm, 1972, p.12.
[2] HALL, Stuart, «Per la critica del concetto di popolare», CIRCOLO G. BOSSIO, Storia, memoria, imaginario, I GIORNI CANTATI, la casa Usher, Firenze, 1981, p.116.
[3] FEIXA, Carles, Una història oral de la joventut a Lleida (1936-1989), Tesi Doctoral, Lleida, 1989, p.28.

Dins de la cultura, la religió és un sistema que articula la visió del món d'una societat. La religió és, seguint a Clifford Geertz, un sistema de significats que unifica ethos i cosmovisió i els confereix realisme i objectivitat. S'entén per "ethos" el sentit moral d'una determinada cultura, els aspectes normatius que regulen la conducta dels seus membres; "cosmovisió" o visió del món, fa referència als aspectes existencials i cognitius d'una cultura sobre el món, és a dir a les concepcions generals sobre la realitat que hi són presents[4]. El lligam entre visió cognitiva i visió normativa de la realitat és el nucli de tota religió, ja que aquesta pretén ser interpretació del món i codi de conducta al mateix temps:

> "Esta demostración de una relación significativa entre los valores que un pueblo sustenta y el orden general de existencia en que ese pueblo se encuentra es un elemento esencial en todas las religiones, cualquiera que sea la manera de concebir esos valores o ese orden. Cualquier otra cosa que pueda ser la religión, ella es en parte un intento (de una especie implícita y directamente sentida, antes que esplícita y conscientemente pensada) de conservar el caudal de significaciones generales en virtud de las cuales cada individuo interpreta su experiencia y organiza su conducta[5]."

La religió va més enllà de les realitats de la vida quotidiana i insereix aquestes en realitats totalitzants que no se sotmeten a qüestionament científic.

D'altra banda, el seu interès se centra en actualitzar aquestes realitats de forma efectiva a través de l'activitat simbòlica. Els símbols religiosos condensen els significats i sintetitzen ethos i cosmovisió; també els símbols i els rituals religiosos, en operar aquesta fusió d'ethos i cosmovisió, atorguen als valors socials un sentit d'objectivitat que els fa realment efectius[6]. De la mateixa manera, com assenyala V. Turner (1980), l'activitat ritual converteix els aspectes normatius d'una societat en l'ideal d'ella mateixa:

> "Los estudiosos están dándose cuenta de que el ritual es precisamente un mecanismo que periódicamente convierte lo obligatorio en deseable. Dentro de su trama de significados, el símbolo dominante pone a las normas éticas y jurídicas de la sociedad en estrecho contacto con fuertes estímulos emocionales. En el ritual en acción, con la excitación social y los estímulos directamente fisiológicos - música, canto, danza, alcohol, drogas, incienso -, el símbolo ritual efectúa, podríamos decir, un intercambio de cualidades entre sus dos polos de sentido: las normas y los valores se cargan de emoción, mientras que las emociones bàsicas y groseras se ennoblecen a través de su contacto con los valores sociales. El fastidio de la represión moral se convierte en el "amor a la virtud[7]".

---

[4] «En la discusión antropológica reciente, los aspectos morales (y estéticos) de una determinada cultura, los elementos de evaluación, han sido generalmente resumidos bajo el término ethos, en tanto que los aspectos cognitivos y existenciales se han designado con la expresión «cosmovisión» o visión del mundo. El ethos de un pueblo es el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético, la disposición de su ánimo; se trata de la actitud subyacente que un pueblo tiene ante sí mismo y ante el mundo que la vida refleja. Su cosmovisión es su retrato de la manera en que las cosas son en su pura efectividad; es su concepción de la naturaleza, de la persona, de la sociedad. La cosmovisión contiene las ideas más generales de orden de ese pueblo». GEERTZ, Clifford, La interpretación de las culturas, Gedisa, Barcelona, 1989, p.118.

[5] Ibid., p.118. Ethos i cosmovisió se sostenen mútuament:»En la creencia y en la práctica religiosas, el ethos de un grupo se convierte en algo intelectualmente razonable al mostrárselo como representante de un estilo de vida idealmente adaptado al estado de cosas descrito por la cosmovisión, en tanto que ésta se hace emocionalmente convincente al presentársela como una imagen de un estado de cosas peculiarmente bien dispuesto para acomodarse a tal estilo de vida.» Ibid, p.89. D'aquesta manera es formula la congruència entre un determinat model de vida i una metafísica que li dóna sentit.

[6] «La fuerza que tiene una religión para prestar apoyo a valores sociales consiste, pues, en la capacidad de sus símbolos para formular un mundo en el cual tales valores, así como las fuerzas que se oponen a su realización, son elementos constitutivos fundamentales. Esa fuerza representa el poder de la imaginación humana para forjar una imagen de la realidad en la cual, para citar a Max Weber, «los hechos no están sencillamente presentes y ocurren, sino que tienen una significación y ocurren a causa de esa significación».(...)...la religión, al fusionar ethos y cosmovisión, confiere a una serie de valores sociales lo que quizás éstos más necesitan para ser obligatorios: una apariencia de objetividad. En los mitos y ritos sagrados los valores se pintan, no como preferencias humanas subjetivas, sino como las condiciones impuestas implícitamente en un mundo con una estructura particular.» Ibid., p.122.

[7] TURNER, Víctor, La selva de los símbolos, Siglo XXI, Madrid, 1980, p.33.

La religió presenta doncs una imatge de la realitat, de com són realment les coses, i estableix principis estructuradors de la percepció i del coneixement. En una societat estratificada la religió, segons P.Bourdieu, contribueix a l'acceptació de l'ordre social i polític a través dels mateixos principis estructuradors que configuren l'ordre simbòlic, de manera que el primer és presentat com a part de l'estructura cosmològica natural i sobrenatural:

> "Si l'on prend au sérieux à la fois l'hypothèse durkheimienne de la genèse sociale des schèmes de pensée, de perception, d'apprétiation et d'action et le fait de la division en classes, on est nécessairement conduit à l'hypothèse qu'il existe une correspondance entre les structures sociales (à proprement parler, les structures du pouvoir) et les structures mentales, correspondance qui s'établit par l'intermédiaire de la structure des systèmes symboliques, langue, religion, art, etc.; ou, plus précisément, que la religion contribue à l'imposition (dissimulée) des principes de structuration de la perception et de la pensée du monde et en particulier du monde social dans la mesure où elle impose un système de pratiques et de représentations dont la structure, objectivement fondée sur un principe de division politique, se présente comme la structure naturelle-surnaturelle du cosmos[8]."

L'ordre simbòlic naturalitza així l'ordre polític i contribueix al seu manteniment inculcant esquemes de percepció, de pensament i d'acció que legitimen les estructures polítiques i les presenten com a naturals, alhora que reprimint des de l'autoritat religiosa qualsevol ordre simbòlic alternatiu[9]. D'aquesta manera la religió esdevé una ideologia capaç de crear consens social, per tant, una ideologia dominant. Com afirma François Houtart, quan les relacions socials es mantenen en el pla de la igualtat la seva justificació no conté connotacions religioses; però en canvi quan es donen en el pla de la desigualtat, la seva explicació es projecta en el terreny sobrenatural[10]. La funció social de la religió, per tant, actua en el sentit de resoldre les contradiccions que engendren les relacions socials:

> "La demanda social de lo religioso está determinada por una función esencialmente ideológica. Según M. Weber, proporciona a los privilegiados una justificación de su propia excelencia y a los no privilegiados (a los dominados) una esperanza de compensación poshistórica (religión de salvación). De esta manera, con la misma operación y sin que existan sistemas ideológicos diferenciados, la religión cumple la función ideológica por excelencia en un conjunto estructuralmente homogéneo, es decir, resuelve simbólicamente para todos los grupos las oposiciones que existen en el plano de las relaciones sociales y del ejercicio del poder[11]."

La reproducció social és l'objectiu de tota ideologia dominant. En la societat europea de l'Antic Règim la religió era una peça clau de la ideologia que assegurava la reproducció del sistema social establert. La legitimació divina del poder convertia la religió en un element ideològic imprescincible per a la seva conservació[12]. Però aquesta, com a part de la cultura, està sotmesa també a una dinàmica d'estratificació que reflecteix les relacions socials vigents. Si bé la religió, com a marc referencial i codi de conducta crea consens, cada grup social se situarà de formes diferents davant d'aquest consens, condicionat per la seva posició dominant

---

[8] BOURDIEU, Pierre, «Genèse et structure du champ religieux», REVUE FRANÇAISE DE SOCIOLOGIE, XII, 1971, p.300.

[9] Ibid, p.328-329.

[10] «...toda desigualdad entre grupos sociales, inscrita en la relación social de base, debe encontrar su explicación y justificación con el fin de crear consenso social. Cuando éstas no se sitúan en el nivel de la infraestructura, aparecen en el de las representaciones. Mientras la representación de la relación presenta a ésta en términos de igualdad, no reviste ninguna connotación religiosa, no establece ninguna relación con una realidad sobrenatural. Una vez que la representación de la relación se hace desigual, se da una proyección en lo sobrenatural». HOUTART, François, Religión y modos de producción precapitalistas, IEPALA, Madrid, 1989, p.242-243.

[11] Ibid., p.108.

[12] En el cas d'Europa el món feudal és la formació social que millor reflecteix aquest estat de coses; J.Cl. Schmitt presenta la religió clerical del món feudal com la ideologia bàsica que assegurava la perpetuació de l'ordre establert; situada en una posició socio-cultural dominant, l'Església detentava el poder d'interpretació del món i d'acció simbòlica sobre el mateix: «C'est donc bien d'idéologie qu'il faut parler à propos du christianisme clérical dans la société féodale. Et en effet tous les pouvoirs symboliques, dont les clercs se réservèrent de plus en plus le monopole, furent mis au service de la reproduction sociale: pouvoir de sanctification et aussi d'excommunication; pouvoir de bénédiction et aussi de malèdiction; pouvoir de sauver, pouvoir de damner.» SCHMITT, J.Cl., «'Religion populaire' et culture folklorique», ANNALES, 31/5, 1976, p.947.

o dominada en el conjunt social. En aquest sentit, hom pot aplicar al camp religiós els mateixos conceptes d'hegemonia i subalternitat que estructuren les relacions de la dinàmica cultural en tota societat estratificada, i que donaran lloc a estratègies múltiples entre el consens i el dissens absolut:

> "En el marc més general de les relacions entre les construccions dominants i els grups dominats el ventall de possibilitats aniria, al meu entendre, des del consens més decidit que inclou l'activació de mecanismes d'identificació, producte del "convenciment", fins a la disconformitat, dissidència o desviació, que suposa l'oposició i la desvinculació del model dominant, passant pels diferents registres d'acceptació, conformitat o resistència[13]."

El discurs religiós no serà, per tant, un discurs completament unitari i monolític, sinó que a través del seu pas per la dinàmica de relacions socials esdevindrà diversos discursos religiosos sota un únic discurs hegemònic recolzat per les institucions. Cada grup filtrarà la ideologia dominant segons els seus interessos i d'aquesta dinàmica de relacions sorgirà la diversitat de vivències religioses que ha donat lloc a l'anomenada "religiositat popular".

II.2. De la religiositat popular a la religiositat viscuda

L'interès per la religiositat popular ha provingut de disciplines diverses: folkloristes, historiadors, antropòlegs i sociòlegs principalment, han desenvolupat en les dues darreres dècades aproximadament diverses línies d'investigació sobre diferents aspectes de la religió popular. Molt breument es poden deliniar les principals perspectives amb què s'ha abordat el tema (Vovelle;1977) (Prat;1983). Per a alguns autors la religiositat popular seria una realitat autònoma i amb entitat pròpia que cal estudiar al marge de la religiositat institucional. Per a altres en canvi, la religiositat popular és un mite inventat pel folkloristes. Una tercera postura, majoritària, assenyala que si bé la religiositat popular té característiques pròpies, la seva significació social només es comprén si se la posa en relació dialèctica amb la religió no popular. A l'hora de caracteritzar la religiositat popular és quan es presenten els majors problemes i la diversitat de perspectives adoptades. Per als folkloristes sovint la religiositat popular ha estat concebuda com la religió "dels orígens", el conjunt de pervivències paganes que - immòbils en el temps - ha perdurat paral.lel a la religió institucional. Per als historiadors de les mental.litats la religiositat popular ha posat de manifest l'existència de la cultura occidental no sancionada oficialment; des d'aquesta perspectiva el nucli de la problemàtica històrica és la relació entre les èlits i el poble, tenint en compte a més que aquests no són blocs homogenis. Els sociòlegs han cercat diversos criteris per a delimitar el camp de la religiositat popular: nivell d'instrucció, hàbitat rural o urbà, professió, classe social, jerarquia religiosa, etc. En conjunt, Joan Prat recull en quatre grans línies els diferents intents de caracterització dicotòmica de la religió popular:

a) els autors que prioritzen els aspectes institucionals, pels quals hi hauria una religió oficial - doctrinal, sacerdotal - enfront d'una religió popular - la dels laics, la dels simples, la de la vida quotidiana.

b) els autors que prioritzen els aspectes jeràrquics, pels quals es pot parlar d'una religió d'èlite, dominant, enfront de la religió popular, subalterna.

c) els autors que prioritzen el grau d'instrucció, pels quals hi ha una religió culta, racional, que es transmet de forma escrita, enfront d'una religió inculta, afectiva, que es transmet per via oral.

d) els autors que simplement judiquen uns comportament religiosos com a més purs o autèntics que altres, considerats supersticiosos.

Alguns han intentat establir un marc que superès aquesta dicotomia i recuperès un sentit d'unitat en la diversitat. Així dins del cristianisme es podrien trobar estils diferents - "constel.lacions" en la terminologia emprada per Ribeiro de Oliveira (1972) - però no hi hauria talls radicals entre ells. La feblesa d'aquesta perspectiva és que es presenta com si l'elecció de l'estil fos una decisió personal autònoma i no condicionada per la realitat social.

El problema bàsic d'aquestes aproximacions és que cerquen una caracterització de la religiositat popular en el mateix sentit que els estudiosos de la cultura cercaven la delimitació entre cultura popular i no popular, és a dir basant-se en els continguts, en les característiques específiques, en definitiva en un criteri descriptiu. Això ha provocat confusió i rigidesa en les classificacions, alhora que una exotització de l'objecte d'estudi com denuncia Joan Prat; "popular" s'ha assimilat amb residual, mentre que els comportaments religiosos més comuns han passat desapercebuts o han estat considerats com a religiositat oficial "popularitzada" sense més consideracions. Finalment, la línia que sembla més fecunda és aquella que - deixant de banda la preocupació per la caracterització descriptiva de la religiositat popular - s'ha centrat en l'anàlisi de la dinàmica

[13] ROCA i GIRONA, Jordi, Percepció i imatges de la dona a la posguerra espanyola. La construcció del gènere femení a Alcover (1939-1959), Tesi de Doctorat, Tarragona, 1992, p.49.

entre norma i vivència, i ha posat de manifest la historicitat de la religiositat popular com a característica bàsica que explica la seva variabilitat i versatilitat. Els continguts són canviants; allò que realment constitueix un criteri analític és el marc de les relacions socials de dominació i dependència en què es donen els diversos continguts i els seus enfrontaments i negociacions. Allò que s'ha anomenat "religiositat popular" per tant, no és un enç immòbil al qual es puguin atribuir un seguit de característiques fixes sinó que, en tot cas, és un procés de relacions històricament donades entre un model religiós normatiu i les vivències religioses a què aquest model dóna lloc. Es sota aquesta perspectiva que V. Lanternari considera la religió popular com un moment de la dialèctica històrica:

> "Ce qui est vrai, c'est que, à l'intérieur de toute civilisation religieuse - qui est une réalité globale, la seule historiquement analysable - comportant une stratification de classes sociales ou de groupes ethniques et culturels ayant entre eux des rapports de domination-dépendance, avec la prodution d'une idéologie religieuse cohérente, d'institutions mythico-rituelles et d'organismes socio-religieux interprètes et gardiens de cette idéologie, dans toute civilisation de ce type finissent par naître et se développer des courants religieux ou magico-religieux contraires à l'idéologie dominante, mais entretenant toujours un rapport dialectique avec elle. C'est ainsi que là où domine une religion d'élite sacerdotale ou aristocratique, ou bien une religion d'Etat, ou encore un système d'Eglises institutionnelles liées - implicitement ou ouvertement - à des intérêts économiques et/ou politiques, naissent et se développent, par un processus spontané et en guise de réponse, des formes de religiosité que l'on peut appeler "populaires", c'est-à-dire des manifestations collectives censées exprimer, de façon spécifique et spontanée, les besoins, les espoirs, les attentes qui ne trouvent pas de réponse adéquate dans la religion officielle imposée par les élites dominantes[14]."

De la mateixa manera G. de Rosa fa referència a la vivència real d'un model religiós normatiu i defineix la religiositat popular com la història de la relació entre la norma i les vivències reals:

> "La religione popolare è così definibile sempre in rapporto a un comando, a un divieto, a un modello che viene dall'autorità ecclesiastica, dalla norma scritta, dalle leggi della chiesa. Non è cioè una categoria a sé, un'altra religione, con connotati chiaramente e nettamente autonomi, ma è la stessa religione "ufficiale", per così dire, vissuta secondo gli umori, le convenienze, gli interessi, le abitudini, le resistenze mentali dell'ambiente storico locale. *La religione popolare, in altre parole, non rappresenta una religione più autentica o meno, a seconda dei punti di vista, di quella dei preti e dei vescovi, non è l'altro termine di una dialettica di distinti: il suo uso serve allo storico sociale che studia i comportamenti religiosi popolari nel rapporto con il modello che per comodità di esposizione chiamiamo "uf ficiale". Anzi, potremmo dire che la "religione popolare" è in sostanza la storia di questo rapporto*[15]."

Relació que no es dóna sempre de la mateixa manera, ni en un sentit d'acceptació passiva ni d'enfrontament obert. Com afirma V. Lanternari, la complexitat d'aquestes relacions ens obliga a anar més enllà de pol.laritzacions rígides i a contemplar la diversitat de respostes possibles:

> "La complexité des rapports entre religion populaire et religion officielle est le reflet de la complexité des rapports de classe dans une société déterminée, ou encore des rapports entre cultures et peuples dans les rencontres interethniques. Ce sont là des rapports compliqués, faits d'affrontements et d'assimilations imposées, d'oppositions explicites et implicites, de réinterprétations plus ou moins délibérées. Il est donc absurde de considérer la "religion populaire" comme étant toujours, partout et définitivement opposée à la religion de la hiérarchie.. Les rapports entre elles sont, au contraire, des plus articulés et contradictoires. Ils comprennent de larges zones d'assimilation et d'absorption, à côté d'autres zones de polémique ou même de révolte ouverte[16]."

Al col.loqui sobre religiositat popular celebrat a París el 1977 C. Ginzburg proposava distingir diverses categories de comportament de la jerarquia envers la religiositat de les classes populars: actituds prescrites,

---

[14] LANTERNARI, Vittorio, «La Religion Populaire. Prospective historique et anthropologique», ARCHIVES DE SCIENCES SOCIALES DES RELIGIONS, 53/1, 1982, p.136.
[15] de ROSA, Gabriele, Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno, Laterza, Bari, 1978, p.7.
[16] Ibid., p.136.

propostes, tol.lerades i proscrites[17]. Al seu torn V. Lanternari oferiria posteriorment quatre categories de respostes per part de les classes subalternes envers la religió normativa: actituds d'acceptació, de submissió, de remodelatge i de rebuig[18]. En aquest camp de forces, per tant, les relacions són complexes i canviants i responen en cada situació històrica a estratègies diverses en funció de múltiples factors que cal analitzar.

II.3. Norma i vivència en la cultura religiosa europea

Els estudis sobre religiositat han passat per fortes transformacions en els darrers trenta anys aproximadament, ja que fins no fa massa es caracteritzaven per ser estudis de tipus institucional i eclesiàstic[19]. Els estudis sobre la vida religiosa de les masses van començar a produir-se en el context de la renovació historiogràfica de l'escola dels Annales així com de la sociologia francesa de Gabriel le Bras (1955-56; 1976). També des de la història de l'Europa medieval i moderna es va iniciar l'estudi de la vida religiosa de la gent comú: Etienne Delaruelle (1975), Francis Rapp (1973; 1976; 1982), Raoul Manselli (1975), André Vauchez (1985), etc. enceten els estudis sobre la pietat popular a l'Europa medieval. Els historiadors de la cultura europea han analitzat l'univers religiós de les masses rurals i urbanes de l'Europa Moderna, posant especial atenció a l'impacte de la Contrarreforma en la cultura popular. La Contrarreforma i la formació de poders estatals forts amb esglésies cada cop més organitzades es converteix en un ampli i intens procès d'aculturació de les masses - del camp sobre tot - per part de les èlites religioses. Burke (1991), en el seu estudi sobre l'Europa Moderna, diu que de 1550 a 1650 es consuma la inflexió en favor d'aquestes. També Ginzburg (1981) assenyala el moment en què cultura oficial i popular comencen a distanciar-se definitivament:

> "Con la Contrarreforma (y, paralelamente, con la consolidación de las iglesias protestantes) se inicia una época altamente caracterizada por la rigidez jerárquica, el adoctrinamiento paternalista de las masas, la erradicación de la cultura popular, la marginación más o menos violenta de las minorías y los grupos disidentes[20]."

Amb la Contrarreforma l'Església pren consciència que la cristianització del món rural és feble i sobre tot superficial. A partir d'aquest moment es dedicaran molts esforços per a purificar la religiositat del món rural. Inculcar la idea de salvació personal i la cosmologia cristiana serà l'objectiu fonamental d'aquest procès. En realitat, a nivell de creences, el món rural de l'Europa Moderna respon més aviat a la imatge d'una concepció del món vitalista i animista que descriu R. Muchembled (1978) i lligada a aquesta concepció una religiositat plagada de pràctiques protectores o terapèutiques que des de la institució eclesiàstica són considerades com a supersticioses. L'esforç dels reformadors es dirigirà a la purificació de les creences i de les pràctiques, i tot allò que no entri dins de l'ortodòxia - o bé catòlica o bé reformada -, serà condemnat i perseguit fins que, en els moments més durs de l'enfrontament, qualsevol idea o pràctica heterodoxa serà considerada com a herètica i, per tant, diabòlica[21]. A Espanya J. Caro Baroja (1978) i W. Christian (1990) a través de l'estudi de les aparicions aquest i de l'univers religiós dels segles XVI i XVII el primer, analitzen els progressius intents de la Contrarreforma per acallar qualsevol manifestació heterodoxa que puguès desenvolupar noves heretgies. També R. García Cárcel (1980), en el seu estudi sobre la Inquisició valenciana reflecteix aquest procès.

Les conseqüències d'aquest procès de transformacions en la cultura popular europea han estat analitzades en diferents fronts. La màgia i la bruixeria, com a expressió d'aquesta cultura rural pre-cristiana, seran objecte dels atacs més directes i ferotges des de l'autoritat religiosa i secular. Ginzburg (1966) ha demostrat com els cultes agraris foren atacats per la Inquisició i associats a la pràctica de la bruixeria segons un model creat des de l'autoritat; també, segons es desprén dels estudis de J. Caro Baroja (1966) i del propi Ginzburg (1991), el procès de formació d'una imatge diabòlica de l'aquelarre arrenca de la Inquisició i encobreix tota una àrea de la cultura rural que aquest darrer associa al xamanisme i al viatge al món dels morts. També R. Muchembled (1973;1978) ha estudiat la progressiva desarticulació d'una cultura rural on la bruixeria jugava un

---

[17] GINZBURG en la seva intervenció a la discussió sobre religió popular que clou el col.loqui del C.N.R.S. publicat amb el títol La Religion Populaire per les Ed. du C.N.R.S. a París el 1977. v. «Table ronde. Les interprétations de la notion de «Religion Populaire», pp.395-408.

[18] LANTERNARI, Vittorio, op.cit., p.136.

[19] Un detallat anàlisi d'aquestes transformacions i de la situació actual dels estudis sobre religiositat es troba a RUSSO, Carla, (ed), Società, chiesa è vita religiosa ne'l'»Ancien Régime», Guida Ed., Nàpols, 1976.

[20] GINZBURG, Carlo, El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI, Muchnik Editores, Barcelona, 1981, p. 27.

[21] Sobre el procès de demonització de l'heretgia v. R. Muchembled (1973), N. Cohn (1987), J. Delumeau (1989), C. Ginzburg (1991), J.Cl. Schmitt (1992). Altres estudis sobre l'heretgia a l'Europa Medieval i Moderna: J. Le Goff (coord) (1987), E. Le Roy Ladurie (1988).

paper de mediació entre la societat humana i les forces impersonals. Per a aquest autor la Caça de Bruixes és una conquesta cultural que es donà entorn dels períodes 1580-1610 i 1640-1660. J. Delumeau (1989) considera que a partir de 1650 es poden observar els efectes de l'aculturació intensiva de les dues reformes, protestant i catòlica, en aquest terreny ja que a partir de llavors declinarà la pràctica de la bruixeria al món rural:

> "A partir de 1650 aproximadamente, la aculturación intensiva llevada a cabo por las dos Reformas, cada una en su terreno respectivo, ya había obtenido efectos sensibles. El culto se había modificado y espiritualizado, la oración se había intensificado, los pastores eran más respetados y más respetables. Satán había retrocedido: su poder y el de sus presuntos adeptos se había desmoronado. El hombre de Dios, tanto en país católico como en tierra protestante, era, más que en otro tiempo, el consejero de la población. Brujos y adivinos fueron dejados al margen[22]."

K. Thomas (1971) constata també la progressiva decadència d'una concepció màgica del món entre els segles XVI i XVII a Anglaterra.

Una altra transformació bàsica deguda a l'impacte de la Contrarreforma en la religiositat popular és la que afectà al món de les festes. Com afirma M. Bajtin (1974) quasi totes les festes religioses durant l'Edat Mitjana tenien un aspecte còmic, popular i públic, sancionat per la tradició. Burke (1991) considera fins i tot que totes les festes importants de l'any venien a ser com un Carnestoltes en petit, ja que els seus ritus i l'ambient de desordre es repetien en cada ocasió festiva. Diverses i abundants, les festes d'inversió de jerarquies i autoritats, com les festes de bojos i moltes altres que formaven part de la litúrgia religiosa, contribuïen a fer de les celebracions religioses un temps amb connotacions carnavalesques. J. Heers (1988) fa una àmplia descripció d'aquestes celebracions tal com es donaven abans de la Contrarreforma. Entorn d'elles es produien conflictes i eren objecte de condemnes per part de les autoritats, però la seva implantació era forta i en molts casos implicava l'acceptació de la tradició per part de la pròpia església local que tenia respecte d'elles una situació ambígua. En canvi a partir del segle XVI s'anirà imposant progressivament la idea de la dignitat i la decència amb què cal tractar els llocs de culte i les celebracions litúrgiques, fins que la majoria de les festes d'inversió aniran desapareixent:

> "Todos esos juegos, a pesar de las condenas, severas y cada vez más frecuentes, se mantienen a lo largo de los años 1400 y aun en el siglo XVI. En aquel momento, los concilios provinciales y los doctores de las universidades imponen poco a poco a fuerza de reprimendas, de pregones y de penas, su noción de lo sagrado, de la decencia, de la veneración debida a los lugares del culto, de la dignidad de los oficios religiosos. (...) Es ésta una acción que se impone sobre todo con la Contrarreforma y que confiere entonces un aspecto muy diferente a las grandes celebraciones litúrgicas del año. Los obispos apoyan esta política y los canónigos, según parece, se resignan porque posiblemente pierden con ella un cierto lustre, una popularidad y una influencia en la ciudad a la que la fiesta, con toda certeza, ayudaba en gran medida[23]."

En aquest mateix procès l'Església anirà prenent distància respecte d'institucions populars tradicionals que exercien un paper important en el control social informal de les comunitats, com les abadies de Mal Govern, tal com s'observa en l'estudi de N. Davis (1993) sobre la cultura popular a la França Moderna. En conjunt, tota la religiositat festiva es veurà afectada pels intents de moralitzar els costums i eliminar els desordres; això, juntament amb l'esforç purificador de les creences i amb una major vigilància clerical sobre el culte, constitueix l'impacte bàsic de la Contrarreforma.

Arran d'aquest procès d'aculturació, com ja s'ha dit, augmenta la separació entre cultura popular i cultura de les èlites. Per tant serà també major la tensió entre la cultura religiosa sancionada per les institucions i la que es desenvolupa al marge d'aquestes. Els estudiosos de la vida religiosa de l'Europa Moderna constaten l'existència d'aquesta tensió en tots els aspectes de la religiositat viscuda per les classes populars. Tensió en què es troba tota la religiositat terapèutica i protectora que impregna les devocions locals a sants i verges, i que sovint s'acompanya de ritus relacionats amb elements de la natura com fonts, arbres o pedres. Els intermediaris sagrats han tingut tradicionalment una funció protectora contra els perills i les malalties, la qual s'intensificava quan s'establia un contracte entre una comunitat i un sant concret, de forma que s'entrava en una relació de patronatge sobrenatural. El culte als sants s'ha desenvolupat al llarg dels segles adoptant diverses formes: relíquies, imatges, vots col.lectius o individuals, pelegrinatges, promeses, santuaris, etc.; totes aquestes

[22] DELUMEAU, Jean, El miedo en Occidente (siglos XIV - XVIII). Una ciudad sitiada, Taurus, Madrid, 1989, p.638-639.
[23] HEERS, Jacques, Carnavales y fiestas de locos, Península, Barcelona, 1988, p.163.

manifestacions religioses tenen un marcat caràcter geogràfic, ja que es basen en l'especial protecció que dispensa un sant o verge a una comunitat determinada en un lloc concret. William Christian (1991) posa de manifest la tensió constant entre la comunitat i la institució eclesiàstica entorn del culte al sant patró local. El paper i la importància dels sants en la religiositat popular va sovint més enllà del paper secundari i dependent que tenen dins d'una cosmologia cristiana que atorga tot el poder a un únic Déu i dóna a la resta de personatges sagrats un simple paper d'intercessió o mediació. Això convertia el culte als sants en un element ambigu que sovint xocava amb l'ortodòxia:

> "Los votos de las comunidades caían fuera del control de la Iglesia. Las gentes habían establecido un santoral paralelo, aunque más restringido, de días festivos, días consagrados a intercesores propios y más significativos para ellos, en comparación con el santoral en buena parte bíblico adoptado por la Iglesia y con los santos patronos de la diócesis, cuya devoción trataban en vano los obispos de implantar en los pueblos. Cada uno tenía su propio calendario de tiempos sagrados, cuyas fechas estaban singularizadas en la memoria colectiva de las gentes por epidemias y signos divinos, y jugaban un importante papel en solemnes contratos pactados con sus valedores celestiales. Muchas de las prácticas incluídas en los votos chocaban con las reglas de moralidad que la Iglesia estimaba decentes o de observancia obligatoria (como, por ejemplo, banquetes de caridad en días de ayuno)[24]."

D'altra banda, el contracte que s'establia amb el sant, basat en la reciprocitat, es feia buscant una protecció de la vida material preferentment a través dels vots i les promeses. Les finalitats pràctiques d'aquestes devocions xoquen amb el catolicisme més espiritualitzat que es pretenia difondre a partir de Trento. El component meravellós i fantàstic de molts relats sobre les vides i miracles dels sants eclipsava sovint la idea d'imitació de les seves virtuts morals i espirituals:

> "L'apparition à la Restauration d'un clergé recruté dans des milieux plus proches du peuple que celui de l'Ancien Régime a favorisé celle d'une attitude plus souple. Le clergé a cherché à purifier le culte des saints, tout en maintenant ce qui apparissait de foi; les pratiques les plus condamnées visaient souvent des saints locaux qui n'avaient pas été canonisés par l'Eglise, mais par la ferveur populaire, ou dont l'existence même était douteuse. Les saints bretons, en particulier, fournissents maints exemples de récits de vie dont les péripéties se rattachent aux thèmes des anciennes légendes celtes. Les lieux de pèlerinage, souvent chapelles isolées près de bois ou de sources, portaient aussi les traces des anciens cultes animistes. L'effort du clergé a consisté à proposer à la devotion populaire des saints authentiques, dont les vies présentaient plus des vertus que de merveilles, soit en mettant en relief de vrais saints déjà honorés, tels Saint Roch, soint en proposant de nouveaux, tels Saint Antoine de Padoue ou, à la fin du siècle, Sainte Thérèse de Lisieux. Miracles et merveilles vont se trouver pour leur part, plus ou moins volontairement, canalisés sur le culte marial en plein essor entre les apparitions de la médaille miraculeuse (1830) et celles de Lourdes (1858)[25]."

De fet, segons Christian (1976), els sants seran progressivament substituïts a partir del segle XIII per la figura de la Verge en la seva funció de patronatge i protecció. Responia això a un esforç centralitzador de l'Església per a contrarrestar les tendències localistes d'esglésies nacionals o dels bisbes. Amb aquesta finalitat es promouran devocions de caràcter general - la Verge, la Santa Creu, la Trinitat...- i s'aniran deixant de banda els sants dels primers segles.

L'interès per la religiositat popular entre els historiadors contemporanis i els antropòlegs ha resseguit el fil d'aquesta dimensió terapèutica i protectora de la religiositat fins els nostres dies. Els estudis realitzats a Espanya demostren la persistència d'aquest aspecte en la vivència religiosa contemporània, especialment centrat entorn dels santuaris i les promeses. W. Christian (1978) estudia la religiositat en una vall de Cantàbria i el sistema de santuaris regionals i comarcals que articula les funcions protectores. Seguint amb l'estudi de les relacions amb els sants com a figures protectores, J. Prat (1972) analitza l'ex-vot com una metàfora de les relacions socials a la Catalunya del pairalisme; també Prat (1981-82) estudia els santuaris marians al Camp de Tarragona a través de les seves llegendes d'origen entorn a la troballa d'imatges. El santuari és vist com a centre de salut i de virtut, entorn del qual es desenvolupa una religiositat centrada en les necessitats bàsiques de la vida material - salut i subsistència - que s'expressa en els goigs i els ex-vots[26].

---

[24] CHRISTIAN, William, Religiosidad local en la España de Felipe II, Nerea, Madrid, 1991, p.211-212.

[25] LAUTMAN, Françoise, «Cierges et culte des saints: un compromis», ETHNOLOGIE FRANÇAISE, Tome 11, nº 3, 1981, p.239.

[26] També a través dels goigs Combalia (1982) i Parés (1989) analitzen la religiositat popular a les comarques tarragonines per a constatar d'una banda la tendència de l'Església a promoure una figura única de devoció

En el context d'Andalusia S. Rodríguez Becerra i J. Vazquez Soto (1980) analitzen els ex-vots dels santuaris i a partir d'ells els tipus de miracles i promeses de la religió popular. L'absència de la institució eclesiàstica i la protecció de la vida material en són els eixos dominants. A. Ariño (1988) estudia els ritus i les creences de caràcter protector al País Valencià; també analitza la religiositat festiva que es desenvolupa entorn d'aquesta funció protectora - els ritus del calendari anyal, la protecció de les collites, etc. -. Es bàsicament una religiositat rural on es reflecteixen els interessos d'una societat agrícola. En un àmbit urbà C. Slater (1990) fa un estudi sobre els sants en la religiositat actual centrant-se en el cas de Granada entorn de la devoció a Fray Leopoldo de Alpandeire, sant popular no canonitzat.

La tensió entre la religiositat normativa i la real es posa de manifest no només en relació a les pràctiques protectores i terapèutiques, sinó també en relació a una altra dimensió de la religiositat: la identificació entre comunitat i símbols religiosos. La religió, com a part d'un sistema cultural, és un marc de referència per a la identitat del grup, marc que servirà per a expressar una concepció de la societat. L'anàlisi dels símbols religiosos com a elements d'identificació cultural és bàsic per a entendre la dinàmica social dels comportaments religiosos, els fenòmens d'integració i exclussió, i els conflictes a l'interior del grup o entre el grup i la jerarquia eclesiàstica. Des de l'antropologia s'ha posat especial atenció a aquesta dimensió de la religiositat, desenvolupant una línia d'investigació que aprofundeix en les relacions entre religió i societat encetada per les aportacions de Durkheim i Weber a la sociologia. Els símbols religiosos són, sota aquesta perspectiva, símbols on s'identifica la comunitat i que, per tant, li pertanyen ja que són una representació d'ella mateixa. En aquest sentit Carmelo Lisón (1980; 1983) analitza el significat social de les festes patronals i constata el marcat caràcter geogràfic de les manifestacions religioses festives[27]així com el sentit de símbol comunitari de la figura del patró local:

> "El santo preside formas sociales particulares, modos locales de convivencia y reciprocidad, experiencias cuotidianas de trabajo y de ocio, vivencias acumuladas de crisis y sufrimiento, y mientras que todo sucede en el tiempo y pasa, el santo con su iglesia de piedra, o ermita, con su rol de eterno intermediario y con su fiesta, permanece, no cambia. Su patrocinium, su alteridad, aura sagrada, atemporalidad y humanizada incorporación a los sucesos locales, le han convertido por siglos en el exponente y simbolizador *par excellence* de la identidad comunitaria[28]."

Quan el ritual esdevé vehicle de reproducció d'identitats comunitàries, el significat dels símbols religiosos va més enllà del significat reconegut en l'ortodòxia doctrinal[29]. Els rituals venen determinats per la

---

(Verge, Crist), enfront de la tendència «politeïsta» de les devocions als sants màrtirs i ermitans dels primers segles. També es troba en ells la religiositat de necessitats vitals bàsiques. López Bonillo (1983) estudia els santuaris marians de la diòcesi de Tarragona en relació al medi físic on s'insereixen, el qual sovint coincideix amb els límits del territori, cosa que ha provocat conflictes entre els pobles veïns.

[27] «Los santos patronos de los pueblos, las procesiones a sus ermitas que actúan como atalayas del término municipal y las fiestas en su honor operan como poderosos símbolos locales definiendo quién es miembro y quién no lo es, de la comunidad. Notorio es el hecho de solidarizarse y autoafirmarse los vecinos de un pueblo peleándose con los vecinos del próximo. La religiosidad popular tiene un marcado carácter geográfico.» LISON, Carmelo, Invitación a la antropología cultural de España, Akal, Madrid, 1980, p.85.

[28] LISON, Carmelo, Antropología Social y Hermenéutica, F.C.E.., Madrid, 1983, p.60. P. Brown, en el seu estudi sobre el culte als sants en el cristianisme primitiu, assenyala la presència del sant com a creadora d'una communitas ideal i els seus miracles com a reintegració a la comunitat dels anteriorment exclosos: «The ceremonials of adventus, therefore, as these were continued in the cult of saints, could widen the bounds of the Christian urban community by giving a place to each one of the various groups within it. They might do more than that. For the festival of a saint was conceived of as a moment of ideal consensus on a deeper level. It made plain God's acceptance of the community as a whole: his mercy embraced all its disparate members, and could reintegrate all who had stood outside in the previous year. Hence the insistence that all Catholic Christians should be able to participate fully in the saint's festival. The terror of illness, of blindness, of possession, or of prison resided in the fear that, at that high moment of solidarity, the sinner would be seen to have been placed by his affliction outside the community:«Oh woe is me», a blind woman had cried to Saint Martin, «for blinded by mi sins, I do not deserve to look upon this festival with the rest of people».
Hence the miracles which Gregory of Tours treasured at the festival os Saint Martin were miracles of reintregation into the community.» BROWN, Peter, The Cult of the Saints, Univ. of Chicago Press, Chicago, 1981, p.99-100.

[29] «Incluso cuando el proceso de secularización ha avanzado notablemente, los rituales colectivos en torno a iconos religiosos pueden seguir siendo ocasiones actuales de reproducción de la identidad de un Nosotros

tradició de la comunitat i no poden ser modificats per l'autoritat eclesiàstica ja que pertanyen també al grup. El món de la religiositat festiva, a través de la qual s'expressa aquesta dimensió de la religiositat, ha estat analitzat en el context d'Andalusia per P. Castón Boyer (1985) i S. Rodríguez Becerra (1984;1985) fent especial atenció a la religiositat devocional que s'expressa a través de les festes i romeries[30].

Si el ritual festiu dóna cohesió a la comunitat, la processó és un dels elements de la religiositat popular i festiva que millor escenifica aquesta dimensió. El ritual processional és un recurs omnipresent en la nostra tradició cultural per a reafirmar la unitat del grup i la seva identitat, alhora que per a posar de manifest les seves diferències internes[31].

Lligat a l'estudi dels rituals religiosos s'ha desenvolupat també l'interès pel món de les associacions laiques, les quals hi participen activament i sovint amb concepcions diferents a les directrius eclesiàstiques. El món de les confraries ha estat estudiat a la França Moderna per M. Agulhon (1973), M. Segalen (1975), M.H. Froeschlé-Chopard (1988) i R. Devos (1988) entre altres, i les seves aportacions revelen la tensió entre l'àmbit parrquial i la confraria, com dos eixos entorn dels quals es desenvolupen dues formes de religiositat diferents: la que segueix les normes de l'Església i la que segueix la tradició de la comunitat i on l'aspecte de la sociabilitat és el més important. Igualment, I. Moreno (1973; 1982; 1985; 1986) en la seva anàlisi de les confraries andaluses constata la competència de poders entre la jerarquia eclesiàstica i la confraria o el poble. Analitza també el funcionament intern i el paper de dites associacions en la religiositat, així com les seves implicacions respecte de l'estructura social de la comunitat. Les confraries, d'altra banda, acompleixen en la comunitat funcions d'integració social, com es desprén de l'estudi de R. Briones (1985) sobre els rituals de la Setmana Santa, on les confraries són especialment presents. Altres estudis sobre confraries es troben en B. Morell (1977) sobre les "hermandades" a Sevilla al segle XVI; J. Agudo Torrico (1989) sobre les confraries a Puente Genil i (1990) sobre les "hermandades" de la Virgen de Guía a la vall de Los Pedroches, on el referent simbòlic d'aquesta devoció supracomunal i el sistema de confraries i santuaris que s'ha desenvolupat entorn d'ella reflecteixen les relacions de poder entre els diferents pobles de la comarca; M. L. González Cid (1984), sobre les confraries i les estructures de poder a Setenil (Càdis); J. Escalera (1989) sobre el coflicte entre les "hermandades" i la institució eclesiàstica a Andalusia; F. Plata (1989) sobre les confraries cordobeses com a forma d'associacionisme masculí.

Caro Baroja (1968) analitza els rituals de la Setmana Santa a Puente Genil i dues romeries de la província de Huelva, i observa que a través de la festa i els seus rituals es reafirma l'ordre social vigent. En canvi, també el ritual ofereix un marc per a la subversió de l'ordre i un llenguatge simbòlic per a la creació d'un ordre alternatiu. En aquest sentit, les aportacions d'Isidoro Moreno (1982; 1986) sobre la religiositat andalusa són exponents de com el ritual religiós pot qüestionar - en comptes de reafirmar - l'ordre establert.

Si els símbols religiosos representen a la comunitat, el ritual serà la forma d'integració per excel.lència dins de l'estructura social. Els ritus de pas són els que al llarg del cicle vital marquen les fites bàsiques en la col.locació dels individus en l'estructura de la comunitat. Des de que a principis de segle A. Van Gennep (1909) elaborès el seu estudi sobre els ritus de pas, la tradició antropològica hi ha posat especial atenció. Les monografies sobre comunitats en destaquen la seva importància - Brandes (1975), Cutileiro (1971), Lisón (1966) - ja que són rituals que enforteixen els lligams de parentiu i de veïnatge, i que per tant contribueixen a la cohesió interna de la comunitat. El paper que acompleixen com a senyals d'identitat es posa de manifest de forma clara en el cas dels emigrants. En els ritus de pas també s'observa la tensió oficial-no oficial i fins i tot actualment es pot dir que són els ritus de pas allò que resulta més conflictiu entre norma i vivència, ja que sovint

---

específico: grupal, semicomunal, comunitario, supracomunitario, etc. Cuando esto sucede, las fiestas y celebraciones desbordan ampliamente el plano de lo religioso y aún más de lo cristiano y lo católico. La asistencia, e incluso la participación activa en el ritual - incluida a veces la parte del ritual más manifiestamente religiosa -, de personas que no van a misa, ni reciben nunca los sacramentos, es posible en cuanto que los iconos en torno a los cuales el ritual festivo se celebra, sin perder este carácter, adquieren una dimensión que no dimana directamente de su significación religiosa.» MORENO, Isidoro, «Identidades y rituales», a PRAT, J., MARTINEZ, U., CONTRERAS, J. i MORENO, I., Antropología de los Pueblos de España, Taurus Universitaria, Madrid, 1991, p.626.

[30] L'aspecte de la romeria, peça important de la religiositat festiva, ha estat també analitzat per Cobos i Luque (1977), Luque (1976), Comelles (1984), Fernández (1976), Juliano (1980), Romaní i altres (1980), en diversos àmbits de l'Estat. L'estudi de les festes religioses ha donat lloc a obres que recollien diversos aspectes de les festes: DD.AA., Expresiones actuales de la cultura del pueblo (1976), Velasco, H. (ed), Tiempo de fiesta (1982), Córdoba (ed), La fiesta, la ceremonia, el rito (1990), P. Gómez García (ed), Fiestas y religión en la cultura popular andaluza (1992). També els tres volums de La Religiosidad Popular coordinats per C. Alvarez Santaló, M.J. Buxó i S. Rodríguez Becerra (1989), on la dimensió festiva i ritual és molt present.

[31] v. SANMARTIN, Ricardo, Identidad y creación. Horizontes culturales e interpretación antropológica, Ed. Humanidades, Barcelona, 1993.

posen en confrontació els interessos de l'Església i els dels grups familiars.

Tax Freeman (1968) assenyala també el lligam entre religió i comunitat en el seu estudi sobre Valdemora; la religiositat s'entronca en l'estructura social del poble, ja sigui amb la sacralització de certs moments (festes, missa) o marcant el ritme dels treballs i altres activitats comunals i per tant constitueix un element de cohesió de la comunitat. També Tax Freeman (1978) afirma que s'ha posat molta atenció a l'estudi del ritual però que cal no oblidar tot el món de les creences ja que la tensió oficial-no oficial no fa referència només als símbols i als rituals sinó també als discursos religiosos que són implícits en ells. La religiositat viscuda no és només una qüestió de pràctiques sinó també d'idees i concepcions sobre la vida i la mort o el més enllà (M. Càtedra, 1988), sobre la bruixeria (C. Lisón, 1979), sobre els fenòmens com la possessió demoníaca (C. Lisón, 1990) o el fenomen aparicionista (J. Roma, 1989; 1991), i sobre tots aquells aspectes que impliquen l'existència de discursos religiosos paral.lels al discurs normatiu de l'Església.

Entorn d'aquesta dimensió dels símbols religiosos com a elements d'identificació sorgeixen molts conflictes entre el clergat i la comunitat. Per això en la religiositat popular es pot trobar un component d'anticlericalisme, que no sempre significa un rebuig de la religió, però sí una crítica al clergat i a l'Església com a institució[32]. Això es pot observar en els estudis de Cutileiro (1971), Pina Cabral (1981), J. Riegelhaupt (1982; 1984) i Caroline Brettell (1990) sobre la religiositat rural a Portugal. També a Espanya S. Tax Freeman (1968) constata l'existència d'un anticlericalisme no irreligiós en el seu estudi sobre una comunitat rural de Castella. R. Behar (1990) en parla també en analitzar el discurs religiós dels habitants de Santa María del Monte, un poble del Nord de Lleó. En un context diferent, E. Badone (1989) estudia l'anticlericalisme a la Bretanya, també en medi rural; l'anticlericalisme popular, segons afirma, arrenca sovint d'una problemàtica de classe, ja que el clergat és vist com un aliat, quan no un representant, de les èlites de poder i de les classes riques. També D. Gilmore (1984;1989) assenyala el doble caràcter econòmic i sexual de l'anticlericalisme del proletariat rural andalús. Tanmateix, com afirma W. Christian (1978) sovint es critiquen les seves actuacions sense qüestionar el seu paper, de manera que malgrat la crítica se'l considera una peça necessària de l'ordre social:

> "Aunque los hombres sean hostiles respecto a los sacerdotes de muchas maneras, se cuestiona poco o nada la necesidad de tenerlos. Excepto en casos muy raros, los hombres tratan a los sacerdotes con puntilloso respeto y los han protegido en tiempos de peligro. Muchos sacerdotes del valle fueron escondidos durante la guerra civil en las casas. Es ésta una cultura profundamente religiosa, y los curas son indispensables. De ahí que la crítica se dirija contra un sacerdote en particular o contra los curas en general, pero no contra el rol del cura[33]."

La perspectiva de gènere s'ha introduit també en els estudis sobre religiositat ja que els rols masculí i femení han estat diferents; les dones han estat tradicionalment les encarregades de tenir cura de les necessitats religioses de la família - bàsicament materialitzades en promeses -, i de controlar la religiositat familiar alhora que actuar d'intermediària entre el marit i els fills i el sacerdot[34]. En canvi, els homes han desenvolupat més una religiositat de caràcter públic que se centra en l'assitència als ritus de pas i altres celebracions de la comunitat on cal exercir la representació del grup familiar. En el moment actual els intents modernitzadors del Concili Vaticà II han avivat en part l'anticlericalisme popular per la resistència de la religiositat local als canvis promoguts des de la institució; St. Brandes (1976) parla en aquest sentit del capellà com a agent de secularització.

La perspectiva teòrica on se situa aquesta tesi, doncs, no contempla la religiositat en funció d'una

---

[32] Els estudis sobre el clergat en la historiografia sobre la religiositat s'han centrat especialment en el clergat de l'Europa Moderna: R. Mandrou (1976), D. Julia (1979), G. de Rosa (1971), etc. En canvi, antropòlegs com L. Taylor (1981; 1990) han estudiat el clergat i la seva percepció popular en un context contemporani i concretament en el cas irlandès.

[33] CHRISTIAN, William, Religiosidad popular. Estudio antropológico en un valle español, Tecnos, Madrid, 1978, p.171.

[34] «La mujer, pues, asume el control de todos los asuntos que corresponden al bienestar espiritual del hogar: las misas por los muertos, las oraciones de los hijos, la comunión anual del marido y las negociaciónes con las figuras sagradas de importancia. Así como el hombre es el cabeza de familia en las materias pràcticas, del mismo modo la mujer tiene cierta responsabilidad y autoridad en materias espirituales. Por ejemplo, en asuntos que afectan a la salud y seguridad de todos los miembros de la familia, la esposa o madre será la que haga las promesas, bien a su propio patrón personal o a un santuario distante que sea el apropiado.» Ibid., p.149. En aquest sentit també M. Delgado aporta una interpretació de gènere sobre l'anticlericalisme popular a DELGADO, M., Las palabras de otro hombre, Muchnik Editore, Barcelona, 1993. Segons l'autor, l'anticlericalisme, bàsicament masculí, seria una rebelió contra l'hegemonia femenina dins de l'àmbit domèstic, hegemonia alimentada i dirigida por l'aliança amb el clergat.

dicotomia popular-oficial, però sí en una tensió entre norma i vivència que es produeix precisament perquè hi ha una doctrina oficial i altres realitats no sancionades per la institució. Aquesta tensió serà observada en el marc d'un context històric caracteritzat pel totalitarisme polític i ideològic com és l'Espanya i la Lleida del franquisme.

BIBLIOTECA VIRTUAL
MIGUEL DE CERVANTES

III. EL CONTEXT HISTORIC DEL NACIONALCATOLICISME

III.1. L'Església espanyola i el franquisme

III.1.1. El Nacionalcatolicisme

L'acabament de la guerra civil amb la victòria franquista inaugura un període de la història del catolicisme espanyol que hom recorda com l'època del Nacionalcatolicisme[35]. Tant per la mateixa definició de l'Estat franquista com a confessional, com pels múltiples espais de poder atorgats a l'Església catòlica per part del règim, es pot dir que el franquisme implantà un modus vivendi propi del NC. Es difícil definir el NC ja que, per la seva pròpia naturalesa, articulà en el seu si elements diversos; J. Tusell, per exemple, el caracteritza més com un estat d'ànim propi d'una època que no com una doctrina o teologia sistematitzada[36]. Altres, com A.Botti, han intentat en canvi establir-ne les bases doctrinals, però també coincideixen en admetre la seva complexitat i el seu abast més ampli que el d'un simple corrent de pensament:

> "El NC es una ideología elástica, compleja y con una larga duración. En su ámbito gravitan valores, referencias, símbolos, mitos, interpretaciones historiográficas, sentimientos de identidad y pertenencia, propósitos económicos y políticos; pocos para ser un coherente sistema de pensamiento; bastante más de lo necesario para calificarla de mentalidad, aun con el adjetivo de ideológica[37]."

En la formació del NC hi intervingueren diverses tradicions conservadores que arrenquen del segle XIX. Lligat a la inestabilitat política decimonònica i a les convulsions que provocà la progressiva desaparició de l'Antic Règim, apareix en el darrer terç del segle l'integrisme neo-catòlic i la seva apassionada retòrica contrarrevolucionària. Paradoxalment, com observa E. de Mateo, les dues etapes del segle XIX més estables políticament - Era Isabelina i Restauració Canovista - són al seu torn els anys en què més profundament es pot observar el canvi religiós en un sentit integrista. Es en aquesta etapa quan es forma un tipus de religiositat que alguns han qualificat com externa, farisaica i fanàtica[38]; potser això és un judici de valor, però el que certament es pot dir és que d'aquesta religiositat integrista se'n derivà un clima religiós exaltat i agressiu, així com exaltada i agressiva serà la seva rèplica, l'anticlericalisme.

També resulta característica la tradició intransigent del catolicisme espanyol pel que fa al rebuig de la modernitat, rebuig on coincideix amb l'arcaïsme de l'integrisme[39]. El component ultramuntà serà també present en el desenvolupament del NC, però se'n distanciarà en la mesura que pugui associar-se o identificar-se amb el naixement dels nacionalismes català i basc, especialment en el període que va des del 98 a la dictadura de Primo de Rivera[40]. Amb tot, les idees que començaran a articular el NC parteixen d'una determinada concepció i interpretació de la història, i en particular de la història d'Espanya, que comença a formar-se durant el darrer terç del segle XIX. Segons aquesta concepció la història ha d'interpretar-se com una lluita permanent entre el bé i el

---

[35] En aquest capítol em referiré al Nacionalcatolicisme amb les inicials NC.

[36] «El nacionalcatolicismo no fue tanto una teología o una doctrina como una situación de ánimo y una época de la historia del catolicismo español.» TUSELL, J.,La dictadura de Franco, Alianza Ed., Madrid, 1988, p.183.

[37] BOTTI, Alfonso,Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España (1881-1975), Alianza Ed., Madrid, 1992, p.141.

[38] «En España, el cambio religioso profundo se deja sentir, paradógicamente, durante las dos largas etapas de estabilidad política del siglo XIX: los años correspondientes a la Era Isabelina y a la Restauración Canovista. Sobre todo en el último cuarto del siglo, se conforma un tipo de religiosidad que no han dudado en calificar tanto agudos observadores de la época como recientes estudiosos del tema, con tres adjetivos quizás demasiado demoledores: externista, farisaica y fanática.» de Mateo, E.,Piedades e impiedades de los malagueños en el siglo XIX. Una aproximación a la religiosidad española contemporánea, Málaga, 1987, p.16.

[39] «El catolicismo español ha tenido dos tradiciones que a partir de un momento determinado, a la altura de la guerra civil, se dieron conjuntamente: el integrismo, es decir, una concepción de la fe con una vocación de pureza radical, apegada a moldes arcaicos, y el intransigentismo o sea, la pretensión de rechazo de la modernidad y, en consecuencia, la voluntad de crear una sociedad basada en principios radicalmente distintos y de hacerlo ex novo. Estas dos tradiciones se dieron cita durante la guerra civil y en épocas inmediatamente posteriores en el nacional-catolicismo.» TUSELL, J., op.cit., p.182-183.

[40] BOTTI, Alfonso, op.cit., p.49.

mal - la ciutat de Déu i la ciutat dels homes -; la màxima expressió del mal serà la dictadura revolucionària del socialisme, a la qual només es pot oposar la dictadura de l'absolutisme catòlic.

En aquesta lluita el poble espanyol hi té un paper providencial, ja que Espanya ha de ser el baluart del catolicisme a Europa. A través de l'obra de pensadors conservadors com Donoso Cortés, Menéndez Pelayo, Vázquez de Mella o Maeztu - per citar els més destacats - es va consolidant "la imagen del pueblo español como pueblo elegido para defender el catolicismo y de una España providencialmente destinada a constituir el baluarte extremo del catolicismo en un continente inmerso en la revolución[41]."

La missió recatolitzadora que els artífexs del NC atribueixen a Espanya se sustenta en la interpretació de la història que assimila l'element catòlic a la pròpia identitat espanyola. La consubstancialitat - com se l'anomenaria - entre Espanya i catolicisme és l'eix que articula tota la història, des de la conversió de Recared fins la formació de l'Imperi del Segle d'Or, passant per la "Reconquista" i per l'homogeneïtzació realitzada pels Reis Catòlics del territori peninsular sota l'ortodòxia catòlica a través de les expulsions d'àrabs i jueus i de la vigilància de la Santa Inquisició. La decadència posterior s'atribuirà a la penetració d'idees estrangeres a partir de la dinastia dels Borbons; idees que contribuiran al trencament de la unitat catòlica i per tant nacional. Així doncs, d'aquí arrenca la idea que cal realitzar una reconquesta catòlica de la societat per tal que Espanya recobri el seu antic esplendor i prestigi[42]. El NC elaborava doncs una interpretació de la història i una concepció de la tradició espanyola que excloia d'ella tot allò que no estiguès sota la més estricta ordodòxia del catolicisme. Com afirma M. Tuñón de Lara, així es fabricava el mite de l'Espanya i l'antiEspanya que tan bon servei faria després al franquisme:

> "En la base de esa corriente se hallaba lo que durante toda su historia no dejó de constituir la médula ideológica del régimen franquista, aunque su extensión e importancia se encontrasen muy reducidas en los últimos años de aquel. Me refiero a lo que se ha dado en llamar el nacional-catolicismo. Según esta doctrina, nación y cultura se identificaban con catolicismo y tradición; todo lo que quedaba al margen de estos (los "heterodoxos", según Menéndez y Pelayo) quedaban igualmente fuera de la nación, no tenía derecho a participar en los destinos políticos del país (inútil recordar que todas estas doctrinas ignoraban olímpicamente la realidad plurinacional hispánica, la historia y la cultura de Cataluña, Euzkadi, Galicia...). Esta concepción expulsaba de la cultura y de la historia españolas las fuentes más vivas de la tradición inmediata, expresión ideológica durante los siglos XIX y XX de la burguesía liberal, primero, de la clase obrera después (desde Giner de los Ríos, hasta Pablo Iglesias, desde Galdós y "Clarín" a Rafael Alberti). La religión servía para cubrir una tosca operación "ideológica" que, desembocando en el binomio España-antiEspaña, paralelo al de amigo-enemigo, convertía al discrepante en traidor y justificaba ideológicamente la represión totalitaria[43]."

L'Església catòlica abraçà majoritàriament la doctrina del NC, ja que justificava plenament el seu projecte de societat antiliberal, ja fos defensada des del carlisme, l'integrisme o el neo-catolicisme. Com afirmen C. Martí i J. Bonet, les diferències i enfrontaments entre catòlics intransigents i conciliadors durant el darrer terç del segle XIX, no eren tant sobre el projecte polític i social sinó sobre l'estratègia a seguir per a implantar-lo[44].

---

[41] BOTTI, Alfonso, op.cit., p.32.

[42] La reconquesta catòlica de la societat civil i de l'Estat espanyols va associada a la supressió de la lluita de classes, ja que el catolicisme impulsarà una concepció corporativa de les relacions socials:»De aquí proviene la idea de que para recuperar el antiguo esplendor y prestigio entre las naciones sea necesaria la reconquista católica de la sociedad y del Estado, la paralela restauración de la organicidad social concebida en forma corporativa y la reconstrucción de relaciones estables con las ex-colonias americanas, bajo las enseñas de la Hispanidad.» BOTTI, op.cit., p.18-19.

[43] TUÑON DE LARA, M., «Cultura e ideología», a BIESCAS, G.A. i TUÑON DE LARA, M.,Historia de España, Vol. X, Labor, Barcelona, 1980, p.440.

[44] «Les dues fraccions d'intransigents i de conciliadors tenien en comú, davant el sistema liberal de l'organització de l'Estat, l'oposició al liberalisme, corrent de pensament i de pràctica política al qual s'atribuïa la responsabilitat d'haver promogut l'eliminació de la influència de l'Església sobre la societat i l'establiment d'una organització social desvinculada de la sobirania de Déu.

El que diferenciava aquelles dues fraccions de catòlics no era, doncs, ni la doctrina religiosa ni la concepció global de la societat, sinó, com ho havia vist amb lucidesa el pare Llanas, l'estratègia. Els intransigents, en efecte, mantenien el criteri de l'oposició radical i sense concessions a l'Estat liberal, en termes de subversió bèl.lica o de subversió conceptual.(...) Els catòlics conciliadors, per la part que els tocava, sense renunciar a la perspectiva futura d'un Estat confessionalment catòlic, acceptaven la situació creada, i, en ella, defensaven de la manera millor que podien els anomenats «drets de l'Església».» MARTI, C. i BONET, J.,L'integrisme a

El canvi de segle, pel que es desprén dels estudis de J.M. Cuenca sobre l'Església espanyola contemporània, no significà tampoc un canvi de perspectives. Ben al contrari, l'autor assenyala l'immobilisme de l'Església espanyola durant tot el primer terç del segle XX, de manera que la continuitat en les postures ideològiques i en les actituds polítiques foren la nota predominant:

> "En efecto, hombres, instituciones y conductas no podían transmutarse por arte de encantamiento. El poder real, los auténticos centros de decisión del catolicismo español estuvieron ocupados a lo large de 1914-1922 por idénticas fuerzas que a comienzos de siglo. Los seminarios conservaron sus directrices pedagógicas; las órdenes y congregaciones prevalentes al inaugurarse la centuria mantuvieron su prestigio; el escaso sostén financiero de sus actividades - sería más exacto decir que el único: el del marqués de Comillas y, en menor medida, el del núcleo alto-burgués bilbaíno - expresión con que se operaba su presencia en la sociedad civil continuaron anclados en actitudes no diferenciadas sustancialmente a las de años atrás[45]."

Alhora es produí en aquest període una reagrupació de les forces confessionals entorn dels principals problemes de l'Església en les seves relacions amb el poder civil: el tema de l'ensenyament, l'estatus jurídic de les congregacions religioses, els béns de l'Església, etc. Això, lligat al bagatge de pensament decimonònic, contribuí al manteniment d'un fort component autoritari en múltiples aspectes del catolicisme espanyol al llarg del regnat d'Alfons XIII[46]. Es així com s'arriba als anys 30 del segle XX i a la proclamació de la Segona República. Segons J.M. Piñol, el clima polític i religiós dels anys 30 alimentà i potencià el NC i les seves espectatives catastrofistes en una Europa sacsejada per la crisi i l'ascens dels totalitarismes. Aquest fou un element important en la bel.ligerància amb què el catolicisme s'enfrontà a la República:

> "Tanmateix, el fet remarcable és fins a quin punt el pensament i la ideologia nacionalcatòliques es van manifestar tot d'una des de l'inici mateix de la Segona República i es van difondre amb una gran profusió, amb la cooperació del corresponent clima apocalíptic ("la catàstrofe prèvia") i miracler que s'expressava en la triple simbologia dels escrits apòcrifs de la madre Ràfols, de les "aparicions" d'Ezkioga i del fervor sobtat pel Sagrat Cor, del Cerro de los Angeles. Era certament una ideologia en to menor, incoherent, però retòrica i plena de tòpics que feien impacte en aquell context. D'altra banda, el quadre històric europeu canviava radicalment, després de l'aparent placidesa dels anys vint, en què el revengisme alemany ja començava a emmirallar-se no solament en la Realpolitik de l'imperi bismarckià, sinó en un paradís ancestral, mistèric i diabòlic on es rendia culte a una fictícia puresa de la Sang i de la Raça (amb majúscules).Una ona d'irracionalisme avançava de cap a cap d'Europa, als anys trenta, tot irrompent en l'àmbit polític, social, cultural i també religiós. Espanya no en fou cap excepció. Tornava a saber que "la misión que Dios le ha conferido (...) es nada menos que la defensa de la fe cristiana". En altres paraules, era "la reserva espiritual de Europa[47]"

En aquest context el NC oferia arguments a tot un ventall de sectors socials que es veieren amenaçats pels moviments revolucionaris obrers del primer terç de segle. Advocava per l'unitarisme i antiseparatisme, atraient-se el favor dels militars; advocava per un desenvolupament capitalista no democràtic, atraient-se el favor dels empresaris, terratinents, financers i buròcrates; advocava per la confessionalitat, amb la qual cosa s'atreia tot una part dels sectors populars, especialment rurals. Es convertí per tant en una ideologia dúctil i còmoda per a tots els sectors interessats en fer fracassar la revolució[48]. I a través de la guerra civil i la victòria

---

Catalunya, Ed. Vivens Vives, Barcelona, 1990, p.626.

[45] CUENCA, J.M.,Aproximación a la historia de la Iglesia Contemporánea en España, Rialp, Madrid, 1978, p.382-383.

[46] «El robustecimiento de la autoridad pontificia operado a socaire de la progresiva centralización romana se acrecentó en el caso hispano por la reagrupación de las fuerzas confesionales, impuesta en los albores del reinado de Alfonso XIII por los acuciantes problemas que, al margen de sus posiciones políticas, solicitaban la atención de los católicos españoles: libertad de enseñanza, status jurídico de las congregaciones religiosas, etc.
Tal conjunto de elementos explica en considerable medida que el autoritarismo informase el depliegue de múltiples facetas del catolicismo hispánico a lo largo del tan debatido actualmente pontificado de Pío X.». CUENCA, J.M., op.cit., p.329.

[47] PIÑOL, Josep Mª,El Nacionalcatolicisme a Catalunya i la resistència 1926-1966, Edicions 62, Barcelona, 1993, p.87.

[48] En paraules d'A. Botti, el NC esdevingué l'antídot més adient front a les lluites revolucionàries de la classe obrera: «Frente a las luchas llevadas a cabo por el movimiento obrero (anarquista, socialista y comunista) para

franquista arribà a convertir-se en hegemònica alhora que eclipsava altres interpretacions presents en el bàndol vencedor:

> "Aquí se encuentra su fuerza y el secreto de su éxito sobre otras claves interpretativas (falangista laica, liberal-monárquica) que a ésta se enfrentan con armas desiguales en el interior del mismo frente. Durante la guerra civil el NC, si bien se transfiere de la clase intelectualy eclesiástica a las grandes masas, se socializa, convirtiéndose en sentido común y mentalidad difundida. Desde este punto de vista, la guerra civil es también la historia de la victoria de la interpretación NC de la misma. Victoria en el seno del bloque que sostiene Franco y, cuando a éste le dan la razón las armas, victoria sobre las ideologías que habían alimentado la República y el Frente Popular. Sale de la guerra como ideología unificadora y hegemónica[49]."

III.1.2. L'Església i el règim franquista

Molts historiadors han analitzat les relacions entre l'Església espanyola i el règim franquista[50]. Aquí no es tracta d'això però sí de situar breument a la institució catòlica en aquest període de la seva història per tal de comprendre les seves concrecions locals. Des de la guerra civil, amb la "Pastoral Colectiva" del 37, la jerarquia catòlica espanyola donà cobertura ideològica a la rebelió militar i la convertí en una "Cruzada" a través del seu primat, el cardenal Gomà. Franco, al seu torn, sapigué aprofitar el servei que li oferia l'Església i s'apropià del sentit providencial que aquesta donava a la seva acció i fins i tot a la seva figura: "Franco, al utilizar el ideario de la Falange como base doctrinal de su régimen, pudo ver que si bien aquél era el más adecuado también era insuficiente. La Iglesia española, por boca del cardenal Gomá, aportaría lo que faltaba. Y así Franco pudo llegar a igual conclusión que Chateaubriand: "A la fuerza de las guarniciones podemos agregar la omnipotencia de las esperanzas religiosas.

> No faltaron plumas ágiles e imaginativas para prestar apoyo a la idea de que la realidad española era obra directísima de Dios para permitir la salvación. Para interpretar los designios divinos se hizo correr mucha tinta.(...) La idea de que España ocupaba un puesto singular en el mundo católico y de que, por tal razón, tenía misiones ineludibles que cumplir se propagó machaconamente durante años[51]."

L'Espasa i la Creu s'unien novament a Espanya sota el guiatge del Caudillo i amb el beneplàcit de la jerarquia catòlica a través de les seves pastorals d'exaltació franquista. Com afirma F. Blázquez, dues eren les qüestions fonamentals que tractaven els bisbes en els primers anys del franquisme: la preocupació per la moralitat pública i l'exaltació de les forces triomfants[52]. Els primers anys del franquisme es pot dir que la compenetració del règim i l'Església és total, malgrat algun que altre incident aïllat. L'afecció dels bisbes al franquisme es garanteix a través del seu jurament de fidelitat alhora que per la pròpia intervenció directa de Franco en el seu nomenament[53]. En aquest context el cor de lloances a la persona de Franco per part dels bisbes

---

salir del sistema capitalista, en 1917, con la revolución de Asturias en el 34 y con los procesos revolucionarios provocados por el Alzamiento en el verano del 36, el NC se ha presentado como el más radical de los antídotos; es lógico que bajo sus enseñas se hayan dado cita las clases aristocrático-burguesas y una parte consistente de las medias.» BOTTI, Alfonso, op.cit., p.142-143.

[49] BOTTI, Alfonso, op.cit., p.90.

[50] Sense pretensions d'exhaustivitat cito a continuació alguns dels que m'han estat imprescindibles per a reconstruir breument aquell context històric: ALVAREZ BOLADO (1976), CHAO REGO (1976), RUIZ RICO, (1977), URBINA, i altres (1977), PAYNE (1984, 1987), TUSELL (1984; 1988), GOMEZ PEREZ (1986), BLAZQUEZ (1991).

[51] GALLEGO, T.,Mujer, Falange y Franquismo, Taurus, Madrid, 1983, p. 135

[52] «La jerarquía eclesiástica defendía la moralidad como orden público y armonía en la sociedad, aunque, desgraciadamente, quedara reducida a una moral de modas y costumbres. Las pastorales de los obispos, en los primeros años de franquismo, giraban en torno a dos cuestiones fundamentales: la exaltación gozosa de las fuerzas triunfadoras y la moralidad pública.» BLAZQUEZ, Feliciano,La traición de los clérigos en la España de Franco, Trotta, Madrid, 1991, p.52.

[53] «Franco podía alterar el orden de terna de episcopables e, incluso, vetar nombres. Y los obispos titulares - los auxiliares quedaban exentos -, una vez nombrados, deberían jurar ante el Caudillo así: «Ante Dios y los santos evangelios juro y prometo, como corresponde a un obispo, fidelidad al Estado español. Juro y prometo respetar y hacer que mi clero respete al Jefe del Estado español y al Gobierno establecido según las leyes españolas. Juro y prometo, además, no tomar parte en ningún acuerdo, ni asistir a ninguna reunión que pueda perjudicar al

és constant, i culmina el 1953 amb la consecució del Concordat amb la Santa Seu:

> "Son los años de apoteosis del franquismo. "En España se realiza el ideal de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, y expresión de esta unidad católica es el concordato, técnicamente considerado el más completo de toda la historia de los acuerdos de este género", pensaba el obispo Castán. Y el de Lérida, monseñor Aurelio del Pino, pedía que la figura de Franco se propusiera al mundo como modelo de gobernante católico. "Lo que eleva a Franco - según sus palabras - a alturas alcanzadas por pocos en la historia universal es su maravillosa labor en la transfiguración cristiana de los individuos, de los fieles, de los pueblos y de las naciones. En la labor titánica de Franco hay algo que está por encima de la reconstrucción de España, es su influencia eficacísima en el mundo entero, al que con su conducta ejemplar, con su certero celo religioso, político, social, con su gigantesca labor de todos los días, orienta por los salvadores caminos de la grandeza auténtica, temporal y eterna[54]."

Els oferiments del règim a l'Església mereixien aquestes consideracions, ja que aquesta gaudia de diversos privilegis; a part d'un ampli marge de llibertat per a les seves activitats religioses, l'Església obtingué el recolzament econòmic de l'Estat, la representació en els organismes estatals com les Corts i el Consell d'Estat, i a través dels seus consiliaris penetrà en múltiples organitzacions oficials com l'Exèrcit, l'Organització Sindical, la Sección Femenina de Falange i el Frente de Juventudes[55]. Cal afegir a tot això el poder de l'Església en el camp de l'ensenyament, la premsa i les associacions de laics. Entre aquestes darreres, la Acción Católica jugà en aquests anys un paper importantíssim ja que fou l'instrument a través del qual les consignes de la jerarquia es feien presents a cada parròquia urbana o rural. També fou important per la seva col.laboració i intervenció directa en el govern franquista a través d'alguns dels seus membres, sobretot durant el període 1945-1953. Amb l'acabament de la guerra mundial i la derrota de l'Eix, Franco es veié obligat a donar un gir a la seva política en un sentit "desfeixitzador" davant l'aïllament i la pressió internacional. Fou en aquests anys quan l'Església es constituí com el principal - i pràcticament únic - valedor del règim cara a l'exterior, mentre s'eclipsava el paper de la Falange:

> "Los relevos ministeriales del 18 de julio de 1945 significaron un cambio importante para la influencia y el poder de la ACNP. Como es sabido, el general Franco renovó entonces a los titulares de ocho ministerios y dejó sin cubrir la Secretaría General de la FET: era todo un símbolo político de la nueva etapa ante la derrota militar del Eje en la segunda guerra mundial y la necesidad de iniciar el acercamiento diplomático a los aliados. Como también lo era la entrada en el gobierno de dos ministros propagandistas, que se unían a Ibáñez Martín: José María Fernández Ladreda en Obras Públicas y, sobre todo, Alberto Martín Artajo en Asuntos Exteriores. Con la iglesia como su principal fiador internacional, el régimen comenzó un intenso proceso de "desfalangistización" en los niveles políticos e institucionales que habría de repercutir directa y positivamente en el mayor protagonismo asumido por la ACNP[56]."

Així entrava en el govern la "família" dels catòlics, és a dir de membres provinents de l'"Asociación Católica Nacional de Propagandistas" que s'havia format sota el guiatge del cardenal Herrera durant els anys 30. El col.laboracionisme d'aquest grup es caracteritzà - segons J. Tusell - per un relatiu sentit aperturista i per un bagatge ideològic proper al corporativisme o allò que després es coneixeria com a "democràcia orgànica", és a dir una incipient democràcia controlada i una institucionalització monàrquica del règim[57].

Estado español y al orden público, y haré observar a mi clero igual conducta. Preocupándome del bien e interés del Estado español, procuraré evitar todo mal que pueda amenazarlo».» BLAZQUEZ, Feliciano, op.cit., p.48-49. Només el bisbe de Canàries, Pildain, criticà la intervenció de l'Estat en el nomenament dels bisbes.

[54] BLAZQUEZ, Feliciano, op.cit., p.110-111.

[55] URBINA, F. i altres,Iglesia y sociedad en España 1939-1975, Ed. Popular, Madrid, 1977, p.154.

[56] MONTERO, J.R., «Los católicos y el nuevo estado:los perfiles ideológicos de la ACNP durante la primera etapa del franquismo», FONTANA, Josep (ed),España bajo el franquismo, Crítica, Barcelona, 1986, p.120-121.

[57] «Este grupo acudía al poder con el bagaje de un cierto corporativismo («democracia orgánica») que si había caracterizado al catolicismo político en el pasado, ahora ya dio la sensación de estar superado, e incluso lo estaba para la mayor parte de quienes accedieron al poder en aquella ocasión. Su postura puede más bien ser definida como de un peculiar y relativo «aperturismo» consistente en una «liberalización» de la prensa, en una institucionalización monárquica del régimen y en una consideración de que la unicidad de sindicatos y de partido no era aceptable; en suma, se puede decir que este grupo católico-colaboracionista propiciaba una cierta democracia controlada y acabó, ya en los años sesenta y setenta, identificándose con una transición pacífica del régimen hacia fórmulas idénticas a las europeas.» TUSELL, J., op.cit., p.186-187.

L'ACNP tenia entre les seves files una bona representació de la burgesia i de la petita burgesia, amb preponderància de juristes i alts cossos de l'administració, per la qual cosa estava en condicions d'oferir al règim una cantera considerable[58]. La valoració del paper de la família dels catòlics en el règim és complexa; d'una banda alguns consideren que l'entrada d'aquest grup contribuí a frenar les temptatives més totalitàries del franquisme, mentre que es preservava un cert marge d'autonomia per a l'Església, única institució on els civils participaven, si bé subordinadament[59]. Altres en canvi accentuen el silenci dels catòlics davant de la sistemàtica repressió post-bèl.lica i l'opció de classe que l'Església feu en favor de l'oligarquia i la burgesia benestant[60].

A partir dels anys 50 el panorama de les relacions entre l'Església i el règim comença, a poc a poc, a canviar. Els canvis no provindran tant de la jerarquia eclesiàstica sinó de certs sectors de la base, especialment dels militants obrers catòlics que denuncien la política econòmica i les seves conseqüències socials. La presa de consciència de la problemàtica social en els cercles d'A. C. conduí a una reformulació del paper del moviment en la societat i a una especialització en diversos àmbits:

> "En julio de 1959 se promulgaron los Nuevos Estatutos de la Acción Católica, en los que se proponía una línea de apertura y especialización, muy distintas ya de las sacristías y del triunfalismo de banderas e insignias y de las magnas peregrinaciones al Pilar o a Santiago de la primera época. Los grupos cristianos se insertaron en su propio ambiente - rural, universitario, obrero - y se encontraron con situaciones sociales, culturales y sindicales crueles e injustas. La experiencia les empujó a un compromiso de denuncia, primero, y de acción, después, que acarrearía grandes ficciones, no ya con el Gobierno, sino con los mismos jerarcas de la Iglesia. El arzobispo Morcillo - que en los primeros años cincuenta había pasado por progresista, después de publicar una pastoral sobre La teología del trabajo - apoyado por el integrista Guerra Campos, liquidaría en 1966 la "nueva Acción Católica" por sus actitudes temporalistas y "escasez de espiritualidad[61]."

Les tensions provocades per aquest canvi d'orientació acabarien per provocar també tensions entre el govern i la jerarquia quan, alguns anys després, començaria el procés del Concili i el relleu generacional de molts bisbes. Tots aquests factors afeblirien substancialment el recolzament de l'Església al franquisme, fins al punt que l'any 1971-72 el clergat espanyol celebrà una assemblea conjunta de bisbes i sacerdots demanant una total restauració de les llibertats civils[62].

---

[58] «Profesionalmente, la ACNP había conseguido aglutinar a una excelente representación de la burguesía y de la pequeña burguesía de la época, con una acusada preponderancia de juristas y de altos cuerpos de la administración cuyos servicios no fueron desaprovechados por el Nuevo Estado.» MONTERO, J.R., op.cit, p.107. A través dels «Círculos de Estudio» l'ACNP s'assegurava un alt grau d' homogeneïtat ideològica alhora que l'enfortiment dels lligams personals entre els seus components.

[59] TUSELL, J., op.cit., p.184-185. En aquest sentit destaca la figura del cardenal Pla i Deniel i la revista Ecclesia, òrgan oficial d'Acció Catòlica: «Su órgano oficial, la revista Ecclesia, muy ligada al cardenal Pla y Deniel como suprema figura jerárquica, gozaba de un rotundo prestigio, y, dentro de un criterio de aceptación del régimen, abundó por estos años en sus notables editoriales en peticiones de mayores garantías para determinados derechos cívicos y sociales. Era una especia de conciencia del régimen.» GARCIA VILLOSLADA, R. (dir),Historia de la Iglesia en España, Volum V, B.A.C., Madrid, 1979, p.673.

[60] «Desde su hegemónica atalaya, los católicos instalados en el Poder dejaron que el aparato represivo siguiera su riguroso curso, toleraron que la existencia de miles de españoles discurriera en indignas condiciones y que la justicia social brillara por su ausencia. Un distinguido exponente del clero posguerrero sermoneaba desde el púlpito y para unos feligreses caracterizados por su pertenencia a una de las oligarquías más opulentas del país, y al hablar del séptimo mandamiento acostumbraba a citar, como ejemplo, el caso de «los obreros que con su bajo rendimiento no ameritaban el jornal que sus patronos les discernían» con una generosidad - según el párroco - que era «independiente de la diligencia con que llevaran a cabo sus tareas laborales». Culminación del mimo con que eran tratadas por la Iglesia las clases pudientes, fue la creación de una Bula cuya adquisición se aplicaba para perdonar los bienes mal adquiridos, especulando, vendiendo géneros adulterados, estafando en pesas y medidas.» ABELLA, R.,Por el imperio hacia Dios, Planeta, Barcelona, 1978, p.159.

[61] BLAZQUEZ, Feliciano, op.cit., p.130.

[62] «A finales de 1971, el clero español celebró una asamblea conjunta de obispos y sacerdotes. Semejante nivelación de jerarquías se hubiese considerado herética antes de la época de Juan XXIII. Varias resoluciones de la asamblea, aprobadas por una mayoría de dos tercios o más, pedían una completa libertad de expresión, asociación y reunión pacífica; el derecho a organizar sindicatos libres; el respeto a las minorías regionales, lingüísticas y religiosas; y el derecho a no sufrir torturas corporales ni mentales, «incluyendo los intentos de coacción espiritual». Una mayoría simple votó a favor de una resolución pidiendo perdón al pueblo español por

Paral.lelament es produia un altre procés. Amb el "desarrollismo" i el procés d'acumulació capitalista dels 50 que portava directament a la societat de consum de la dècada següent, es produia una contradicció estructural entre el NC i el capitalisme consumista. Era la mateixa contradicció que Tuñón de Lara observa respecte del falangisme, ja que "el "desarrollismo" y el "consumismo" no pueden sustentarse en una ideología carismática y providencialista."(...)"No se trata ahora de galvanizar a las masas sino, al contrario, de "despolitizarlas"; de inocularles una especie de vacuna frente al proyecto ideológico de las clases dominadas; convencerles de que su nivel de vida será cada vez mejor "sin meterse en política", que el sistema les dará paz (el "vivir en paz" de la segunda etapa franquista es casi lo opuesto de la "vida de servicio" propuesta por el falangismo del 40) y bienestar. En suma, en su segunda etapa, la ideología del bloque dominante franquista pasa de ser carismática a ser "tecnocrático-consumista[63]"."

Com assenyala F. Urbina, mai no es reconegué explícitament aquesta contradicció, però el resultat en fou la liquidació del NC:

> "En este punto sucedió uno de los acontecimientos más curiosos de la historia del régimen del 18 de Julio. (...) se produjo una clara contradicción entre la infraestructura lanzada a una intensa acumulación y posterior racionalización e institucionalización capitalista y la superestructura ideológica que seguía siendo la oficial del 18 de Julio, e.d. los esquemas valorativos del "NC", con su antimodernidad y (al menos retórico) anticapitalismo"

El resultado fue el que era de prever: la progresiva disolución del "NC". Pero - y aquí sucedió lo más asombroso - nunca se reconoció oficialmente este hecho de cambio, ni provocó al parecer la menor "crisis de conciencia" en los grupos y personas situadas al nivel de poder, que seguían siendo fundamentalmente las mismas (con la incorporación, a partir de mediados y fines de los cincuenta, del equipo ULLASTRES y L.RODO, del grupo ideológico del OPUS DEI)[64]. "

Així, a mesura que l'Església deixava de ser la legitimadora per excel.lència del règim, també el franquisme tenia menys necessitat d'una legitimació moral interna i externa. Degut al desenvolupament econòmic i a les bones relacions amb les potències occidentals, el règim podia subsistir sense el recolzament ideològic de l'Església[65].

III.1.3. La religiositat de posguerra

Després de la guerra civil el país assistí a una efervescència religiosa extraordinària, propiciada tant per la persecució a què fou sotmesa l'Església i els catòlics en la zona republicana com per la por dels vençuts a ser identificats com a desafectes al règim si no assistien a les manifestacions religioses de caràcter públic, que eren la majoria. El trauma de la persecució religiosa i l'eufòria posterior de la victòria franquista desembocà en una religiositat de conquesta que pretenia una total recuperació de la societat espanyola per al catolicisme. Era, en paraules de J.Marías, un catolicisme "insaciable", tant en el nivell de l'exigència personal com en un sentit doctrinal: pretenia ser més pur i ortodoxe que qualsevol altre catolicisme no espanyol[66]. El mite de la

---

el apoyo institucional prestado por la iglesia a un bando durante la guerra civil, es decir, a los nacionalistas.» JACKSON, G.,Aproximación a la España contemporánea, Grijalbo, Barcelona, 1982, p.188.

[63] TUÑON DE LARA, M., op. cit., p.500. A. de Miguel assenyala també la coincidència en la funció del falangisme i del catolicisme respecte del règim: «Un denominador común a falangistas y católicos es que ambos tienen una doctrina legitimadora del sistema y que en cierta manera sustenta una serie de políticas alternativas. Ambos aportan un sentido utópico a la política. Tanto la revolución nacional sindicalista como el bien común cristiano son ideales que jamás se realizarán, pero que mantienen en una cierta tensión las realizaciones políticas concretas. A los empresarios se les puede «amenazar» siempre, para controlarlos, con que se pondrán en práctica los principios de la revolución falangista o la doctrina social católica.» MIGUEL, A. de,Sociología del franquismo, Euros, Barcelona, 1975, p.213-214. Quan el franquisme obtingué el recolzament econòmic i polític del Bloc Occidental, tant falangisme com nacionalcatolicisme es convertiren en ideologies molestes, o simplement supèrflues, per al nou projecte hegemònic.

[64] URBINA, F. i altres, op.cit., p.117.

[65] «Ante la evolución que experimenta la Iglesia, el poder político reacciona con una marcada desconfianza, con la sensación de que conserva intacta en sus manos una importante baza - la económica - y de que el desarrollo económico del país, la evolución de la mentalidad general y la posesión segura de los órganos de decisión hacen disminuir notablemente la necesidad, sentida en otros momentos con agudeza, de la legitimación moral que la Iglesia podía aportar al régimen.» URBINA, F. i altres, op.cit., p.164.

[66] El ansia de totalidad que en los años treinta pudo sentirse respecto de la política derivó ahora hacia la religión.

"cristiandad victoriosa" animà una religiositat triomfalista i aparatosa que A.C. vertebrà en múltiples demostracions públiques. Com recorda M. Benzo, antic consiliari del moviment, "porque en el optimismo del momento se creía asegurada la orientación cristiana de toda la sociedad española más que preocuparnos de dar testimonio en los distintos ambientes, más que de la atracción de los que no creen a la fe, más que de la inspiración cristiana de las estructuras sociales la Acción Católica es la proclamación pública por parte de los seglares de su pertenencia y fidelidad a la "cristiandad victoriosa". Ese es el sentido que adquieren entonces las insignias, los estandartes y los desfiles espectaculares. La Acción Católica busca, más que la formación profunda de sus miembros, la presencia en todas las parroquias de España, en todas las ceremonias religiosas e incluso civiles[67].»

Entre els actes de culte propis de la posguerra les missions internes hi tingueren el seu protagonisme. En la línia de les massives missions de la Contrarreforma, i amb presència de les autoritats, l'Església promogué la celebració de missions populars amb prèdiques, processons i forta càrrega sagramental:

> "...la primera década después de la guerra civil vio un notable resurgimiento de la mayor parte de los aspectos de la vida religiosa. En 1942, una nueva serie de "misiones populares" de evangelización en masa estaba en plena acción, y seguiría así durante más de un decenio. En número absoluto de personas nominalmente afectadas, bien pudo ser el mayor ejercicio evangelizador del siglo XX en todo el mundo. En las grandes ciudades insdustriales, como Barcelona, se veía a veces un cuarto de millón de personas en la calle durante esas campañas misioneras aunque sus efectos duraderos no fueron probablemente mucho mayores que los de los bautismos en masa de san Francisco Javier en Asia, a fines del siglo XVI[68]."

Altres actes, com la proliferació d'exercicis espirituals, consagracions d'Espanya al Sagrat Cor de Jesús i de Maria, momuments i entronitzacions del Sagrat Cor de Jesús, pelegrinatges a Compostela i al Pilar, processons de Verges i Cristos, etc., caracteritzaren la religiositat dels anys 40, 50 i fins i tot 60, si bé la seva eclosió es donà les dues primeres dècades. En aquest ambient religiós es ressuscitaren devocions pròpies del Barroc, especialment el culte a les relíquies de sants i santes, entorn de les quals s'organitzaven processons, sovint per implorar l'ajut del sant en moments crítics[69].

I com que l'època en el seu conjunt fou particularment difícil per a la immensa majoria dels espanyols, es produí un auge d'irracionalisme que convertia el sobrenatural en quotidià[70]. En aquest context es produiran també repetides aparicions marianes a les quals la premsa donarà ampli ressò popular:

> "A lo largo del año de 1947, desde los más distantes lugares de nuestra geografía llegaron noticias de apariciones divinas, casi siempre de la Santísima Virgen, quien revistiendo las más variadas advocaciones, se presentaba en algún lugar sombrío y solitario, normalmente a una niña que corría impresionada a comunicar la buena nueva a los lugareños más próximos. La aparición se transformaba en noticia de agencia que saltaba a las primeras páginas provocando la conmoción consiguiente. El

---

El catolicismo español se hizo entonces, según la expresión de Marías, «insaciable»; lo fue como exigencia personal pero también desde el punto de vista doctrinal: pretendió ser el más íntegro, puro y omnipresente de todo el orbe e inventó una especie de plus de ortodoxia que le daba superioridad supuesta sobre el resto de los catolicismos nacionales.» TUSELL, J., op.cit., p.183.

[67] URBINA, F. i altres, op.cit., p.21.

[68] PAYNE, Stanley,El catolicismo español, Planeta, Barcelona, 1984, p. 231.

[69] «Ante estos fervorosos ejemplos cualquier reliquia que fuera objeto de devoción lugareña en alguna ermita perdida o motivo de peregrinación tradicional, era exhumada, exhibida y paseada con rendida admiración. Una religiosidad sensible a la inserción de lo sobrenatural en la vida cotidiana se impuso sin reserva alguna ni examen adecuado. El brazo de San Francisco Javier, el pie de San José de Calasanz, el dedo de San Juan de Dios o la costilla de San Francisco de Regis hicieron sus periplos, fueron reverenciados, procesionalmente paseados, e invocados en los momentos difíciles.» ABELLA, R., op.cit., p.162.

[70] «Era un país en el que las calamitosas circunstancias que estaba atravesando, la negación de la función crítica y el menosprecio del menester intelectual, tildado de subversivo y de demoledor desde la inmovilidad de unos dogmas políticos y religiosos, habían propiciado las más irracionales esperanzas. Una oleada de superstición milagrera y prodigiosa dominaba los sentimientos de una comunidad en la que, raro era el día en el que desde los medios de comunicación no se divulgara algún portento o maravilla. Lo sobrenatural se insertaba en la vida cotidiana sin asombro ni control, encarnando en una credulidad popular que, en su difícil existir, se aferraba a las más insólitas creencias en espera del milagro, del invento o del descubrimiento salvador.» ABELLA, R.,La vida cotidiana en España bajo el régimen de Franco, Argos-Vergara, Barcelona, 1985, p.120.

lugar se convertía, de inmediato, en centro de peregrinaciones que, tras un via crucis, esperaban, generalmente en vano, el retorno de la celestial visión. La noticia podía estar fechada en Los Cerricos (Almería), en Aldea Moret (Cáceres), en Cuevas de Vinromà (Castellón) o en La Codosera (Badajoz). La redacción era siempre la misma y aunque el Obispado correspondiente se apresurara en poner sordina a la credulidad de las gentes, no faltaban tullidos o enfermos que con las más ilusorias esperanzas, se hacían llevar al lugar donde se había aparecido la misteriosa Señora[71]."

Com afirma G. di Febo, els models simbòlics i de culte característics de la religiositat d'aquests anys són plenament inspirats en els models de Barroc i no començaran a canviar fins ben entrats els anys 60 amb el Concili. Això explica que fins i tot en una data com 1962 es produeixi un "pelegrinatge" de la relíquia del braç de Santa Teresa d'Avila per tot el territori espanyol amb motiu del IV Centenari de la reforma carmelitana[72].

Una altra devoció que es reprén amb força durant el primer franquisme és el culte al Sagrat Cor de Jesús; culte que a Espanya adquirirà connotacions patriòtico-messiàniques arran de la idea d'Espanya com a país predilecte del futur regnat del Sagrat Cor[73]. Des del començament de la guerra civil aquesta devoció serà apropiada pel bàndol franquista, el qual li donarà connotacions clarament antirepublicanes:

"Actos de desagravio por la ofensa inferida a la imagen del Sagrado Corazón se celebraron en Burgos y, de forma especialmente solemne, en Salamanca. En la zona ocupada por los nacionales se seguirán otros actos de reparación junto a ceremonias de consagración y entronización presididas por generales y autoridades civiles y religiosas. En las banderas de los requetés ondea la imagen del Sagrado Corazón y los combatientes desfilan con el distintivo de tela que lleva bordado el Sagrado Corazón con la palabra "detente", transformando de este modo el tradicional simbolismo del corazón refugio-protección en escudo contra las balas enemigas[74]."

Element important de la religiositat de la posguerra fou la constantment proclamada adhesió d'Espanya al Papa i a Roma, a través de la qual s'enllaçava amb la tradició espanyola anti-protestant del Segle d'Or. Les delegacions espanyoles que assistiren a les grans commemoracions marianes dels anys 50 al Vaticà, no deixaren escapar l'ocasió per a proclamar reiteradament la seva fidelitat i admiració per la figura del Papa:

"La "romanidad" del pueblo español se había puesto de manifiesto de manera rotunda con ocasión de las últimas grandes conmemoraciones católicas que tuvieron como escenario el Vaticano. La primera de ellas había sido la celebración, a lo largo de todo el 50, del Año Santo. La segunda, dentro del mismo contexto y como su vértice religioso,la definición dogmática - el 1º de noviembre de 1950 - de la Asunción de María, proclamada solemnemente por el papa Pío XII, y que tuvo singular resonancia en España, donde la devoción mariana, y ésta en particular, tenía hondo arraigo tradicional y popular.

Con motivo de estos acontecimientos fueron muchos los españoles que peregrinaron a Roma, manifestando allí su adhesión y su fidelidad al Papa con un grito que se hizo tradicional - "¡España por el papa!" -, y al que Pío XII respondería emocionado: "¡Y el papa por España!". Esta mutua corriente de simpatía iba a ser determinante a la hora de sancionar definitivamente, mediante el concordato del 53, las buenas relaciones entre el Vaticano y la España de Franco[75]."

---

[71] ABELLA, R., ibid., p.120-121.

[72] «El viaje del brazo-reliquia de Teresa de Avila en 1962 por todo el territorio español con motivo del IV Centenario de la reforma de la orden de las carmelitas descalzas es la última y espectacular reposición de un modelo de culto de inspiración barroca.
El episodio es significativo del inmovilismo que, a pesar de las tesiones, de las nuevas exigencias y de los impulsos contrastantes madurados en el seno del mundo católico, sigue informando el ámbito ritual, litúrgico y teológico en estos años.» DI FEBO, Giuliana,La santa de la raza, Icària, Barcelona, 1987, p.117.

[73] «La idea de España como país predilecto y predestinado para la realización del reino de Cristo tiene su origen en la revelación que habría sido hecha al jesuita Francisco Bernardo de Hoyos en 1733 en Valladolid con la siguiente frase: Reinaré en España y con más veneración que en otras partes.
La «Gran Promesa», como desde entonces se definió el mensaje, condicionará el culto asignándole, sobre todo, un carácter mesiánico-patriótico que, enfatizado en los años de la guerra civil, oscurecerá aquella impronta de «tendresse» y «douceur» que tuvo en Francia e Italia.» DI FEBO, Giuliana, op.cit., p.52.

[74] DI FEBO, Giuliana, op.cit., p.55.

[75] GARCIA VILLOSLADA, R. (dir), op.cit., p.676. També el Congrès Eucarístic de l'any 52 celebrat a Barcelona, es pot comptar entre una d'aquelles grans commemoracions d'afirmació catòlica i de «romanitat» de

La religiositat d'aquests anys es desenvolupà sota el guiatge i el control d'un clergat format segons els cànons escolàstics i segons l'ideal sacerdotal del Concili de Trento. La separació entre el sacerdot i el món secular era remarcada en tots els aspectes de la formació seminarística, cosa que sens dubte havia de contribuir al manteniment de formes devocionals més pròpies del passat que del moment present[76].

Aquest panorama religiós es mantingué vigent fins el Concili, si bé a partir de la dècada dels 50 començaren a apuntar altres tipus de religiositat més personalitzada i vivencial, i més arrelada en l'experiència quotidiana. Moviments com els Cursillos de Cristiandad (1949) i la mateixa evolució d'A.C. donen un gir que incideix cada cop més en la intensitat de la vivència religiosa en contraposició a la seva extensió i totalitat social[77]. Les figures llunyanes i abstractes de la història sagrada donaran pas a personatges i situacions de la vida quotidiana:

> "Los estereotipos de la moral clásica transcritos del latín se sustituyen por las situaciones candentes de hoy: el constructor de viviendas, el financiero, el oficinista, el taxista, el muchacho que hace la mili, los jóvenes esposos que estrenan piso en el nuevo barrio, el estudiante de bachiller. Paralelamente se incorpora la técnica periodística de la entrevista, las expresiones actualizadas, los títulos y epígrafes sorprendentes, la fabulación de situaciones...Los mismos contenidos temáticos son formulados a través de la individualización. (...) En contraposición a las situaciones universales de moralidad o inmoralidad de la exposición tradicional"
>
> El horizonte básicamente ulterior de la religiosidad total de los años cuarenta se diluye ante el volumen vital de lo mundano y lo cotidiano[78]."

Amb tot, aquesta evolució no afectarà encara a la majoria sinó sobretot a certs sectors militants de forma activa en els moviments de laics. Es, però, una nova orientació que prepararà camí al posterior canvi conciliar dels 60.

III.2. L'Església a la Lleida franquista

III.2.1. La ciutat i la vida cultural

La Lleida dels anys 40, immediatament després de la guerra, era una ciutat materialment desfeta a conseqüència d'haver estat línia de front durant nou mesos. Des de que s'anà recuperant una certa normalitat i retornaren de l'horta i dels pobles veïns les famílies que s'hi havien refugiat, la ciutat comptà amb una població d'uns 40.000 habitants[79]. La població de Lleida anà augmentant al llarg de les dècades següents, especialment per causa de l'arribada d'immigrants procedents tant de la resta de comarques lleidatanes com de la resta de l'Estat. Els anys de major creixement demogràfic seran els 65-70, però - com afirma J. Vilagrasa - aquest era sostingut des dels 40[80].

---

l'Espanya franquista.

[76] «La educación en los seminarios españoles se debatía entre la ambigüedad y la contradicción. Por una parte, se les hablaba de un mundo impuro, «inmensa bacanal», de las «charcas inmundas» que eran las grades urbes, y del hombre como «gusano asqueroso». Y por otra se les hacía soñar con que ellos serían los salvadores de aquel mundo empecatado, del que había que huir para no mancharse.
En aquella mezcla de cuartel y sacristía, donde se aprendían «los errores modernos», que eran casi todos, y se estudiaba en latín la segura e intocable escolástica, discurría la formación seminarística. «El seminario - se escribía en Cenáculo, revista publicada en el seminario de Avila - es un oasis en medio del mundo; es la nave que nos conduce seguros a través de un siglo corrompido y desmoralizado».» BLAZQUEZ, Feliciano, op.cit., p.99-100.

[77] «Toda la experiencia religiosa se personaliza. De ahí que las experiencias de lo religioso de la etapa anterior, pensadas para evocar vivencias masivas y fascinantes, pierdan toda su vigencia. Pasan a primer término formas y formulaciones menos plásticas y dramatizadas, pero más cargadas de contenidos biográficos y subjetivos. Experiencias individuales o colectivas que parten de lo personal y conducen a lo estrictamente individual.(...) El giro que el concepto de Iglesia sufre apunta a su «vivencia intensa» más que a su «percepción» de totalidad y extensión.» ORENSANZ, A.,Religiosidad popular española.1940-1965, Ed. Nacional, Madrid, 1974, p.38.

[78] ORENSANZ, A., op.cit., p.29.

[79] Segons J. Lladonosa la població de Lleida era l'any 1940 un total de 41.464 habitants. v. LLADONOSA, J.,Història de la ciutat de Lleida, Curial, Barcelona, 1980, p.436.

[80] «L'evolució de la població de Lleida demostra que els anys de màxim creixement foren els seixanta, amb l'allau immigratòria més gran durant el quinquenni 1965-1970, quan la població de la ciutat s'incrementà en un

El que va suposar el franquisme per a la vida de la ciutat ha estat analitzat per molts lleidatans interessats en fer una revisió crítica d'aquesta etapa històrica. Pel que fa a l'objectiu d'aquest estudi, allò que m'interessa apuntar és la repercussió sobre la vida cultural com a marc on situar la vida religiosa de la Lleida franquista. La vitalitat política i cultural del primer terç del segle XX quedà completament tallada per l'arribada del nou règim. A partir d'aquest moment qualsevol manifestació de catalanitat és reprimida i, si alguna institució cultural es crea, ha de ser sota el signe de la fidelitat al règim i al seu afany castellanitzador[81]. A canvi, s'esperonarà el sentiment localista que hom anomenarà "leridanismo", contraposat a la identitat catalana que els homes del franquisme s'esforcen per erradicar. En aquests esforços col.laboraran estretament els elements dirigents de la vida pública addictes al règim i vinguts de l'exterior - el que M. Pueyo (1984) anomena "bloc importat" - amb la burgesia local incorporada al govern municipal i provincial -el "bloc autòcton"- que adoptarà una actitud especialment dimissionària[82]. Els discursos i escrits d'aquesta nova classe dirigent presenten a Lleida com una terra de ningú entre Catalunya i Aragó, però més aviat mirant cap a Saragossa que cap a Barcelona, i aquesta és la imatge que pretenen consolidar en la visió dels propis lleidatans. En la contrucció d'aquest "leridanismo" hi tindrà un paper important el "Caliu Ilerdenc", una instància difusa però poderosa, una mena de societat gastronòmico-literària creada el 1941 sota el patrocini d'Eduardo Aunós i integrada per membres influents de la vida política local, de manera que el seu "leridanismo" es convertirà en la cultura oficial:

> "Ràpidament es convertí en un important grup de pressió política que va fer valer les seves influències en els nomenaments de la major part dels càrrecs polítics de la Diputació i de l'Ajuntament durant una bona colla d'anys, pràcticament fins a l'arribada del governador civil Fernández Galart. Ells varen ser els principals inspiradors del "leridanismo", una mena de sortida espanyolista que estava a mig camí entre el poder uniformitzador i el "catalanisme" prohibit. Tots ells eren també membres de la burgesia benestant de la ciutat i representaven els interessos d'una dreta catòlica moderada que va intentar enllaçar en alguns aspectes amb la Lliga Regionalista d'abans de la guerra, tot i haver fet prèviament la seva opció en favor de la pau i l'ordre que oferia el franquisme i d'haver renunciat a expressar públicament qualsevol signe de catalanitat[83]."

Moltes foren les eines que la classe política franquista posà en funcionament per a difondre els plantejaments bàsics del "leridanismo". Des de la premsa fins les organitzacions juvenils, qualsevol instància era vàlida per a esborrar els records d'una Lleida catalanista i republicana[84].

El "leridanismo" era la vessant cultural d'una situació general que podem dir-ne de provincianisme. Una situació que caracteritzà la Lleida dels 40 i 50 bàsicament, i que més endavant noves generacions d'intel.lectuals denunciarien com una forma de vida còmplice del franquisme. El provincianisme seria l'actitud vital de la petita burgesia lleidatana, reclosa en les seves activitats econòmiques i totalment despolititzada, mancada de preocupacions socials o culturals i aferrada a l'estabilitat i l'ordre per sobre de tot[85]. C. Feixa considera que durant el període franquista el provincianisme es convertí en un signe d'identitat de la cultura

---

28%. Però s'ha de remarcar el fet que l'augment poblacional ja fou constant des dels anys quaranta.» VILAGRASA i IBARZ, Joan, «Les etapes del creixement urbà i la configuració física de la ciutat», a DD.AA.,Lleida, 1910-1985, La Caixa, Lleida, 1985, p.45-46.

[81] En aquest sentit és emblemàtic el «Instituto de Estudios Ilerdenses».

[82] «Llevat dels més compromesos o fanàtics, la majoria s'adherí a la nova situació de forma acomodatícia i seguirem veient-los reacis a prendre actitud públiques. La seva és més aviat una actitud profundament dimissionària, la qual cosa va contribuir encara més a dipositar els mecanismes del poder en mans dels elements més forasteritzadors i reaccionaris del Bloc Importat.» PUEYO, Miquel.,Lleida: ni blancs ni negres però espanyols, Edicions 62, Barcelona, 1984, p.82.

[83] GRAUS i FORCEN, Julià,Crònica de la Lleida franquista, 1938-1975, Virgili i Pagès, Lleida, 1989, p.30. El governador Ferández Galart ocupà el seu càrrec el 1956, de manera que l'etapa de major influència del Caliu arriba fins a meitat dels 50.

[84] «El nou ordre dictatorial intentà la «leridanización» de la societat lleidatana. La Delegació de «Información y Turismo», els sindicats verticals, les organitzacions juvenils i femenines del règim, els seus òrgans polítics, la premsa oficial («La Mañana» d'aquell temps, «Ciudad», etc.), i tants altres muntatges que no citarem per no allargar-nos massa, configuraren tota una superestructura que havia de buidar la ciutat de Lleida de tota arrel «separatista», «roja» o, simplement, liberal.» LLADONOSA, Manuel, «La societat civil lleidatana sota el franquisme», a DD.AA.,Lleida, 1910-1985, p.22.

[85] Seria el que M. Lladonosa descrivia ja el 1967 com l'actitud de botiguer, marcada per la por i la preocupació davant les inquietuds polítiques de les generacions més joves: «noi, no t'emboliquis...» v. LLADONOSA, M., «Actituds cíviques i culturals», SERRA D'OR, Octubre 1970, Barcelona, p.27.

local:

> "Aquesta síndrome tradicional, compensada durant el primer terç de segle pel dinamisme polític i associatiu que viu la ciutat, havia de ser un "caldo de cultiu" molt apte per a la imposició dels mòduls mentals i culturals d'un estat totalitari, basats en la restricció de les llibertats públiques i en la limitació de les privades. Aquesta tasca de control sobre la societat pot exercir-se amb major eficàcia en una ciutat de característiques provincianes, gràcies a l'incentiu de les censures socials, corporatives, clericals i ideològiques, a la promoció del control social informal i del clientelisme, a la migradesa dels espais dissidents, i al ressò favorable de les doctrines de "pau i ordre" i "moralitat pública". Un poder que es presenta com a "paternalista" troba en aquesta mena d'estructura social un terreny adient preparat pel caciquisme i la del.lació. De manera que, durant el període franquista, el "provincianisme" deixa de ser un tret més o menys epidèrmic, i esdevé un signe d'identitat permanent de la cultura local, associat al conservadorisme, la despolitització i el localisme més carrincló[86]."

Malgrat tot, els anys 60 introduiran canvis progressius i irreversibles que trencaran l'hegemonia cultural de l'oficialitat franquista. Ja des dels 50 s'observen indicis d'un dinamisme cultural independent del règim. Sorgeixen algunes associacions culturals - Sícoris, Huracans - i apareix la revista "Labor" l'any 1953 que, si bé s'expressa en llengua castellana, comença a oferir un espai d'oposició al "leridanismo". Hi col.laboraran figures com F. Porta, J. Magre, G. Viladot, etc. que - juntament amb J. Vallverdú - protagonitzen l'entrada en escena pública d'una nova generació intel.lectual. Fins aquests anys només trobem la figura aïllada de Josep Lladonosa, el qual desenvolupava una tasca cultural clandestina impartint classes de català a alguns joves, alhora que inspirava iniciatives culturals que al llarg de la dècada començarien a realitzar-se[87].

Durant els 60 tot això desembocarà en una ebullició cultural que adquirirà ja un marcat caràcter catalanista en les activitats de l'Orfeó Lleidatà, el moviment sardanista, l'Esbart Màrius Torres, l'Aliança Francesa i altres. Tot això en uns anys de forts canvis econòmics i socials: l'auge de la fruita, el creixement urbà, l'arribada massiva d'immigrants, la terciarització de l'economia, etc. Com afirma M. Lladonosa, són els anys en què el règim perd el control de la vida cultural:

> "De fet, els anys 60, l'aparell polític franquista havia perdut el control de la societat lleidatana, i sols en va poder mantenir amb prou feines la despolitització. Culturalment, el règim perdé la iniciativa a favor de la represa de la cultura catalana i de la nova vitalitat de grups com l'Onofre Cerveró, l'Esbart Màrius Torres, la Petite Gallerie, les Congregacions Marianes, la JOC, l'Escoltisme, Pax Christi, el Shalom, el moviment sardanista o el Club Esportiu Huracans. Les organitzacions franquistes juvenils foren les més afectades, mentre que l'Església oficial era commoguda per les esperances que desvetllà el Concili Vaticà II i els sectors avançats de la comunitat catòlica[88]."

III.2.2. L'Església local: figures i institucions

En el panorama de l'Església espanyola descrit fins ara, la de Lleida no és cap excepció. En línies generals es pot dir que segueix els postul.lats i els comportaments de l'Església del franquisme, i si alguna característica específica se li pot atribuir és precisament haver-los portat fins a nivells extrems dins del conjunt de Catalunya. En els darrers anys s'han realitzat alguns estudis sobre l'Església lleidatana del franquisme, pel que fa a la seva organització, com són els de C. Santiago[89]i J.Barallat[90]. En ells i en altres autors que han parlat de l'Església d'aquests anys em basaré per a fer-ne una breu presentació.

En una petita ciutat de províncies com la Lleida dels anys 40 el pes de l'Església com a institució era importantíssim. Especialment en uns anys en què el record de la guerra i de la persecució religiosa és encara molt present en la consciència popular. Cal tenir en compte que, dins de la Catalunya republicana durant la guerra, i especialment en els seus primers mesos, la persecució religiosa a Lleida fou la que numèricament

---

[86] FEIXA, Carles, op cit, Tesi Doctoral, Lleida, 1989, p.46.
[87] MIR i CURCO, Conxita, «Lleida, línia de front», L'AVENÇ, nº126, Maig 1989, p.53.
[88] LLADONOSA, M., op.cit., p.26.
[89] SANTIAGO MASCARAQUE, Carmen,La Iglesia de Lleida en la postguerra (1938-1947), Tesi de Llicenciatura, Lleida, 1988.
[90] BARALLAT i BARES, Jaume,Contribució a la història de l'Església de Lleida des de l'ocupació franquista (1938) al Maig de 1968, Tesi Doctoral, Barcelona, 1992. Recentment una reelaboració d'aquesta tesi ha estat publicada amb el títol
L'Església sota el franquisme. Una mostra local: Lleida (1938-1968), Virgili i Pagès, Lleida, 1994.

provocà més víctimes mortals, inclosa la del bisbe Salvi Huix. I fins i tot en el conjunt de l'Estat Lleida és - després de Barbastro - la diòcesi que perdé per aquesta causa major nombre de religiosos[91]. L'experiència, per tant, havia estat profundament traumàtica. La persecució no havia afectat només als eclesiàstics sinó als catòlics en general, ja que el simple fet de ser identificat com a tal comportà en molts casos l'execució o l'empresonament. La reacció davant d'aquests esdeveniments fou per tant inevitable, més quan amb el triomf del franquisme triomfava també l'Església del NC.

La presència eclesiàstica a la Lleida dels anys 30 era garantida per una formidable organització que, segons J. Barrull, comptava - al marge del clergat diocesà - amb vint-i-un convents a la ciutat, set de religiosos i catorze de religioses[92]. Hi havia a més tota una xarxa d'associacions seglars de caràcter pietós que mobilitzaven la població; eren en general associacions de tipus tradicional, provinents de la religiositat decimonònica i fins i tot anteriors: associacions de caritat, conferències de Sant Vicenç de Paül, Dijous Eucarístic, confraries i arxiconfraries, etc.[93] També es troben associacions de nova creació com les lligues parroquials i l'organització catequística, però sobretot cal assenyalar ja la presència d'Acció Catòlica impulsada pel bisbe S. Huix, tot i que la seva activitat era encara força reduïda.

La Federació de Joves Cristians de Catalunya tenia forta implantació a la ciutat, igual que a la resta del Principat[94], si bé no era vista amb molt bons ulls pel clergat ni la jerarquia. Com afirma J. Lladonosa, la seva presència era només tolerada i despertava sospites pel seu catalanisme i apoliticisme[95]. Pel que fa a l'apoliticisme de la FJC, J. Barrull afirma que no era total i que, si bé es va mantenir al marge de la lluita política, havia estat creada per a formar quadres per als partits de dreta[96]. També J. Massot li atribueix un paper en el naixement d'un cert NC català: "Catalunya va tenir també gèrmens profunds d'un cert nacional-catolicisme propi, pastat lentament a partir de la doctrina de Torras i Bages: la teoria d'una "Catalunya cristiana" o, per dir-ho amb un eslògan que no figura implícitament a les obres de Torras, però que expressa amb fidelitat el seu pensament, la teoria del "Catalunya serà cristiana o no serà", indiscutida i indiscutible. Hem tingut ja ocasió de veure que la doctrina de Torras fou adoptada amb ardor per la Lliga Espiritual de la Mare de Déu de Montserrat

---

[91] «Limitant-nos només als sacerdots i religiosos assassinats a sang freda i sense procés de cap mena - de què havien d'acusar-los en concret si els «curas trabucaires» no passaven d'ésser una llegenda? -, hem de constatr la mort dels bisbes de Barcelona - Manuel Irurita -, de Lleida - Salvi Huix - i auxiliar de Tarragona - Manuel Borràs -, acompanyats de 1.541 membres del seu presbiteri, en alguns casos en percentatges esfereïdors: el 61,2% dels clergues de Tortosa i el 65,8 dels de Lleida, per exemple, al costat del 32,4 de Tarragona i del 23,3 de Barcelona. A aquests, cal afegir encara, els que moriren a causa de les penalitats de la presó o dels maltractaments que sofriren i els qui quedaren traumatitzats durant tota la vida per les vexacions de què foren objecte, que arribaven algun cop a l'afusellament simulat.» MASSOT I MUNTANER, J., «Els catòlics catalans durant la guerra civil», QUESTIONS DE VIDA CRISTIANA, nº 131-132, p.64.

[92] «Tant per l'organització parroquial com pel nombre de capellans hem de concloure que l'organització que representa l'Església catòlica no és igualada per cap altra, ni tan sols per l'administració pública.» BARRULL, Jaume,Les comarques de Lleida durant la Segona República, Ed. L'Avenç, Barcelona, 1986, p. 130.

[93] BARRULL, Jaume, op.cit., p. 130.

[94] «Si a tot l'Estat espanyol l'Acció Catòlica no passava d'ésser el 1936 una bella esperança, a Catalunya, en general, no arribava ni a això. Els veritables moviments d'Acció Catòlica, bé que no tinguessin oficialitat com a tals, eren sense cap mena de dubte, la Federació de Joves Cristians de Catalunya i l'Obra d'Exercicis del pare Vallet, que en poc temps tingueren una influència realment extraordinària.» MASSOT, J.,L'Església catalana al segle XX, Ariel, Barcelona, 1975, p.91.

[95] «Tant els homes com els joves d'Acció Catòlica ja existien abans de la guerra. Els havia organitzat el bisbe Salvi Huix i Miralpeix, al marge de la FJC, que vivia com una entitat autònoma i tolerada, només tolerada pel Bisbat, tot i que tenia el local dins el complex de vells edificis que constituïen el palau episcopal. També en aquest local s'hi establí ja aleshores la Acción Católica Española, que depenia de Madrid, així com la FJC tenia l'estatge social a Barcelona, de guisa que convivien entitats, fins que va esclatar la guerra sota una mateixa teulada, sinó que la primera, a més de comptar amb la benedicció bisbal, gaudia del beneplàcit dels partits de dreta (carlins, falangistes i conservadors); en canvi la segona era poc menys que ignorada per la clerecia, odiada pels dits partits (només perquè es definia com apolítica) i absolutament desconeguda per les esquerres, àdhuc els catalanistes.» LLADONOSA, Josep,Setanta-cinc anys de records (1907-1982), Virgili Pagès/Ajuntament d'Alguaire, Lleida, 1989, p.293.

[96] «Mossèn Bonaventura Pelegrí, mentor i principal valedor de la Federació, tenia però una idea prou clara de quins eren els seus fins últims. Deia a l'estiu de 1933 i dins d'una sèrie dedicada a analitzar la necessària intel.ligència de les dretes lleidatanes: «Tothom sap la tasca de formació del jovent empresa per la Federació de Joves Cristians i els bells resultats que poden esperar-ne tots els sectors de dreta, que forçosament han de nodrir-se de les florades novelles educades cristianament». «BARRULL, Jaume, op.cit., p. 131.

i difosa per tot Catalunya per la Federació de Joves Cristians i fins i tot per l'Acció Catòlica "oficial[97]".

Després de la guerra el panorama canviarà substancialment. Desapareixerà la FJC i "Acción Católica Española" es convertirà en el moviment hegemònic de l'organització seglar. A. C. es dividia en quatre branques - Homes, Dones, Joves i Noies - i s'estructurava per parròquies; el seu lema "Piedad, Estudio, Acción" definia les seves activitats bàsiques:

> "...la Pietat consistia en la pràctica quotidiana de la litúrgia i l'oració; l'Estudi el comentari en els "cercles" setmanals de questions socials i morals (la política era considerada tabú); l'Acció les pràctiques de tipus assistencials (envers els "pobres", els malalts i els vells) (...) La primera Circular dels Joves d'AC, el 1941, recull l'ideari de l'organització. Vet aquí algunes de les consignes: 'Los jóvenes de AC (son) los enviados de la jerarquía para mantener los derechos de Cristo sobre la juventud española'; 'A una con el Caudillo, tomaremos las armas con pulso firme cuando lo exija la fe de Cristo o el honor de España'; 'Sostenemos la primacía espiritual de España en la Hispanidad, porque su ser cristiano lo alumbró España[98]'"

Des de l'acabament de la guerra l'A.C. tingué gran protagonisme en la represa religiosa de la ciutat, especialment pel que fa a l'organització d'actes de caràcter públic. Com afirma C. Santiago, "desde el primer momento, la Juventud Masculina tendría una gran influencia en las actividades religiosas que se celebraban en Lérida, siendo ella la encargada de organizar el primer Via Crucis que recorrió la ciudad, una vez terminada la guerra. Igualmente, colaboraba, desde el principio, en la organización y vistosidad de procesiones como la des Corpus Christi, Nª Sra. del Carmen y Nª Sra. del Pilar[99]". L'apostolat i el proselitisme era també un factor important en el seu funcionament, com correspon als anys de religiositat de conquesta que foren els quaranta:

> "Además de la preparación de propagandistas, el Consejo se dedicaría durante los dos primeros años de su creación a toda una serie de actividades, entre las que destacaremos la captación de socios, la organización de retiros, los Ejercicios Espirituales, las Velas al Santísimo, la Biblioteca Diocesana, el Concurso de Belenes, la propaganda en los periódicos, el concurso de acólitos, la sección catequística, la iniciación del apostolado estudiantil, castrense y obrero, así como la participación en diferentes aspectos de la organización de la gran peregrinación al Pilar[100]."

Una altra organització seglar important a Lleida foren les Congregacions Marianes dirigides pels jesuites, a les quals J. Lladonosa atorga un paper fins i tot per sobre de l'A.C. durant els primers anys 40[101]. En qualsevol cas, les Congregacions Marianes i A.C. eren les dues organitzacions centrals entorn de les quals girava la vida religiosa seglar. L'extracció social dels congregants era més elevada que la de les bases d'A.C., la qual cosa es reflectia també en els diferents nivells culturals d'ambdues:

> "Els militants Congregants (tant nois com noies) eren d'una classe social mitja-alta, econòmicament parlant. I eren, sobre tot els nois, d'una gran cultura. L'elitisme cultural era, a més, una exigència per a poder ser Congregant. Tenen una inquietud per a adquirir uns coneixements àdhuc de Teologia, Sagrada Escriptura, Litúrgia, etc. Això contrasta una mica amb la base social de l'A.C., que era de les classes més populars, en general (exclosos potser els dirigents[102])."

Els congregants tenien la seva seu a la casa de Cristo Rey des de l'any 1942, i les seves activitats eren bàsicament les mateixes que les d'A.C.: litúrgia, formació, apostolat i caritat. Les activitats caritatives se centraran en aquests anys en l'atenció als infants i joves del barri antic del Canyeret, molt malmès pels bombardejos de la guerra, al centre Pignatelli. Allí es donaran classes gratuites que s'acompanyaran ocassionalment d'altres actes com repartiments de roba i similars. Més endavant les seves activitats caritatives es desplaçaran cap als barris perifèrics - com Mangraners - que ocuparà la població immigrant.

Cal esmentar també, entre les organitzacions religioses de la Lleida d'aquests anys, a les confraries. Les

---

[97] MASSOT, J., op.cit., p.119.
[98] FEIXA, Carles, op.cit., p..165-166.
[99] SANTIAGO, Carmen, op.cit., p.208.
[100] SANTIAGO, Carmen, op.cit., p.209.
[101] «Els anys de postguerra i anteriors a la vinguda del bisbe Aurelio del Pino, foren evidentment d'hegemonia dels jesuïtes. S'observa una superioritat social i d'organització, àdhuc cultural i literària de les Congregacions Marianes sobre els homes i els joves d'Acció Catòlica.» LLADONOSA, J., op.cit., p.305.
[102] BARALLAT, Jaume, op.cit., p.192.

principals confraries de la ciutat eren la de la Puríssima Sang i la de la Verge dels Dolors, tot i que no eren les úniques ja que se'n troba també a algunes parròquies com la de Sant Llorenç. Una altra institució que comptava amb la participació seglar, si bé en un sentit més restringit, i que s'havia convertit ja en tradicional a Lleida, era l'Acadèmia Bibliogràfico-Mariana. Havia estat creada el 1862 per oferir culte a la Verge de l'Acadèmia a través d'un certamen literari anual[103], i experimentarà una important represa amb la proclamació d'aquesta com a copatrona de Lleida el 1948.

El bisbat de Lleida havia quedat vacant amb la mort durant la guerra del bisbe Salvi Huix. Pocs mesos després de l'ocupació de les tropes franquistes serà nomenat per part de les autoritats militars el nou bisbe Manuel Moll, que el 1943 serà traslladat a la diòcesi tortosina. L'aragonès Juan Villar y Sanz el substituirà. Però si alguna figura eclesiàstica ha marcat amb forta impromta la vida religiosa de la Lleida franquista, aquesta és sens dubte la del bisbe Aurelio del Pino Gómez, que ocupà la seu episcopal el 1947, a la mort del seu antecessor. Aurelio del Pino era nascut a Riaza (Segòvia) i fou bisbe de Lleida durant vint anys, és a dir fins el 1967. El seu bisbat es caracteritzà tant per l'accent profundament nacionalcatòlic de la seva doctrina i per la ferma adhesió al règim i a la pròpia figura de Franco, com per l'obsessió moralitzadora dels costums de la població. Era, en tota regla, un bisbe de l'Antic Règim. Argumentà fins a la sacietat les excel.lències de la teocràcia franquista, i en les seves relacions amb el poder civil defensà els privilegis de l'Església, convençut que així es donava compliment a la voluntat de Déu i del Caudillo. Com afirma C. Feixa, la memòria popular li atribuia un poder superior fins i tot al del Governador de la ciutat:

> "En aquest marc ambiental, la personalitat del bisbe de Lleida, don Aurelio del Pino Gómez, hi jugava un paper no gens negligible. Aquell que havia saludat l'entrada del general Franco a la Catedral, el 1955, amb les sonades paraules "digitus Dei hic est", era reconegut, en efecte, com la màxima autoritat local, que en la consciència popular tenia poder per cessar governadors civils i alcaldes. En el pla dels costums el seu dictat no tenia discussió. La vida pública de la ciutat va patir, durant dues llargues dècades, la seva obsessió moralitzadora[104]."

El bisbe del Pino es preocupà també de forma prioritària pel Seminari i per promocionar la figura del clergat diocesà enfront de la preponderància i major prestigi que tradicionalment havien tingut els ordes regulars. S'acabà, per tant, amb l'hegemonia dels jesuites i s'impulsà la formació d'un nou enç associatiu entre els sacerdots: la "Família Diocesana[105]". Aquesta es convertí en el principal grup de poder entorn del bisbe i els seus membres passaren a ocupar càrrecs importants:

> "Molts dels càrrecs més importants del bisbat (Seminari, Consiliaries d'A.C., Direcció del "Diario de Lérida", Arxiprestats, etc.) van ser ocupats pels seus membres. El bisbe Del Pino els va dispensar tot el seu favor i ells tenien poder d'influir en els principals nomenaments del bisbat
> L'associació doncs, que teòricament tenia un objectiu d'estricte perfeccionament espiritual, es va anar transformant en un grup poderós i afavorit del bisbe i, per això mateix, odiat per la resta del clero[106]"

La "Família Diocesana" havia estat creada per a ser un instrument de perfeccionament de l'espiritualitat sacerdotal i seguia les orientacions del llavors beat Joan d'Avila - actualment canonitzat -, per la qual cosa era també coneguda com el grup del "avilistes". Tingué forta influència en la formació dels seminaristes durant el bisbat d'Aurelio del Pino.

Durant la dècada dels 50 aparegué a Lleida un altre moviment seglar que suposava un cert trencament de l'hegemonia d'A.C.: els Cursillos de Cristiandad. Cursillos anava dirigit en bona mesura als homes adults, i impulsava una religiositat que trenquès la imatge del catolicisme com a beateria femenina. El P. Gabernet, jesuita, que dirigí les CC.MM. des de finals dels 50 fins el 1966, descriu així la clausura dels Cursillos cap al 56-57:

> "Llavors aparegueren a Lleida els cursillos, que d'antuvi van ésser de cristiandat en el sentit aspre d'una reconquesta d'ànimes brandant el glavi de l'esperit. Els cursillistas van cridar molt, moltíssim, fins a esgargamellar-se pel Crist, principalment en les primeres clausures a Butsènit, on aviat va acudir la massa per veure les conversions. Recordo una nit de desfici, a l'aire lliure, amb molt de clergat i

---

[103] SOLE, Belén, Festa i Ideologies a Lleida, Publicacions de l'Abadia de Montserrat/Ajuntament de Bellpuig, Barcelona, 1991, p.58.
[104] FEIXA, Carles, «Ballar sota el franquisme», ACACIA, nº 1, p.58-59.
[105] BARALLAT, Jaume, op.cit., p.440.
[106] BARALLAT, Jaume, op.cit., p.440.

seminaristes, amb molt de públic curiós i emocionat. En entrar els qui havien fet els dies d'experiència, la cridòria electritzava, i esdevenia gairebé impossible de servar aquella interna equanimitat serena cantada per Maragall. Sota els estels, esmorteïts per la lluminositat de la llum inventada, m'era impossible de captar-hi l'infinit endalt, l'infinit sense vels, més enllà de la lluna i els estels. "I l'ànima s'encanta enllà". No, ni enllà ni ençà. Era un ambient tòxic, tòxic i espiritualitzat si és possible la barreja, esclatant: una espècie de bacanal sense pecat. Es resava a crits, es parlava a crits, es cridava a crits. Semblava molt més substanciós el crit que la idea que l'havia de nodrir; el color que la substància. Els colors. Hom corria el risc de percebre'ls directament, de sentir frec a frec els colors de l'ànima i experimentar-ne el procés perfent-se de la divinització. Tot s'acabava en pregària. En cant mil vegades entusiasta, en una espècie d'alegria esbojarrada i detonant, que per a algú tanmateix era fins i tot goig. Hi havia plors: homes que ploraven perquè havien sentit que el pecat era amarg, i ara sentien un Crist novíssim, compatible amb uns renecs ben administrats i machotes, encarnant gairebé en el seu propi fang guspirejant. Estàvem en una clausura de cursillos. Una de les primeres. Lleida 1956 o 1957[107]."

Era una espiritualitat carismàtica que amb formes noves transmetia les mateixes consignes conservadores de la jerarquia i d'A.C.[108] Com afirmaria el P. Gabernet en la seva anàlisi de la situació religiosa de Lleida de l'any 1967, els cursillistas mantingueren una espiritualitat desencarnada del medi que els feia obviar l'anàlisi política, econòmica i cultural de la Lleida franquista[109]. En aquest sentit, es mantingueren plenament dins de la línia de l'Església institucional, ja que en el seu conjunt aquesta contribuí a la tasca castellanitzadora de la societat lleidatana. Com recull M. Lladonosa, tant per la llengua com pel contingut de la pastoral, l'Església local fou un auxiliar important en la política del règim:

"Els col.legis de religiosos i monges, i una bona part del clergat, ajudaren, conscientment o inconscientment la castellanització de la ciutat. Devocions populars, com el Rosari de l'aurora, deixaren d'expressar-se en llengua catalana; això mateix s'esdevingué amb la llengua de la pastoral. També un sector del laïcat, particularment el que persistiria més temps al davant de la "Acción Católica" o que animaria els "cursillos de cristiandad" combregaria amb el mateix tarannà. L'Església lleidatana no era una excepció en l'atmosfera del "nacional-catolicismo". No es tractava, solament, de la llengua; el contingut de l'educació i de la predicació era igualment un altre auxiliar d'aquella actitud que generava el sistema (de por a la pluralitat, a la llibertat, a la vida), entre una societat atomitzada i que no volia tornar a reviure la guerra[110]."

Tanmateix, les coses experimentarien també a Lleida un canvi progressiu. El 1946 havia estat creada l'H.O.A.C. (Hermandad Obrera de Acción Católica), la qual cosa suposava un principi d'especialització i atenció a l'àmbit social dels seus components. Les Congregacions farien també la seva evolució a finals dels 50 i principis dels 60, sobretot a través de figures com la del P. Gabernet; durant aquesta etapa esdevindrien un focus d'activitat cultural que faria possible començar a recuperar el contacte amb la cultura catalana:

"Les Congregacions, centre tradicional de formació religiosa per als joves de les èlites locals, havien esdevingut des de finals dels 50/principis dels 60, de la mà primer del pare Arís i més endavant del pare Gabernet, un important centre cultural i moderadament catalanista, obert a diversos sectors de la joventut estudiant. Les àmplies instal.lacions de la casa de Crist Rei (que llevat de les parròquies i els "hogares" del Frente de Juventudes eren les úniques a l'abast dels joves en aquells moments) van acollir, sobretot els caps de setmana, tot un seguit de concorregudes activitats, la més coneguda de les quals foren els cine-fòrums dominicals. Conferències dels personatges de la cultura catalana (Fuster,

---

[107] GABERNET, Joan, «La situació religiosa», a LLADONOSA, J. i altres,Lleida, problema i realitat, Edicions 62, Barcelona, 1967, p. 226-227.

[108] «Repetim sincerament que no hem vist sempre clara l'audàcia dels homes de cursillos, i que no modifiquen massa el grau de timidesa amb què se'ns afigura la religiositat de Lleida. En el fons sembla tractar-se, malgrat les aparences, d'un catolicisme de dretes, roent de debò, amb més tendència a la intolerància que a la llibertat.» GABERNET, Joan, op.cit., p. 231.

[109] «L'espiritualitat dels cursillistas, tal com els l'hem vista viure dins la seva presència al món, ha insistit, i no els ho blasmem pas, a estimar immensament els colores de la gràcia de Déu; i en les revisions de vida s'ha posat l'accent no pas a discutir estructures o a ajudar el germà promovent-lo humanament. S'ha mirat la política, anava a dir amb miopia, i si de cas la més barata d'immediat contacte i eficàcia. L'afer cultural ha restat absolutament al marge. El problema de les llengües, a Lleida, hauria estat gairebé una heretgia de plantejar-lo com a problema.» GABERNET, Joan, op.cit., p. 229-230.

[110] LLADONOSA, M., op.cit.,p.22.

Molas...), sessions de teatre-fòrum, actes amb els representants del catalanisme local (Miquel, Porta, Coll Alentorn...), recitals de cançó catalana (la primera vinguda de Raimon), una assortida biblioteca, lectures poètiques, etc., composaven un ampli espectre d'activitats culturals, que conexistien amb les finalitats religioses, signes d'identitat tradicionals de la institució: misses diàries i dominicals, cerimònies litúrgiques, oració, actes d'apostolat al Pignatelli, etc.[111] "

Tot això arribarà a conformar, ja a finals dels 60, un ventall d'organitzacions de joves i d'adults que denoten l'ebullició del catolicisme a Lleida entorn del Concili. Pax Christi, Escoltisme, J.O.C., H.O.A.C., etc. eclipsaran la vella A.C. definitivament, alhora que el bisbe del Pino deixarà la seu episcopal lleidatana.

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

[111] FEIXA, Carles,Una història oral...,p.436.

IV. LA VIVENCIA DEL NACIONALCATOLICISME ENTRE LES CLASSES POPULARS

IV.1. Fonts i metodologia

Com ja s'ha dit al començament l'objectiu d'aquesta tesi és analitzar la relació entre el discurs religiós del Nacionalcatolicisme i la religiositat viscuda per les classes populars. En funció d'aquest objectiu bàsic la recerca ha estat fonamentalment realitzada a través de fonts orals. La necessitat d'aprofundir en els discursos religiosos paral.lels o alternatius al discurs de l'Església i del franquisme en un context de fortes restriccions per a l'expressió escrita i pública de dissidències, m'ha portat directament a buscar en les fonts orals les vivències i les idees que no s'havien pogut posar de manifest en el seu moment per altres vies. En aquest sentit es pot dir que - com assenyala F. Ferrarotti - "es concebible un uso de la historia oral como historia alternativa a la historia oficial. Por lo tanto la historia oral no es necesaria y exclusivamente retrospectiva; también puede ser, en tanto instrumento de recolección de testimonios orales y de las historias de vida, un específico medio de autoescucha de la cotidianeidad, un modo privilegiado de crítica y desmitificación de la macrohistoria"[112]. Per tant, el gruix d'aquesta investigació s'ha format a través d'un total de 64 entrevistes que van tenir lloc entre Març de 1990 i Desembre de 1991 i que conformen un conjunt de relats de vida paral.lels entorn de l'eix central de la vida religiosa durant el franquisme[113]. La utilització del material oral semblava ser el més adequat per a contrastar amb el discurs del Nacionalcatolicisme, no solament perquè oferia la crítica d'aquesta macrohistòria carregada de retòriques i de tòpics, sinó també perquè significava captar el punt de vista dels receptors d'aquell discurs. Sense oblidar que a través de les històries de vida necessàriament s'havien de recollir testimonis de formes socials i costums d'una època de la nostra història recent[114].

---

[112] FERRAROTTI, Franco, La historia y lo cotidiano, Península, Barcelona, 1991, p.21. Igualment, L. Passerini remarca la capacitat de la història oral, com a història alternativa, de qüestionar el mateix concepte de fet històric, ja que allò que la historiografia tradicional considerava com a significatiu pot ser completament irrellevant en la vida quotidiana de les majories: «Tuttavia la particolare intuizione della storia orale consiste nel fatto che, partita con l'intento di verificare «l'altra» faccia del corso degli eventi, quella non ufficiale, quella dal basso, perviene a mettere in dubbio il concetto di evento storico in quanto «fatto significativo» e della storia come ricerca di «ciò che è realmente accaduto», secondo i termini di Ranke. Asserendo che i grandi eventi, le datazioni, le decisioni dei potenti contano per noi meno della vita quotidiana degli uomini e delle donne comuni, la storia orale si pone - intenzionalmente - come storia alternativa rispetto a quella tradizionale che non ha mai guardato a ciò che importa veramente e quindi ha parlato erroneamente di fatti significativi.» PASSERINI, Luisa (dir), Storia Orale. Vita quotidiana e cultura materiale delle classi subalterne, Rosenberg i Sellier, Torí, 1978, p.XVII-XVIII.

[113] Amb una metodologia similar s'han realitzat altres investigacions sobre la Catalunya contemporània: BOTEY, Jaume, Cinquanta-quatre relats d'immigració, Serveis de Cultura Popular, Barcelona, 1981. FUNES, Jaume i ROMANI, Oriol, Dejar la heroína, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social/Cruz Roja Española, Madrid, 1985. COMAS, Dolors, i altres, Vides de dona. Treball, família i sociabilitat entre les dones de classes populars a Catalunya (1900-1960), Serveis de Cultura Popular/Alta Fulla, Barcelona, 1990. ROCA, Jordi, Percepció i imatges de la dona a la posguerra espanyola. La construcció del gènere femení a Alcover (1939-1959), Tesi Doctoral, Tarragona, 1992. ESTRADA, F., ROIGE, X. i BELTRAN, O., Entre l'amor i l'interès. El procés matrimonial a la Val d'Aran, Garsineu Edicions, Tremp, 1993. I concretament sobre Lleida: FEIXA, Carles, Una història oral de la joventut a Lleida (1936-1989), Tesi Doctoral, Lleida, 1989. PUERTAS, Silvia, Actituds lingüístiques i dinàmiques culturals al barri de la Mariola de Lleida,Treball inédit, Lleida, 1990. FEIXA, Carles, La ciutat llunyana. Una història oral de la joventut a Lleida (1931-1945), Ajuntament d'Alguaire/Diputació de Lleida, Lleida, 1992.

[114] La utilitat del mètode biogràfic és doble, ja que essent central per a l'enfocament qualitatiu, aporta també informacions als estudis quantitatius que difícilment s'obtendrien per altres vies: «Mi propuesta es que el método biográfico puede, y tal vez debe, constituirse en un método nuclear dentro de las aproximaciones cualitativas en las ciencias sociales, haciendo la salvedad de que puede ser incluso útil para determinados tipos de survey cuantitativos. Su interés reside en que permite a los investigadores sociales situarse en ese punto crucial de convergencia entre: (1) el testimonio subjetivo de un individuo a la luz de su trayectoria vital, de sus experiencias, de su visión particular y (2) la plasmación de una vida que es el reflejo de una época, de unas normas sociales y de unos valores esencialmente compartidos con la comunidad de la que el sujeto forma parte.» PUJADAS, J.J., El método biográfico. El uso de las historias de vida en ciencias sociales, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1992, p.78. També POIRIER, J., i altres, Les récits de vie. Théorie et

IV.1.1. Els informants

La tria dels informants es va fer tenint en compte diversos criteris; d'una banda es va procurar equilibrar la presència dels gèneres de manera que homes i dones hi fossin igualment representats. Els informants masculins són finalment 32 i els femenins són 33. D'una altra banda vaig contemplar el criteri de l'edat, de manera que es van prendre testimonis de diverses generacions. Per a poder entrevistar a persones que haguessin viscut els diferents moments o etapes del període franquista vaig delimitar l'edat dels informants en funció de la dècada en què havien nascut. Fins a la dècada dels anys 30, aquells que recordaven la guerra i la posguerra immediata ja en la seva adolescència; a la dècada dels 40, aquells que havien passat la infantesa i l'adolescència en plena època del bisbe del Pino. La dels 50 corresponia a aquells que havien crescut ja en un ambient conciliar, tot i que en la seva infantesa recordessin l'etapa anterior. I finalment, la dècada dels 60 portava el testimoni d'informants que només de refiló recordaven els darrers senyals del Nacionalcatolicisme a Lleida, ja que el seu testimoni se centrava en una etapa post-conciliar. De cada grup es van cercar aproximadament setze informants, vuit homes i vuit dones.

La idea d'equilibrar el pes de cada generació en el conjunt responia al desig de cercar la representativitat mitjançant la diversitat, i cal dir que en els informants més joves s'esperava trobar un testimoni major de la vivència del Nacionalcatolicisme a través dels records sobre la religiositat viscuda i observada en els pares i avis durant la infantesa. Tanmateix, el seu testimoni s'ha centrat més en la vivència personal a partir de l'adolescència, passant sovint molt per sobre el bagatge dels primers anys. Per tant, en el resultat final sí que hi ha un desequilibri pel que fa a l'edat, ja que les vivències més directament lligades al Nacionalcatolicisme han provingut majoritàriament dels informants nascuts durant les dècades dels anys 30 i 40, sense oblidar tampoc els dels 50 que - aquests sí - sovint aporten la vivència infantil de l'època.

Un altre criteri que em semblà important en la selecció dels informants és la seva procedència o la de les seves famílies d'origen. Lleida, tot i no ser una ciutat industrial, anà rebent a partir dels anys 40 emigrants de diverses parts de l'Estat. Això s'intensificà sobre tot a la dècada dels 60, cosa que repercutí extraordinàriament tant en la configuració urbana de la ciutat com en tots els aspectes de la vida dels seus habitants. Al mateix temps, cal tenir en compte que també es produia una immigració de les comarques veïnes, tant de la muntanya com del pla. He de dir que respecte d'aquest criteri no em vaig proposar trobar un determinat nombre d'informants procedents de Lleida o de fora de Lleida, ja que el fet de la diversitat sorgia sense buscar-lo quan algú em parlava dels seus pares i em deia que eren nascuts a tal o qual poble de l'Urgell o de les Garrigues per exemple, i fins i tot que ell mateix era nascut allí. En altres casos jo era conscient d'aquest fet, principalment quan es tractava d'una immigració més llunyana, bàsicament pel fet de la llengua o pel coneixement previ de l'informant.

En definitiva doncs, de 64 entrevistes realitzades, 34 corresponen a informants de famílies que vivien a Lleida almenys des d'abans de la guerra civil - 25 a la ciutat, 3 a les partides rurals que envolten el nucli urbà i 5 a pobles veïns -; 11 entrevistes corresponen a informants de famílies que durant el període franquista van arribar a Lleida des del Sud i Centre de l'Estat Espanyol; altres 6 van emigrar des de les comarques de muntanya o de secà; en 4 casos es donava un trasllat de la família per causes diferents, com una nova destinació per al treball del pare (militar, guàrdia civil, mestre...); i finalment, 11 s'han traslladat amb la família o sense ella per causa de la guerra o bé per causa del treball ja en dates més tardanes.

L'extracció social dels informants ha estat també un criteri a considerar. Donat que l'objectiu de la investigació se centrava en l'anàlisi del discurs religiós de les classes populars, en la selecció dels informants s'han prioritzat aquells que provenien de famílies pageses, petit burgeses, menestrals i obreres. Les d'origen pagès - 20 - eren en la seva majoria petits i mitjans propietaris de l'horta lleidatana o dels pobles, alhora que alguns jornalers sense terra. La petita burgesia està representada per 19 informants fills de comerciants - només un d'ells ho és a l'engròs - mestres, comptables, transportistes, militars, etc. Obrers i menestrals són altres 21 casos on dominen professions com ferroviari, peó de construcció, mecànic, treballador de fàbrica, etc. Alguns menestrals treballen pel seu compte en oficis com fuster o ferrer, però són una minoria. Entre les dones, la majoria eren mestresses de casa, pageses, treballadores de la neteja i de fàbrica i algunes mestres. En aquest sentit es pot dir que els informants, majoritàriament, provenen de famílies que a la Lleida del franquisme no tenien un paper dominant en la vida política ni econòmica de la ciutat.

Finalment, en la selecció dels informants s'ha tingut en compte la seva actitud religiosa, sense que això vulgui dir necessàriament el previ coneixement per part meva de dita actitud. Per tant, del que es tractava era de buscar informants en ambients diferents, de manera que es donguès lloc a una certa diversitat més o menys

---

pratique, Presses Universitaires de France, París, 1983, advoca per una anàlisi del document oral que el tingui en compte com a instrument d'observació de la subjectivitat alhora que com a testimoni de pràctiques socials.

previsible. No per tal d'obtenir tots els testimonis possibles ni una tipologia reduccionista sinó per tal d'evitar un excessiu tancament entorn d'un determinat sector de gent més accessible per a mi per causa de vincles personals. D'aquesta manera crec haver aconseguit una major representativitat en la selecció dels testimonis orals. La idea de representativitat no té aquí un sentit quantitatiu, és a dir estadístic, sinó un sentit de diversitat que contribueixi a copsar la complexitat de l'univers sòcio-cultural estudiat, ja que cada història de vida és representativa de tot un sistema social que l'ha conformat d'una manera determinada segons unes característiques de classe, gènere, ètnia i edat[115].

IV.1.2. Les entrevistes

Les entrevistes, com s'ha dit, van ser realitzades en un període que va des de Març de 1990 a Desembre de 1991. La durada mitja de les entrevistes és de 90 minuts, si bé la més breu durà 35 minuts i les dues més llargues foren de 3 hores. Pràcticament totes foren realitzades a Lleida, tret d'una en què l'informant residia en un poble i el vaig entrevistar allí; en general tenien lloc a casa dels informants, si bé algunes es realitzaren en locals socials com col.legis o associacions de jubilats. Cal dir que per a una investigadora que mai no s'havia enfrontat a aquesta tasca el fet constitueix tota una aventura. Potser per això vaig decidir començar pels informants coneguts i deixar que aquests mateixos m'anessin contactant amb d'altres i ampliant la xarxa. Totes les entrevistes són individuals tret d'una en què vaig entrevistar a una parella al mateix temps; vaig pensar que era millor fer-ho per separat, ja que fàcilment l'un quedava quasi anul.lat per l'altre per causa del caràcter més obert i extrovertit del segon.

D'entrada l'entrevista es plantejava de forma molt lliure, ja que es demanava a l'informant que expliquès la seva vivència religiosa fent un recorregut biogràfic. Generalment se seguia una línia cronològica i es feia esment dels àmbits principals: la casa, l'escola, la parròquia o el grup religiós. Només si l'informant ho demanava o bé ho requeria la marxa de l'entrevista se li feien preguntes més concretes sobre fites vitals com la primera comunió o el matrimoni, o sobre la vivència de fets com la missa i la confessió. En general, però, s'ha deixat que l'informant marquès el ritme de l'entrevista i posès l'èmfasi en els diversos aspectes segons el seu propi criteri. Cal dir que, tot i tractar-se d'un tema i d'un període històric força conflictiu, he trobat en quasi totes les persones a qui es va demanar la col.laboració molt bona disposició a parlar i a deixar que el seu testimoni fos recollit en una gravadora. No cal dir que l'entrevista va ser sempre voluntària i que en tots els casos es garantia la utilització d'un pseudònim en el resultat final de la investigació. Tot i així, sovint em vaig sentir sobtada i alhora responsabilitzada pel grau de confiança que se'm va atorgar en fer-me partícep de vivències ben íntimes.

La transcripció de les 64 entrevistes va ser la fase més lenta del treball i la que va plantejar el problema de com plasmar de forma escrita allò que havia obtingut a través de l'expressió oral. Vaig decidir combinar i equilibrar en la mesura que em fos possible un doble criteri: d'una banda la llegibilitat del text, respectant l'ortografia i evitant excessives repeticions innecessàries; d'una altra, la possibilitat de reconèixer l'informant a través del llenguatge escrit, respectant algunes formes dialectals - especialment la vocal oberta o tancada dels acabaments - i expressions o castellanismes que els informants utilitzen normalment. D'aquesta manera crec que la transcripció no deforma excessivament el material oral, tot i que necessàriament el transforma.

La primera transcripció de les entrevistes es feia íntegrament, de forma que de cada sessió se'n tenia una visió completa. A través d'aquesta primera transcripció s'ha analitzat el contingut dels textos i s'han anat obtenint fragments més breus que corresponien a un tema concret. La classificació temàtica dels textos es va fer agrupant d'una banda aquells que descrivien pràctiques religioses i vivències relacionades amb elles; i d'una altra, aquells que feien referència a la relació establerta entre l'informant i l'Església, o la seva figura representant, el capellà. També s'han agrupat els fragments amb els quals es posava de manifest el discurs religiós de la persona, més a través de vivències que per via especulativa. No es pot dir, però, que cada part per

---

[115] «**Una vita è una prassi che si appropia dei rapporti sociali (le strutture sociali), le interiorizza e li ritrasforma in strutture psicologiche per la sua attività di destrutturazione-ristrutturazione.** (...) Quante biografie sono necessarie per raggiungere una «verità» sociologica, quale materiale biografico sarà il più rappresentativo e ci darà per primo delle verità generali? Forse queste questioni non hanno alcun senso. Perché - e noi lucidamente buttiamo là la battuta - il nostro sistema sociale è tutto intero in ciascuno dei nostri atti, in ciascuno dei nostri sogni, deliri, opere, comportamento e la storia di questo sistema è tutta intera nella storia della nostra vita individuale.» FERRAROTTI, Franco, Storia e storie di vita, Laterza, Bari, 1981, p.41. En aquesta mateixa línia, Ferrarotti assenyala que la memòria mai no és un producte individual, ja que el record va íntimament connectat a una història col.lectiva a través de la tradició, la llengua i els costums. v. FERRAROTTI, Franco, Il ricordo e la temporalità, Laterza, Bari, 1987.
Sobre el debat entorn de la representativitat de les fonts orals remeto també a FEIXA, Carles, Una història oral de la joventut a Lleida (1936-1989), p.82 i ss.

separat sigui exclussivament descriptiva o interpretativa, ja que ambdós aspectes es fonen en un sol per a conformar el discurs sobre la realitat.

A través de les entrevistes he obtingut informació concreta sobre com era la vida religiosa de la Lleida del franquisme. També he obtingut informació sobre com vivien i interpretaven les classes populars aquesta religiositat. I finalment, he pogut observar com interpreten ara els meus informants la seva experiència passada i la reelaboren en el seu discurs actual[116]. Tots tres plànols es reflecteixen alhora en els seus testimonis i això significa que - com amb qualsevol altra font d'informació - cal adoptar una distància crítica a l'hora d'utilitzar el document oral. No per desconfiança envers l'informant sinó per a posar aquest document en el marc que li correspon, i que permetrà incorporar al discurs sobre la realitat fins i tot els elements més subjectius:

> "El reconeixement de la naturalesa subjectiva dels testimonis no suposa l'acceptació d'una limitació insalvable, sinó la valoració d'un incentiu fecund. No pretenc negar tot allò que les històries de vida tenen d'imaginari, sinó d'utilitzar aquesta dimensió dels relats com a enriquiment. Des d'aquesta perspectiva, la preocupació per les *deformacions* condueix a la comprensió de les *formes*; i la memòria, més que no pas un dipòsit de fets, esdevé un laboratori de valors, un índex d'actituds i estereotips culturals, un model de tòpics narratius, una matriu d'identitats personals i col.lectives. De manera que silencis, oblits, exageracions, obsessions i desigs es converteixen, en ells mateixos, en objecte d'investigació dignes d'anàlisi."[117]
>
> La funció de l'entrevistador en l'anàlisi del document oral és, per tant, la de buscar el significat latent dels testimonis, els quals transmeten sota el discurs explícit un altre discurs implícit amb què s'expressa la percepció social de les experiències viscudes. En aquest sentit, l'objectivitat del document oral no es troba rebutjant la subjectivitat sinó considerant aquesta com a signe visible de significats socials que cal descobrir i analitzar[118]".

IV.1.3. Altres fonts

Una altra fase de la investigació va consistir en la reconstrucció del discurs religiós normatiu a través de la documentació escrita. Si amb les entrevistes s'accedia als discursos viscuts, amb la documentació escrita s'obtenia el discurs eclesiàstic amb el qual contrastar les vivències. Amb el buidatge sistemàtic del "Boletín Oficial del Obispado de Lérida"[119]a partir de 1940 fins els anys 80 vaig recollir la documentació que permetia

---

[116] Algunes entrevistes en concret em semblen especialment riques en aquest darrer aspecte, ja que a mesura que l'informant recordava vivències passades i reflexionava sobre elles, en descobria una altra visió de la que havia tingut fins llavors. En aquest sentit trobo encertat el comentari de R. Fraser: «Como historiadores orales no nos encontramos cara a cara con nuestro testimonio para demostrar nuestros conocimientos «superiores» o establecer la «línea a seguir»; estamos allí un poco como comadronas en la recreación de la historia de una vida.» FRASER, Ronald, «La formación de un entrevistador», HISTORIA Y FUENTE ORAL, nº 3, Barcelona, 1990, p.133.

[117] FEIXA, Carles, op.cit., p.93. També A. Portelli valora la subjectivitat com a font d'informació:»Non tutto quello che si racconta in questo libro è vero; ma tutto è stato veramente raccontato. Il rapporto fra racconto dell'evento e racconto come evento sottolinea la funzione della memoria non come magazzino di fatti ma come matrice di significati. (...) Ciò che mi ha coinvolto nella storia orale non è la sua attendibilità, ma la frequenza e richezza degli scarti e delle invenzioni, dove si addensa la funzione valutativa del racconto, il giudizio, il sogno, il desiderio. Perciò, quello che segue non è tanto la ricostruzione di un secolo e mezzo di storia di una città attraverso la nascita, il fulgore e la crisi della civiltà industriale, quanto una ricerca sul rapporto della gente con questa storia.» PORTELLI, Alessandro, Biografia di una città (Terni 1830-1985), Einaudi, Torí, 1985, p.18.

[118] «...la historia oral inglesa ha creído durante mucho tiempo que podía utilizar la técnica oral ignorando totalmente el psicoanálisis y la lingüística. Ahora bien, las reconstituciones y reconstrucciones del sujeto requieren la restitución historicista del orden simbólico que las organiza. Para ser entendidos, el discurso conservado o perdido necesita transmitir un código, como un libro de cuentas: debe producir sus propias convenciones. Para extraer lo objetivo de lo subjetivo, el historiador debe psicoanalizar el habla y buscar incansablemente lo latente bajo lo manifiesto.» SAMUEL, Ralph, «Desprofesionalizar la Historia» DEBATS, nº 10, València, 1984, p.60. P. Thompson remarca també que allò que transmeten les fonts de la història, orals i escrites, és la percepció social dels fets, de manera que tant en unes com en altres l'anàlisi del document informa sobre el significat social de la realitat. v. THOMPSON, Paul, La voz del pasado. La historia oral, Ed. Alfons el Magnànim, València, 1988, p.123.

[119] Les referències al Butlletí es faran amb les inicials B.O.O.L.

resseguir les pautes bàsiques del discurs religiós de l'Església de l'època. D'aquesta font interessaven especialment les diverses cartes, circul.lars i exhortacions pastorals que s'emetien des del bisbat per a ser llegides a totes les esglésies de la ciutat. També a través del B.O.O.L. es publicaven documents de la Conferència Episcopal espanyola i documents papals com encícliques i altres. Aquesta documentació va ser buidada a l'Arxiu del Bisbat de Lleida, a l'Hemeroteca de l'Institut d'Estudis Ilerdencs, i als arxius parroquials de les esglésies de Sant Joan i de Sant Pau. També Mn. Ramon Prat em va facilitar alguns documents de la seva biblioteca personal.

Una altra font important per a la reconstrucció del discurs normatiu han estat les publicacions periòdiques religioses d'àmbit local, especialment les que pertanyien a associacions com és el cas de la revista "Forja" (1944-1956), que era el portanveu de la joventut d'Acción Católica, o de "Sígueme" (1943-1951), revista de les Congregacions Marianes. També la revista "Labor" (1953-1958), tot i que tenia objectius diferents, reflecteix en articles esporàdics la vida religiosa de la ciutat. Una altra revista difusora del discurs eclesiàstic és "Acento", creada el 1957 com a órgan de les branques adultes d'Acción Católica. Altres com "Ciudad", "Esperanza", o la mateixa premsa diària com "la Mañana", segueixen fidelment la línia oficial marcada per la jerarquia.

Finalment, altres publicacions no periòdiques en forma de llibrets o fulletons de tema religiós han estat també emprats en la elaboració del discurs eclesiàstic, ja que eren habituals mitjans difusors de la doctrina catòlica, així com alguns sermons no publicats que corresponen al primer terç del segle XX. Aquesta documentació s'ha localitzat al llegat Ramon Areny de l'Institut d'Estudis Ilerdencs, a part d'algunes revistes i llibrets proporcionats pels propis informants durant les entrevistes.

IV. 2. Les pràctiques religioses

IV.2.1. La vivència de la missa

La missa o Eucaristia és un sagrament que constitueix l'acte central de la fe catòlica. Amb el sagrament de l'Eucaristia es renova i s'actualitza de forma no cruenta el sacrifici de Jesús a la Creu, alhora que el sentit de pertinença a una Església universal i a una comunitat cristiana local. En el període de què ens ocupem l'Església Catòlica esmerçà molts esforços per a aconseguir la major assistència numèrica possible a la missa dominical. Anar a missa els diumenges era un precepte, un manament, potser el més conegut entre la gent i també el més practicat; almenys durant la primera meitat de l'època estudiada. Ser catòlic practicant es traduïa principalment en el fet d'anar a missa els dies de festa; en el llenguatge parlat "ser de missa" i ser catòlic o creient es confonia, fins i tot anar a missa i "anar a Iglésia", de manera que també en aquestes expressions es pot veure la centralitat de la missa en la vivència religiosa d'aquesta etapa. Cal a més recordar les connotacions amb què el fet d'anar a missa s'havia anat carregant amb tot el procés de la guerra civil, especialment potser en llocs com Lleida, on hi havia hagut molta gent perseguida i morta per aquest fet i, per tant, per ser identificats com antirrepublicans i partidaris del bàndol franquista. "Ser de missa", d'entrada, ja no era una posició innòcua o neutra sinó que estava envoltada de tota una càrrega política, fos aquesta assumida o no pels propis catòlics.

Amb el franquisme i la identificació de l'Església amb el règim, la missa - que havia hagut de ser viscuda en la clandestinitat en la zona republicana - tornà a l'espai públic de les esglésies reconstruïdes i s'afermà com a acte central de catolicitat. En aquest context de Nacionalcatolicisme, i amb l'afany d'uniformització ideològica propi de les dictadures, el règim polític i l'Església col.laboraren en endegar diverses formes de control sobre la població per a garantir la seva assistència a la missa dominical. Per al règim era convenient que la gent anés a missa ja que el discurs de l'Església és en aquest moment un discurs d'alienació, d'acceptació de l'ordre vigent i d'amenaça moral davant de qualsevol símptoma d'inconformisme. D'altra banda, l'Església del Nacionalcatolicisme donava molta importància a la vida sacramental i identificava aquesta amb l'adscripció ideològica de la gent al catolicisme, de manera que els seus interessos i els del règim coincidiren en aquest aspecte. La primera s'assegurava una garantia dels seus privilegis a través de la preponderància numèrica i el segon s'assegurava una cobertura ideològica important amb bona difusió entre totes les capes de la població. Calia doncs aconseguir que la gent anés a missa, ja que aquest semblava un mitjà d'influir decisivament sobre els valors i la conducta dels ciutadans-fidels. Evidentment, això no es deia així, sinó que es justificava teològicament apel.lant als deures de tot bon catòlic. El discurs normatiu recordava la inqüestionabilitat d'un precepte donat per l'autoritat de l'Església i l'amenaça de caure en pecat mortal.

Els discursos viscuts, en canvi, expressen una multiplicitat de vivències que envolten el tema de la missa i que revelen la seva complexitat ja que, lluny de ser un acte de significat inequívoc i homogeni, la missa es perfila com un dels actes més ambigus de la religiositat d'aquest període. Això és fins a cert punt lògic des del moment que també és un dels més majoritaris o multitudinaris. Durant la posguerra i fins als anys 60 la missa

dominical podia ser sinònim de repressió, ja que amb els intents de control ideològic de la població, Església i règim establiren normatives conjuntes de signe clarament repressor. En aquest sentit no és estrany trobar testimonis de les famoses multes als pagesos per treballar en diumenge en lloc de santificar la festa amb el descans i la missa. La gent que vivia en medi rural ho recorda especialment, com el Ferran que vivia en un poble de les Garrigues i parla del capellà de la posguerra com un capellà-policia que es dedicava a controlar la pagesia del terme amb la col.laboració de la Guàrdia Civil:

> "També és veritat que el capellà del poble, no el que hi ha ara sinó l'anterior, després de la guerra anave cada diumenge per tot lo terme amb la moto o amb un cotxe, acompanyat de en la Guàrdia Civil, i mirave a veure quin pagès estave treballant en diumenge. Els hi fotien un parell de bofetades i se'ls enduien cap al davant de l'Ajuntament i després cap a missa"
> B- Per què al davant de l'Ajuntament?
> F- Perquè es veu que feien el cant del "Cara al Sol", o la pujada de bandera o no sé quina història abans de missa, o sigui si la missa se celebrave a les dotze, a dos quarts de dotze hi havie això, una concentració de feixistes allí, a la qual hi portaven tots els que havien agafat pels trossos que estaven treballant. El diumenge s'havie de santificar el dia. I suposo que aquestes històries de repressions són les que més van cremar una possible conciliació entre l'Església i els veïns del poble després de la guerra. "
> (Ferran)

En el seu record hi és present el sentit de càstig exemplar que l'Església del moment utilitzava com a forma de repressió. L'Ernest, que vivia de petit en un poble de l'Alt Urgell anomenat Bar, recorda que aquest va ser també un episodi viscut a casa seva quan la Guàrdia Civil va posar-li una multa al seu pare per treballar en diumenge. En aquest cas el capellà no era qui directament s'encarregava d'exercir la normativa, però en canvi els veïns del poble l'associaren clarament amb aquest fet. La "mà" de l'Església hi era present, ni que fos a través dels murmuris i les imaginacions. Analitzant la repercusió d'aquest episodi en el comportament religiós del seu pare, l'Ernest se sorprén que aquest no hagués canviat en res l'actitud habitual, i que hi hagués una certa acceptació del fet; com si s'hagués assumit que el paper del capellà era aquest i que en cert sentit era la seva obligació:

> "Fins i tot hi va haver un episodi que es va comentar molt i que li va passar al meu pare, i ere que en aquella època estave prohibit de treballar els diumenges. I això a la ciutat no sé com es vivie però allà dalt, en una ocasió...Jo no me'n recordo però m'ho han explicat varies vegades, venie la guàrdia civil i a tots els que trobave treballant al tros o por ahí els fotie multa; i en una ocasió al meu pare li van ficar multa. I les veus del poble van córrer de que havie sigut el capellà, que havie pressionat perquè potser no anave massa gent a missa...(...) Per mi el més important d'aquest fet és que això no va comportar un canvi d'actitud. Això hagués pogut suposar que el pare hagués dit "pues s'ha acabat, ara aquest capellà ni hòsties ni res, no en vull sapiguer res!..." Jo recordo que ell no hi anave massa a missa, però va continuar anant a missa los dies que més o menys ell tenie estipulat d'anar-hi. O bé quan li petave. Igual com abans. No va afectar. A vegades encara ho explique ara, però ho explique com una anècdota, jo crec que no hi ha ni ressentiment ni res, en aquell moment suposo que sí, que la cosa li debie emprenyar molt perquè van ser diners, i la veritat és que no ens en sobraven, no anave pas tan bé com...Però no va suposar un...Home, no et dic que no va ser un acte d'injustícia, evidentment va ser una gran injustícia, tant a ell com als altres que els va passar. Però no va ser un estirabot, "quin home més dolent! Els hi he agafat mania!"...(...) Ells no ho van utilitzar per a res. "
> (Ernest)

Es interessant veure com la pròpia Església se n'adonà que el temor de la multa era més determinant que el temor del pecat, cosa que la deixava, si més no, en una posició ambígua[120]. Però en aquest, com en altres

[120] «Hemos podido observar en la Santa Pastoral Visita que se profanan los días festivos con mucha frecuencia, trabajando en ellos. Hemos querido disculpar a los prevaricadores pensando que lo hacen por verdadera necesidad, ya que no pocas veces se trata de personas buenas y hasta piadosas; pero es difícil la disculpa, porque teniendo un medio tan fácil de atender a aquella necesidad con sólo pedir al Párroco el debido permiso para hacerlo en debidas condiciones y procurar que todos tengan noticia de ese permiso a fin de cortar el escándalo; al no hacerlo, se echa de ver un cierto menosprecio del precepto y un desprecio de ese pastoral permiso. Los Rvdos. Sres. Curas prediquen mucho sobre este punto y procedan según es (sic) sugieran un celo prudente partiendo de que Nos ahora concedemos la licencia para trabajar los días festivos en tiempo de siembra y

casos, sovint l'efecte final de les mesures repressives és contraproduent ja que allò que pretén ser o bé l'incentiu o bé l'amenaça per a aconseguir l'assistència a la missa, pot ser viscut com la motivació principal. Quan podia estar en joc el lloc de treball, per exemple, l'assistència a missa és recordada com un element de pes per als treballadors que depenien d'una institució o d'un patró. L'Ani esmenta aquest fet com una mesura de pressió sobre el treballador, a la qual només podien escapar aquells que, com el seu sogre, treballaven pel seu compte i no estaven sotmesos a l'autoritat d'altres:

> "Es clar! Som pare perquè no li calie, perquè ere una professió que ell ho feie pel seu compte i no hi havie ningú que el controlès. Però lo que havie d'anar amb un patró, qualsevol fàbrica o activitat, qualsevol empresari que tingués obrers, aquell havie de passar pel deixò"
> F- Sí, sí...Se va abusar molt d'això.
> A- Havie d'anar a missa però obligat. Obligatoriament. Ara, jo no, jo anava a missa per fe i perquè m'ho creia que ere veritat allò. "
> (Feliu i Ani)

La seva observació remet a la imatge d'una societat molt paternalista on la figura de "l'amo" té encara molt pes com a agent de control ideològic, potenciada a més per un règim totalitari. D'altra banda, iniciatives de l'Acció Catòlica com la "Campaña de Santificación de las Fiestas" de 1944 en què s'apel.lava a la responsabilitat dels "ciudadanos probos de la nación" sobre l'assistència a missa dels seus treballadors no fan més que estimular els mecanismes de control ideològic sobre els mateixos[121]. D'altra banda, l'àmbit de la missa reunia de vegades - i en aquest sentit alhora afavoria el control - al patró i als treballadors; però, com recorda la Teresa, fins i tot en aquell context es feien presents les distàncies socials i fins i tot es reforçaven:

> "Abans que deiem dels meus pares, això sí que recordo haver-li sentit dir, que quan ell alguna vegada anave a missa, el meu pare...Alguna vegada hi anave, ja et dic que no han set de dir "no!", ni sí ni no, anaven quan los venie bé. Doncs li feie molt mal veure al seu amo a missa. Ere una persona creient!...Que el veies a la iglesia i semblave que allò, bueno, havie de fer aquest món i l'altre, i els hi...Bueno, no dic lo que els hi feie perquè serie massa gros i es quedarie aquí gravat, però els hi amargave la vida. Aleshores a mi això no em lligue"
> B- I ell ho expressave a casa?
> T- Ell ho deie: "Mare de Déu!..." Bueno, no et dic lo que deie..."Allí, a fardar de talons la dona i amb uns bons abrics!..." I als treballadors fent tot lo mal que va puguer. Això a mi per exemple no m'anave ni em venie, perquè això són coses que jo les sentia i les veia, perquè ara ja no es porte tant, però quan entraven a la iglesia les senyores, amb los taconeos, que només lo que volien ere lluïr...Per mi aquestes senyores de cristianes no tenen res, per molt que siguin practicants. Això no ere una cosa que necessitava que me la diguessin, ja ho veia. Ja tenia molt clara la cosa, "mira aquestes, venen aquí a fardar, i no res...»
> (Teresa)

Assistir a missa, en aquest context, era vist com un senyal de lleialtat i de submissió tant a l'autoritat directa del patró com a les autoritats més llunyanes de l'Església i el règim. Es en aquest sentit que el Robert recorda el concepte de bondat vigent durant la posguerra i referit especialment als homes:

> "Jo penso que els nostres pares no anaven tant a missa, diriem en un percentatge important, sobretot els pares, les mares potser ere diferent. Però els pares suposo que no anaven tant a missa realment per un

---

recolección, pero no dejando de oir misa. Da mucha pena observar que a veces se pide permiso para trabajar a la Autoridad Civil y se prescinde de la Autoridad Eclesiástica, como si fuera menos daño un pecado que una multa.» VILLAR SANZ, J., «Circular...Sobre prescripciones diversas para el año 1945", B.O.O.L., 1945, p.319.

[121] «Las Autoridades Superiores de la Nación están deseosas de que los ciudadanos probos les ayuden en la tarea de señalar las deficiencias que se anoten en la aplicación de las leyes y reglamentos vigentes sobre el descanso de los días festivos, y les hagan conocer en debida forma las infracciones que se cometan, a fin de que no queden impunes, con ofensa de Dios, escándalo de la sociedad y desprecio de la Autoridad.
Nos es grato manifestar que, en este punto, se lograron estimables avances en el curso pasado; pero todavía queda mucho camino que recorrer, hasta ver suprimido en toda España el triste espectáculo de numerosos artesanos, obreros y labradores, algunos, a veces, hasta investidos con autoridad municipal, que dejan quebrantar y quebrantan ellos mismos la legislación vigente sobre la materia.» DIRECCION CENTRAL DE LA A.C.E., «Circular...Campaña de Santificación de las Fiestas», B.O.O.L., 1944, p.25.

sentit religiós profund, o almenys anaven a missa realment perquè creien que hi havien d'anar, sota la seva ideologia religiosa, sinó que hi anaven també com una componenda social, i sobretot com una mena de...Bueno, de que tocave anar a missa perquè el règim polític ere catòlic, i d'alguna manera...Tots els funcionaris eren catòlics, tenint en compte que llavors hi havie molt contrabando, hi havie molt estraperlo...I d'alguna manera la gent que anave a missa ere la que estave considerada com a bona. Com a bona en tots els aspectes, no? Es a dir, no solament com a bona des del punt de vista moral, sinó com a bon ciutadà, o sigui el bon ciutadà, als anys quaranta, doncs tenie que anar a missa. " (Robert)

El Robert apunta una distinció important: la de les diferents actituds dels homes i les dones respecte de la religiositat. També sembla important assenyalar aquí una altra distinció: la que indicaria una vivència diferent entre àmbit urbà i àmbit rural. El Nacionalcatolicisme, per la seva pròpia relació directa amb l'Estat i l'administració, sembla haver tingut major repercussió entre la població urbana - sobre tot funcionariat i petita burgesia - que no pas entre la població rural, és a dir la pagesia. Per a ser considerat com a bon ciutadà, com diu el Robert, calia anar a missa i que fos de manera públicament reconeguda. En canvi, la pagesia sembla haver estat bastant al marge de consideracions d'aquest tipus. En àmbit rural homes i dones per igual semblen haver mantingut un marcat absentisme respecte de la missa[122]. En canvi en l'àmbit urbà, si bé els homes hi assisteixen en menor nombre que les dones, en conjunt sembla que la població urbana està més integrada en la xarxa de la religiositat del moment. En qualsevol cas, els testimonis orals semblen confirmar que el Nacionalcatolicisme se sentí més d'aprop a la ciutat de Lleida que no pas als pobles o a les partides de l'horta. Això derivaria en part del fet que el Nacionalcatolicisme se sustentà sobre les institucions, i aquestes eren més presents en àmbit urbà que no pas rural.

Per a formar els "bons ciutadans" a què feia al.lusió el Robert, els col.legis posaren també en funcionament diversos sistemes per controlar l'assistència de la població infantil a la missa dels diumenges, bé al propi col.legi bé a les respectives parròquies. Els discursos viscuts recullen i recorden de forma detallada les diverses formes de control i també les diverses formes d'escapar a aquest control posades en pràctica pels propis informants. Parlen sobre tot de les condicions en què es donava la seva assistència a missa, de les "estratègies" de la missa, però molt poc de la pròpia missa i molt rarament de la missa com a deure del bon catòlic. Vistes des d'ara, les formes de control ideades des dels col.legis apareixen en els discursos com quelcom entre maligne i ingenu, i sovint els propis informants les presenten desprovistes de la seva significació repressora i totalitària; més aviat sembla que estiguin parlant d'una situació donada en la qual havien crescut sense plantejar-se-la com un problema, sobre tot si dins de la mateixa es podia jugar amb cert marge d'actuació. Aquí no es tractarà la vivència de l'educació religiosa com a conjunt - que en general sembla que seria un capítol més "negre" d'aquesta història - sinó solament la vivència de la missa, la qual podia tenir lloc en el marc del col.legi o, el que és més habitual, sota el control directe o indirecte del mateix.

Els discursos expressen bàsicament la vivència infantil d'un món religiós pensat per adults i deixen veure el desajustament entre ambdós alhora que la capacitat dels nens per a reconvertir la situació. La Carme, filla d'una família obrera i emigrant, vivia al barri de La Bordeta a l'extrarradi de Lleida i recorda així la seva vivència de la missa fins l'adolescència:

"Jo sempre hi he anat a missa, sempre. Sempre, però a veure si mos entenem: jo hi he anat a missa sempre, perquè és lo que et dic d'abans, que mira, a l'escola abans te feien anar a missa, eh? Ojo!...A

[122] En aquest sentit, als pobles es feu més evident la diferent participació religiosa immediata a l'acabament de la guerra i la que, a poc a poc, passats els primers anys de por, tornaria a ser l'habitual:»Un fenomen revelador, més als pobles comarcals que a la ciutat, els dies immediats a l'ocupació franquista, era de veure tots admirats, com tothom acudia a missa els diumenges i festes de guardar. Els capellans que se salvaren de l'hecatombe de 1936 se sentien satisfets d'aquell esplendorós rebrostament de la fe. Ho atribuïen a l'esperit de croada i a la benedicció divina que durant els tres anys de lluita davallà sobre l'Exèrcit salvador.(...)
Però, la majoria de la gent del Segrià, de la Noguera i de l'Urgell, de començament anaven a missa per por. I quan passava una simple processó piadosa alçaven la mà enlaire a la manera feixista, tot i les recomanacions del senyor rector que no ho fessin. Amb tot, la por a rebre un càstig si no els veien acudir a l'església anà cedint, a mesura que s'adonaven que el diumenge passat no hi veieren en Pepet, o en Jaumet; i l'altre, ja no vingué en Josepet, i que no els passava res. Aleshores es deien: ¿per què anar-hi nosaltres? Així, començaren a disminuir els assistents, cada vegada en major nombre de diumenge en diumenge, fins a l'extrem que acabaren per anar-hi, en alguns pobles, només l'alcalde, els regidors, el secretari i l'agutzil, i en alguns ni aquests hi acudien.» LLADONOSA, Josep, Setanta-cinc anys de records, p.299. Així es produiren progressivament les desercions, fins que «la religió tornà a ésser com abans, qüestió de dones.» Ibid, p.299-300.

l'un demà te preguntave la senyoreta, al col.legi...Sí, a tothom. Feie: "A veure! Que levanten la mano los que no han ido a misa!...A ver! Que levante la mano el que ha ido a misa!..."I a la que te descuidaves, te castigaven. Si no anaves a missa. O sigui, que abans t'ho imposaven. Segons la senyoreta que tinguessis, però un noranta-cinc per cent...Jo vaig anar a un col.legi estatal, però vaig anar un poc temps a les monges, i les monges, pues encara més t'ho feien. I "si no, te castigaré", i "si no, te n'aniràs a l'infern"...I bueno, això sempre. I jo pues ja hi anava, i ja hi anava perquè anàvem totes les nenes, anàvem, eh? Primer, perquè eres petita, i bueno, te deien "pues a missa", pues venga, a missa...I llavors ja quan eres més gran, perquè et feie gràcia, perquè et quedaves un ratet a fer la catequesi, i després...Clar, si no hi anaves, a la parròquia, no et deixaven entrar al local social, i llavors pues claro, no podiem. Clar, si tenies dotze o tretze anys, pues resulte que llavors...Per baixar aquí Lleida, no podies baixar a Lleida. I llavors te trobaves a lo millor, que a l'estiu, bueno, molt bé, estaves per allà i molt bé, però a l'hivern, què? O sigui, que, de fet, anàvem per comoditat. A lo millor, poder.. "
B- Ere un recurs.
C- Una sortida, de dir, pues surto i hi vaig...»
(Carme)

"A veure si mos entenem": anava a missa per això i no per una altra raó més ideològica, simplement per les condicions de vida que es donaven en aquell context de col.legi-parròquia-barri. La missa passa de ser una eina de control a convertir-se en una excusa acceptable per a sortir i trobar-se amb els altres nens del barri. Del col.legi es recorda l'amenaça de càstig que planejava sobre el fet de la missa, però se'n té una vivència molt normalitzada - "perquè eres petita, i bueno, te deien "pues a missa", pues venga, a missa..." -. L'amenaça del càstig i de l'infern semblen ser com a peces que formen part d'un conjunt on no desentonen, però que per això mateix no tenen cap efecte - "I bueno, això sempre"-.

L'Antònia recorda també aquest tàndem escola-parròquia en els seus intents de control sobre els nens. El seu discurs en parla com si es tractés d'un joc on totes les enganyifes podien ser vàlides. Segurament ella sabia en aquell moment que, de la mateixa manera que no anar a missa el diumenge era considerat com un pecat, també ho era el fet de dir mentides enganyant als mestres; però això no li impedia posar en pràctica l'enginy:

"Me'n recordo, això sí, que ens feien anar a l'església, el diumenge, lo que et deia abans. I me'n tenia que recordar de lo que havie dit el cura al púlpit, de què havie estat parlant, i per un altre cantó, de com havie estat vestit. Que ere una manera de controlar si havies estat o no. Lo que a vegades feia jo ere anar, mirar com estave vestit i tornar a marxar...Ha, ha...I és allò, "portave una cosa, así larga, de color verde...I las faldillas no sé qué..." Pues bueno. "Y de qué hablaba?...Oh!...Això ere ja més difícil..." Però bueno...Ha, ha...Però al menos sapiguer com anave vestit sí. "
(Antònia)

En altres casos no era tant l'amenaça del càstig com l'incentiu del premi allò que actuava com a esquer per a la missa dominical. El fet que assistir a missa influís en la puntuació i els resultats de l'escola podia ser també un motiu freqüentment aduït, i en aquest cas els propis pares entraven en acció. L'esquer es convertia en la finalitat principal, mentre que la missa quedava en el pla dels mitjans necessaris. Així ho recorda el Jesús, barrejant en el seu discurs la vivència que com a nen en tenia i les consideracions que com a adult se sent obligat a fer sobre la dictadura i el context històric:

"Los diumenges mos feien anar obligatòriament a missa, perquè el que no anave a missa perdie deu punts. Si anàvem a missa, mos donaven deu punts, per...Puntuació al cap del mes, i així ere la manera que tothom anave a missa. I ere com una norma...Represente que ere dictatorial. Les iglesies...Llavors te feien anar a confessar, te feien anar a combregar...M'entens? Vull dir que ere una cosa, que l'Estat i la Iglesia, en la qüestió de dictadura, estaven molts units.(...) Hi havie gent que no hi anave, però quasi la majoria hi anaven. Solament pels punts, pels punts que et donaven al cap del mes, per les notes. Perquè si no hi anaves llavors resulte que te fitxaven. Te donaven de mal ull, saps? Que faltessis un diumenge o dos, vale, però si faltaves massa llavors ja te fitxaven. Ja ere de rebregat. La missa ere a la parròquia que perteneixeies, com per exemple, jo al ser al Cervantes, la missa tenia que anar als Dolors, al carrer Cavallers (...) Jo a vegades no he anat a missa, perquè allò que passe, cada vegada anant cada diumenge a missa, a missa...I com que ere una rutina...Eh? Pues deies "me cagon...Avui no hi vaig". I a lo millor al cap del mes anaves tres vegades o quatre, i si faltaves dos o tres llavors ja te llamaven l'atenció. A casa mateix, em deien "nen, que has d'anar a missa perquè si no la puntuació...Ja que falles amb això o lo altre..." Això sempre et compensave. No, així com ara son unes altres maneres, unes altres normes... "

(Jesús)

No anar a missa sistemàticament era "de rebregat", és a dir significava declarar-se obertament en contra del sistema de control i de la vida religiosa del moment. Ell diu que la majoria hi anaven solament pels punts, per les notes; això, independentment que fos així o no, indica que en el seu discurs -per tant, en el seu cap - aquest fet és perfectament concebible i, no solament concebible sinó també acceptable, no censurable. Perquè aquell que no anava a missa sistemàticament sabia que s'arriscava a ser mal vist pels dirigents del col.legi i que això podia tenir conseqüències en les qualificacions. Per tant, l'estratègia és vista com una necessitat, un recurs que funcionava implícitament davant de la sovint també implícita pressió de l'ambient d'aquells anys. Implícita perquè de vegades, com explica el Robert, "no passaven llista" però tothom sabia molt bé que hi havia un control i que l'actitud envers la missa era una qüestió important en la consideració de l'alumne.

"Clar, te veien malament, si no anaves el diumenge a missa. No passaven llista però l'hermano hi ere i com que formaves per classes, doncs veien qui faltave. Naturalment no et deien res, però llavors les notes, cada setmana hi havie notes que enviaven a casa, de comportament, de conducta, d'actitud religiosa també, i per tant te qualificaven per aquí. I aleshores no ere obligació anar a missa però pràcticament ere com si t'hi posessin. No t'hi forçaven però vamos, havies d'anar a missa, en una paraula. "
(Robert)

En alguns testimonis els protagonistes se senten en l'obligació de justificar que no visquessin l'assistència a missa com una obligació. Des de la seva experiència adulta se n'adonen que en aquell context dictatorial anar a missa per disposició del col.legi era, d'alguna manera, no posar resistències al sistema. Però ells no ho vivien així sinó que, com a nens, la seva vivència era més o menys agradable - en funció d'altres factors, no polítics ni ideològics - però en qualsevol cas era una vivència "inconscient". El seu és un discurs en què no es recullen aspectes ideològics sinó que més aviat es dóna la imatge d'una gran impermeabilitat. La Teresa, per exemple, recorda que quan anava al col.legi de les monges anava a missa els diumenges amb les seves companyes de classe. Quasi diria que se sorprén de no haver-ho viscut com una imposició, a la llum del que amb el temps aniria descobrint sobre el context religiós del franquisme. Però més tard, havent deixat el col.legi i començat a treballar als setze anys, el fet d'haver d'anar a missa sola o amb la família cada diumenge li semblà una obligació absurda i, sense conflictes morals personals, decidí deixar-ho:

"Jo anava al col.legi...Sí, llavors s'hi havie d'anar el diumenge, anàvem totes guapes, mos posàvem l'uniforme de gala...Però no ho recordo com una obligatorietat, que dius "s'ha d'anar a missa"...No, en aquest col.legi no. Mai a la vida ens van posar una falta, ens deien que s'havie d'anar a missa, que hi haviem d'anar, jo moltes vegades hi anava, però per a dir una obligatorietat, jo no la recordo. Sí que fa molts anys (...) i moltes coses, vulguis o no, te se difuminen en la memòria. Però no ho recordo com una obligatorietat"
(...)

Jo per exemple, lo que considerava, com que abans ja t'he dit que no m'agradave mai estar obligada a res, el fet d'anar a missa cada diumenge a mi me marcave molt. Hi havie dies que en tenia ganes i hi havie dies que no en tenia ganes d'anar a missa!...I s'havie d'anar a missa. Jo vaig plantejar "per què he d'anar a missa, jo? Qui ho ha dit que he d'anar a missa cada diumenge?" Qui ho ha dit? Una iglesia. Perquè al final és un manament de la Iglesia, no de Déu, Déu no es pose en aquestes coses, en té uns altres. El fet d'anar a missa és una de les coses que a mi em va marcar més. No considerava que fos normal que a mi m'obliguessin a fer una cosa cada diumenge. I vaig dir que no. Considero que fent la meva vida normal, sense fer mal a ningú penso que ja sóc creient igual que els demés...Creient...No potser en aquest Déu concret que et pinten als dibuixos, ha d'haver un algo superior a nosaltres, digues-li com li diguis.
(...)

Jo pensava el diumenge, "amb lo bé que estic aquí, qui m'ho ha manat a mi que vagi cada diumenge...?" Venga!...Al llit."No vull anar a missa". Això no vol dir que alguns dies hi anava, però a l'hivern, que feie aquells freds tan grossos..I a més no m'ha preocupat mai el pensar "ha, pues això és pecat!..." Que va.
B- A casa no deien res?
T- No, no. "Si no hi vols anar, pues no", perquè han set molt com jo, no han considerat que aquestes

coses puguessin fer mal a ningú. No s'hi han posat mai. A vegades la meva mare "hauries d'anar més a missa!", "sí, dona, sí, no et preocupis, ja hi aniré, ja...»
(Teresa)

L'alternativa, però, no era sempre tan clara. La imatge que avui es recorda de les misses dels anys 40, 50 i fins i tot 60, és la d'unes esglésies plenes de gent cada diumenge. Aquest èxit numèric del catolicisme no deixa de tenir, però, la seva càrrega d'ambigüitat i es reflecteix també en el record de molts que al mateix temps assenyalen una clara distinció entre els assistents a la missa i els que participaven de la comunió. Anar a missa era una cosa, combregar era una altra; anar a missa, com expressa la Paquita, significava complir amb el precepte i evitar de cometre un pecat mortal. En canvi no es combregava amb assiduitat perquè per a fer-ho calia abans confessar-se i per tant molta gent es limitava a complir un cop a l'any[123]. Tanmateix, el Josep interpreta aquests dos nivells de participació d'una altra manera: anar a missa era una obligació de tots, mentre que combregar tenia connotacions d'afiliació i d'adhesió personal al catolicisme:

"B- Què significave el fet de combregar"
J- Significave que...Que la gent que anave com a mínim a combregar els diumenges hi havie una certa implicació amb la vida religiosa. Que els que només anaven a missa, anaven a missa per complir el precepte. Perquè ere obligatori, no? En canvi el que anave a combregar també, volie dir que no solament anave a missa per complir el precepte, per no fer un pecat mortal, sinó que d'alguna manera se solidaritzave més amb el ritus. Participave, mentre que l'altre no participave. Potser també, però ere suspecte...No, entre els escoltes no es passave llista, eh? No ere suspecte de res. Però podies interpretar que el que anave a missa i no combregave, anave a missa perquè ere obligatori, i que potser ja acceptave aquesta obligació, però perquè...En canvi l'altre ere un nivell més alt de compromís.»
(Josep)

D'aquesta manera, anar a missa es convertia en un acte desprovist d'implicacions ideològiques. I la pròpia Església després del Concili remarcarà que la participació en la missa no és completa si no a través de la comunió, conscient que per a molts el fet de ser-hi presents no tenia més implicacions[124]. Fins ara s'ha intentat veure com va ésser viscuda la missa que es plantejava com una obligació, ja fos a través dels col.legis o de les parròquies. I com la pressió sobre la població produïa resultats com a mínim ambigus ja que, quan la cosa funcionava, això no significava necessàriament que s'hagués aconseguit adoctrinar en el sentit desitjat. Podia donar-se el cas, però també - i sembla ser l'efecte més corrent - podia ser que la gent trobès la manera d'adaptar-se a la situació sense necessitat de grans canvis ideològics.

El sentit de l'obligació no era, però, l'únic element que feia anar a la gent a missa. Els adults sobre tot, en la vivència dels quals ja no era tan present l'esforç d'enquadrament de col.legis i parròquies, com vivien l'assistència a la missa? En els discursos viscuts es troba, entre altres, l'aspecte de reunió de la comunitat residencial, poble o barri bàsicament, on la missa es convertia en una excusa per a la relació social entre els membres de la col.lectivitat.

Lleida, com s'ha dit, va rebre durant aquest període gran nombre d'immigrants, tant provinents d'altres

[123] «Mucha, iba mucha gente, casi toda, porque entonces...Así como ahora a lo mejor en muchos sitios éste va a misa y los otros no van, entonces era éste no va y los otros van. Era muy poca gente la que no iba, ¿no? Por lo menos a la misa del domingo. Ahora, así como ahora la gente que va pues comulga, la mayoría, entonces no, iba a misa, pero no comulgaba. La gente comulgaba muy poco, una vez al año, dos veces al año...La obligación, o sea...Por eso, iba por obligación, el cumplimiento, el «cumplo y miento», ¿no? Sí, porque comuniones, muy pocas. Se iba a misa, a cumplir, si no, ibas al infierno. Y si no, ya tenía el certificado de buena conducta para ir al cielo. ¿Que era una vez al año? Pues por lo menos una vez al año comulgar; a misa sí, todos los domingos. Confesar, pues por lo menos una vez al año...Para mí, la gente iba más por eso, por obligación, por miedo al infierno, porque ya toda la vida había sido así, «porque mis padres...»(Paquita)

[124] «Se explicará, pues, que todos los que se congregan para la Eucaristía son el pueblo santo, que, junto con los ministros, toma parte en la acción sagrada. En verdad sólo el sacerdote, porque ocupa el lugar de Cristo, consagra el pan y el vino. Mas la acción de los fieles en la Eucaristía consiste en que, celebrando el Memorial de la Pasión, la Resurrección y la gloria del Señor, dan gracias a Dios y ofrecen la hostia inmaculada no solamente por las manos del sacerdote, sino en unión con él, y por la recepción del cuerpo del Señor se realiza su comunión con Dios y entre sí, a la cual debe conducir la participación en el Sacrificio de la Misa. Pues la participación más perfecta en la misa tiene lugar cuando ellos, debidamente dispuestos, reciben el Cuerpo del Señor en la misma misa, obedeciendo a sus propias palabras: Tomad y comed.» SAGRADA CONGREGACION DE RITOS, «Sobre el culto del Misterio Eucarístico2, B.O.O.L., 1967, p.214.

punts de l'Estat com dels nuclis rurals de la mateixa província. Per tant, molts dels informants recorden la seva infantesa que transcorregué al poble i el posterior canvi de residència. Aquest és un fet important i que pot tenir conseqüències en la vivència religiosa individual i familiar, precisament perquè amb els canvis que suposa l'emigració les arrels socials de la religiositat es veuen trasbalsades. Això, si bé interpretat d'una altra manera, és una intuició que es veu també reflectida en les circulars del bisbe del Pino pel "Día de las Migraciones", a través de les quals expressa el seu convenciment que la migració és abans que res un perill espiritual[125]. Els testimonis orals venen a confirmar que l'experiència religiosa que envolta la missa podia ser bàsicament una experiència de sociabilitat. Tornant als records de l'Ernest en el seu petit poble de Bar, la seva interpretació de l'assistència a missa va en aquesta direcció:

> "Sí, sí, els pares també hi anaven. Lo que passe que...No sé com dir-t'ho, no d'una manera militant. Lo que passe que jo crec que...Potser no ho sé si deu passar als pobles això només, o potser ara la religió es viu d'una altra manera, però potser ere més ritual que no pas religió. No sé si ho sé explicar això. La missa és allò, els diumenges que hi havie missa es trobave la gent del poble...Potser doncs...Una cosa potser més atàvica"
>
> B- Si no hi havie missa la gent del poble no es reunie?
>
> E- Home, no necessàriament, no gaire...Bueno, es trobaven a la font a buscar aigua, o bé si algú anave a la casa d'un altre perquè necessitave això o allò, es trobaven quan sortien a portar les vaques a pasturar o quan al dematí els homes es trobaven tots a la plaça perquè anaven a deixar els càntirs de llet al camió. Cada matí els homes es trobaven. (...) Llavors una mica a vegades penso que ere això, lo que passe que això de les creences cadascú les té...No m'hi fico, no? Però de vegades potser veig que jo ara per exemple tinc molts amics que són creients practicants, i veig que funcionen d'una altra manera. Tampoc és que hi entri molt, però veig que...A mi em semblave allò més...Més ritual que no pas creença. Tampoc no sabria dir-te fins a quin punt ere una cosa i fins a quin punt ere una altra.»
> (Ernest)

Del seu discurs es desprén doncs que possiblement la missa era un dels pocs moments de trobada de tot el poble - homes, dones i nens - i que això, per si sol, ja li donava sentit. Dit d'una altra manera, els pares no anaven a missa d'una forma militant perquè el sentit social de la missa ja era suficient[126]. També la Núria, anys més tard, recorda com el seu pare va deixar d'anar a missa amb el canvi de residència i de vida que li suposà

---

[125] «Muchos son los medios de que disponemos para ayudar a los emigrantes; pero, a nuestro juicio, el más eficaz es disuadirles de esa peligrosísima aventura, pintándoles al vivo la penosa situación en que se van a ver sumidos. Sí, es necesario organizar una fuerte propaganda en las parroquias con el fin de desengañar a tantos incautos que se imaginan que con trasladarse a otra nación van a labrarse una felicidad sin límites. Hay que persuadirles que, alejados de sus familiares, de sus amigos, de su campiña, de su horizonte, de su iglesia, de sus santos patronos, vendrá sobre ellos la nostalgia y una indecible desolación. Es preciso convencerles que, fuera de la patria, las necesidades son más apremiantes y que para satisfacerlas decorosamente no disponen de más medios que su trabajo, quizás menos fecundo que en sus pueblos. Pero sobre todo debemos insistir en las emboscadas que amenazan a su fe, a su santidad, a su felicidad eterna. Dado el caso que lograran, en escasa medida, el bienestar temporal, no sería extraño que, envuelto en él, encontraran su condenación eterna. Solamente cuando aparezca con alguna certidumbre moral que su porvenir es prometedor en el aspecto temporal y eterno, estará justificado el salir de la patria, sin olvidar nunca los motivos de gratitud hacia ella.» DEL PINO, A., «Exhortación...Migración», B.O.O.L., 1957, p.171.

[126] «A missa obrigatória (as ausências sâo notadas) tornou-se uma reuniâo geral da comunidade num lugar prestigioso, a igreja matriz; nâo é obrigatório compreender o rito católico porque «cada um reza como sabe» ou «como a mâe lhe ensinou», e nâo se participa na missa, «assiste-se». A presença na missa tornou-se também uma espécie de jornal de informaçôes práticas.(...) A missa também pode ter interesse apenas depois de terminada, e alguns só vâo ao «santo ofício da saída», como dizem gracejando. Os agnósticos, os emigrantes em fase de mudança de costumes e os jovens que dizem nâo seguir a religiâo («nâo é de agora, sempre foi assim») levantam-se a mesma hora, vestem os fatos de domingo e junstam-se aos que saem da igreja, ficando nas imediaçôes, durante horas, a discutir todos os assuntos que lhes interessam. (...) O tema da discussâo pode ser afixado à porta do templo e é recordado pelo padre durante o ofício. Há documentos históricos que referem este tipo de debates desde o século IX, sempre «depois'da missa» e no mesmo local. A missa dominical é pois uma reuniâo no «centro» do território, que se perpetua por acçâo da memória colectiva.» ESPIRITO SANTO, Moisés, A religiâo popular portuguesa, A regra do Jogo Ed., Lisboa, 1980, p. 207.

deixar el seu poble de muntanya per a traslladar-se a Lleida. El desarrelament, com temia efectivament el bisbe del Pino, podia comportar l'abandonament de la pràctica religiosa comunitària. Des del moment que es perdia la comunitat, deixava de tenir sentit el fet mateix de la missa:

> "Els meus pares eren de la muntanya, de dos poblets del Pirineu, mon pare ere de Canelles, un poble que ara ja no hi ha ningú, i ma mare ere de Castellnou de Basella.I a casa visquia amb los meus pares i els meus padrins, que eren los pares del meu pare. I el meu pare sempre diu que quan va baixar aquí - va vindre que ja ere gran, no? Tenie a vora 40 anys - que sempre estave una mica desarrelat. Vull dir...Anaven al poble i ere en un poble, l'església, els diumenges anaven a missa, se trobaven tots los veïns, no? Una altra història...I quan va baixar aquí baix suposo que es va trobar una mica així...Als 40 anys ves-te'n a un altre puesto i fes una altra vida...Es molt diferent, no? I ademés ere superdiferent a la que portaven allí dalt"
>
> B- I va deixar d'anar a missa?
> N- Suposo que sí, però no perquè estés en contra...Es que ademés no és que mon pare no anés a missa, és que ningú anave a missa. Per allí on visquia jo, a l'horta, la majoria de la gent...Es a dir, els pares dels nens que estudiaven amb mi al col.legi no anaven a missa tampoc. Jo me'n recordo que anava a missa, quan debia de tindre set o vuit anys - o sigui abans de la comunió quan ja hi podia anar sola -, llavors agafava la bici els diumenges i cap a missa, i llavors a missa ens trobàvem amb los nens, perquè els nens anaven a missa també sueltos per allí...Llavors no ere tant anar a missa com anar a un puesto on te podies trobar amb tots i jugar una estona després. Llavors a les misses hi anaven el capellà, los nens que anaven a l'escola, i després hi anave alguna parella de gent gran, però més gran que els pares, ja tirant cap a padrins. Però me'n recordo d'unes misses super buides, que no hi havie quasibé ningú. Els meus padrins tampoc hi anaven, per això; però no és que fos una cosa inusual, de no anar a missa, dintre d'allà on visquiem no hi anave ningú. Potser ere lo de que t'havies de desplaçar...La gent són pagesos, treballadors, i llavors és diferent, no tens tampoc un horari per treballar i un horari per lleure sinó que és sempre, a casa lo meu pare encara que fos diumenge, si hi havie que regar pues tenie que anar a regar i si s'havie de fer una altra cosa pues havie de fer una altra cosa, no? Es un concepte diferent. "
> (Núria)

La interpretació que el bisbe feia d'aquest fet anava en la línia d'afirmar la catolicitat tradicional espanyola i denunciar els perills d'un món estranger, ateu o indiferent. La intuició del bisbe sembla però encertada: quan hom deixa la seva comunitat d'origen és bastant probable que la seva vida religiosa se'n vegi afectada, ja que es deixa una realitat social pròpia i s'entra en contacte amb una altra desconeguda, en la qual un no se sent implicat de la mateixa manera. Desapareixen les motivacions de la sociabilitat - i del control social - i només queda la personal motivació ideològica o de fe, la qual - com el bisbe intueix - té menys repercussió numèrica. No calia doncs anar-se'n a l'estranger per a abandonar la pràctica religiosa, sinó que el desarrelament d'una persona extreta de la seva comunitat residencial i de la seva forma de vida era un element que es donava també en el si de la societat espanyola del franquisme. Perquè sovint la gent anava a missa no tant per raons ideològiques com pel fet de ser i sentir-se membres d'una comunitat concreta: la seva[127].

Fins i tot dins de la mateixa ciutat, el desarrelament és vist pel Pep com una de les causes més freqüents

[127] Aquesta dimensió social de la missa xoca amb la concepció doctrinal de la validesa intrínseca de la celebració, independentment que hi assisteixi el poble o no: «Algunos, en efecto, reprueban por completo las misas que se celebran en privado y sin la asistencia del pueblo, como si se desviasen de la forma definitiva del sacrificio; no falta tampoco quien afirma que los sacerdotes no pueden ofrecer la víctima divina al mismo tiempo en varios altares porque de esta forma disocian la comunidad y ponen en peligro su unidad; asimismo tampoco faltan quienes llegan hasta el punto de creer necesaria la confirmación y ratificación del sacrificio por parte del pueblo para que pueda tener su fuerza y eficacia.
Erróneamente se apela en este caso a la índole social del sacrificio eucarístico. En efecto, cada vez que el sacerdote repite lo que hizo el Divino Redentor en la última cena, el sacrificio es realmente consumado, y tiene siempre y en cualquier lugar, necesariamente y por su intrínseca naturaleza, una función pública y social en cuanto el oferente obra en nombre de Cristo y de los cristianos, de los cuales el Divino Redentor es la Cabeza, y lo ofrece a Dios por la santa Iglesia Católica, por los vivos y por los difuntos. Y esto se verifica ciertamente lo mismo, si asisten los fieles como si no asisten, no siendo en forma alguna necesario que el pueblo ratifique lo que hace el sagrado ministro.» Pius XII, «Carta Encíclica «Mediator Dei» sobre la Sagrada Liturgia», B.O.O.L., 1948, p.115.

d'abandonament de la missa. Amb el creixement dels barris i el deteriorament del casc antic urbà, molta gent que vivia als carrers de la Lleida vella i que participava de la vida religiosa a les parròquies corresponents, va anar canviant de residència i, per proximitat, de parròquia. En el discurs del Pep aquest canvi és viscut com una altra forma de desarrelament i explica el fet que molts hagin deixat de ser practicants:

> "Després també molta gent, al marxar dels puestos, canvien de parròquia. Perquè claro, los que erem allí a Fernando, al costat de la iglesia del Carme, pues ja han anat marxant, perquè els pares han mort, perque s'han comprat un pis en un altre puesto...I aleshores t'han admès en una altra parròquia. I aquest jo crec que és lo problema de moltes coses que la gent no van tant a missa. Perquè per marxar d'una parròquia i anar-te'n a una altra potser la trobes gran; no tens a ningú, i et trobes més aviat sol. Vas a missa i te'n vas, no tens una altra relació, potser, perquè no hi has anat. Claro, si vens a missa, sempre et trobes aquell matrimoni, o si no et trobes aquell company que has anat a missa, i encara que sigui dins, fas la missa i te'n vas, fas la xerradeta. Si canvies de barri, aleshores te trobes de que vas a missa i entres dins i et trobes una mica ofegat, perquè no veus a ningú dels teus...Tots són teus, perquè tots estem a dins a missa, però no trobes ningú que pots fer la xerradeta que feies. I això és una de les coses que a la joventut mos passave; per això sempre anaves o als Maristes o a la teva parròquia. No anàvem mai a una altra parròquia"
> I passe, perquè claro, et trobes "osti, on vaig jo ara?"...Ho trobes fred. No trobes aquell cariño potser que tens aquí, que tens a la Mare de Déu del Carme. Vas a missa, sí, jo vaig a missa, però claro, jo per anar-me'n a missa al barri pues me'n vinc al Carme o aquí.
> B- Quin barri és?
> P- Pardinyes. Claro, és un altre deixò, pues jo passo la passarel.la i me'n vaig al Carmen. O als Franciscans. (...) A la parròquia del barri? Pues hi he anat, hi vaig; lo que passe que si allí hi vaig cinc vegades a l'any, les més vinc al Carmen. Es perquè és el sistema fred. Jo a la parròquia d'allí del barri hi he anat i sempre veig les mateixes persones. I...Claro, com que no els coneixes no hi pots entablar una conversació, perquè són persones més aviat grans, i no saps si vas a parlar si pots fer el redícol, si a aquella persona li pots dir una cosa o no li pots dir perquè s'ho pot prendre malament. Claro, marxes d'un sistema teu. De un roce, marxes d'allò i ho trobes gran. Si ho fas de petit no ho trobes tant, perquè de petit tornes a trobar joventut, tornes a agafar de seguit més cariño perquè jugues de seguida; es mire d'una altra manera. I al ser gran no, al ser gran la gent miren, miren bastant, perquè entres a missa en una iglesia que no hi vagis i... - jo això m'hi he fixat, vull dir que es pot provar - Obres la porta de la iglesia i veus que tothom se gire a veure qui entre. Bueno, pues si tu al moment que et passe això entres a la iglesia, llavors ja et talles, "osti, Mare de Déu!...Potser es pensen que vinc aquí a buscar algo!" I això és una cosa que et fa anar fred. Si això et passe a la teva parròquia no li dones la menor importància, perquè els coneixes a tots. Influeix una cosa en una altra. I degut als canvis aquests moltes persones han deixat d'anar a les seves parròquies, i claro, al marxar d'aquesta ja no han anat a cap més. Això influeix molt també potser, a que no hi hagi més practicants. Catòlics? Sí, n'hi ha molts...Perquè n'hi ha. Ara, practicants menos, per aquests casos. Crec jo, eh? Això és una opinió que dono jo, perquè a mi m'ha passat. I crec que passe a molta gent això. "
> (Pep)

"Els teus", "el roce": el Pep sap que el sentit de la missa va més enllà - en el discurs de l'Església - de trobar-se amb els coneguts i "fer la xerradeta", però això no evita que la seva vivència de la nova situació sigui diferent de la vivència de les misses a la parròquia de sempre. Anar a missa no és per a ell el mateix que anar a la parròquia; la seva vivència de la missa passa doncs per un context concret de relacions socials i de llocs biogràficament significatius. La dimensió de comunitat amb prou feines si arriba més enllà d'aquest. La seva reacció davant d'això és una reacció nostàlgica, és a dir de negació de la realitat present - barri de Pardinyes - i de manteniment dels llaços d'abans malgrat que hagin estat construïts sobre una situació diferent de l'actual.

L'aspecte de la sociabilitat a través de la missa, de la mateixa manera que es veu sotmès als avatars dels canvis de vida i de residència, es pot veure també lligat als canvis o etapes del cicle vital de la persona. En aquest sentit, crec que es pot contemplar la missa com un mitjà de socialització dels infants.

Una de les coses que crida l'atenció en el tema de la missa és la freqüència amb què es dóna la circumstància que en una família els pares no hi vagin però facin que els fills hi assisteixin mentre són infants. La postura dels pares sembla estar reservada als adults mentre que els nens es considera que tenen l'obligació - o que com a mínim els és convenient - d'anar a missa. Són a més molt poques les vegades que es troba en els discursos dels informants el record d'un raonament que pugués explicar aquesta aparent contradicció; simplement els nens havien d'anar a missa mentre que als pares no els calia. Això es donava tant als pobles com a la ciutat, com es recull en els testimonis de la Júlia (Camarasa), la Mª Angels (Cogul), el Ferran (Arbeca),

l'Antoni (Lleida) i la Maria (Lleida). També és un fet que es dóna de forma bastant regular durant tot el període; potser a partir de la transició democràtica ja no és tan clar, però sí almenys fins els anys 70.

La família de la Júlia, per exemple, no era practicant ni tenia cap simpatia per l'Església; després de la guerra l'associació i la identificació de l'Església amb el poder polític i econòmic els havia decantat, com a molta gent, cap a postures antireligioses. Ella en canvi, recorda que de petita, durant els anys 40, els pares la feien anar a missa amb el seu germà acompanyats per la seva àvia:

> "Llavors la meva àvia sí que hi anave a missa; llavors, encara que els pares només hi anessin les festes de solemnitats, als crios sí que nos hi feien anar. Els diumenges ens mudaven i anàvem a missa com un acte social, diguem."
> (Júlia)

Fins i tot abans de la guerra, als anys 30, l'Antoni explica com es donava aquest fet al si de la seva família. En el seu cas, mare i pare mantenien postures religioses totalment diferents ja que, mentre ella és definida com a "molt catòlica", ell ho és com a "més aviat agnòstic". I en canvi l'Antoni recorda com el seu pare l'advertia a l'hora d'anar a missa els diumenges:

> "Jo em vaig criar dintre d'una família tradicionalment catòlica, creient, molt catòlica...Tant els meus avis d'un i altre costat com la meva mare tenien fama de ser modèlics, si...Però amb el contraste, llavors perquè ere moda com ara torne a ser-ho d'una altra manera, de que el meu pare, que havie sigut educat exactament igual, pues va seguir unes corrents lliberals i, no diré anticlericals perquè no ho ere, però més aviat agnòstic. Mon pare no anave a missa, no anave a missa però a mi em feie "Antoni, que són les dotze i faràs tard a missa!", ere el primer de crida'm a l'ordre. Ell no hi anave, però a mi m'hi feie anar...Contradiccions de la manera de ser de l'època, no? En canvi la meva mare ere d'una catolicitat a ultrança, a tots los fills ens va portar per aquest camí. "
> (Antoni)

La Mª Angels fa referència a la seva vivència familiar de la missa recordant que tampoc el seu pare no hi anava; però en canvi no els ho prohibia a la seva germana i a ella, cosa que altres pares considera que sí feien o que, si no arribaven a això, almenys sí es manifestaven en contra de què els fills anessin a missa: "Lo papa no hi anave mai a missa. Ma germana i jo sí, però lo papa mai. No ho ere, d'anar a missa.I creie, en Déu sí que creie, però d'anar a missa no. No hi anave. Ara, dir-nos que no hi anessim com hi havie altres, no mos ho va dir mai.»

(Mª Angels)

Segons es desprén del seu record, el seu pare no identificava el fet que les filles anessin a missa amb un posicionament ideològic concret dels adults de la família. La Maria se sorprén també recordant que en el seu cas - anys 60 i 70 - tant el pare com la mare, no practicants, no solament no els prohibien anar a missa a ella i la seva germana sinó que ho veien com una obligació. Les nenes havien d'anar a missa en tant que nenes, mentre que a ells - com a adults - consideraven que no els calia:

> "Per exemple de lo que també me'n recordo molt és...Els meus pares no han anat a missa em semble que des de mai, des de que es van casar, em semble eh? No ho sé. Però jo me'n recordo que de ben petites ja anàvem a missa amb la meva tieta. La meva mare volie que anessim a missa i, jo què sé, als set, vuit anys, volie que anessim a missa, ens feie anar ni que fos amb la meva tieta o anar soles la meva germana i jo, però ho tenie molt clar que teniem que anar a missa, no? Són coses molt curioses, ella no hi anave...Ere una obligació. I mon pare es ficave molt sèrio: havíem d'anar a missa perque manave ell i quan fossin grans ja decidiríem. No ho sé... "
> (Maria)

La seva perplexitat deriva del fet de considerar que anar a missa té unes implicacions ideològiques personals; per això no comprén la postura dels seus pares i la veu contradictòria. En canvi el Ferran - també referint-se als anys 60 - en dóna una interpretació quan fa al.lusió a la seva experiència com a escolanet, experiència per la que passaven normalment tots els infants - nois - de les classes populars del seu poble:

> "Jo, a partir d'aquí sí que em vaig introduir bastant en la qüestió de l'entorn de l'Església, amb la primera cosa, que va ser fer d'escolanet, i això pràcticament tothom dels pobles ho han fet una hora o altra. Fer d'escolà va durar aproximadament uns quatre o cinc anys, i a mi em va agradar, va ser una experiència molt interessant.. "

B- Ere molt normal que els crios ho fessin?
F- Als pobles ere molt normal. Hi entraves per diversos conductes, primer per atansament de la família amb els mossens, el capellà, el rector del poble...Per atansament em refereixo que anaves a la rectoria, "escolta, el meu fill no et convindrie pas que fos escolanet?" Sobretot es feie perquè els diumenges al matí, els nens no tenien oportunitat de fer cap mena d'activitat, i o bé dormien molta estona, o bé se'ls enduien al tros los pares, o bé si volien una certa pàtima de cultura, i de servei, i de no sé què, i de disciplina, doncs sempre ere interessant que anessin a fer d'escolà. I com que en els pobles hi havie i hi ha encara un índex demogràfic bastant reduït, la veritat és que anàvem passant generacions radere generacions fent d'escolans, arribaves als dotze o tretze anys i ja havies acabat de fer d'escolà, i llavors en pujave una altra fornada. Mentrestant, començaves a aguantar la patena, allò ere la cosa més senzilla; després ja portaves la campaneta, i posteriorment ja eres el que abocave el vi i l'aigua de les canadelles, i finalment l'última categoria ere vestir al capellà i ademés portar l'incenser, que això ja eres quasibé un capellà, quasibé podies celebrar missa...Aquesta ere la història dels escolanets.
B- Però els teus pares anaven a missa?
F- No. No tenie res a veure, hi havien molts nens que eren escolans però els seus pares no s'atansaven a missa sinó per les cerimònies, diguem-n'hi socials. Això la immensa majoria dels nanos. També és veritat que molts pares que anaven a missa procuraven que els seus fills fessin d'escolans; no ere tan habitual, més aviat els escolans eren fills de famílies bastant descregudes i bastant pobres, i més aviat la gent que anave a missa podie ser una capa social que estave bé al poble, que estaven arregladets. No sé per quines raons, però les coses succeïen així, potser perquè l'escolà al cap i a la fi ere un servent, i jo suposo que determinades classes socials que hi ha pels pobles, aleshores encara es vivie molt, estic parlant dels anys 60...Clar, els seus fills no podien servir, ni tan sols a l'Església... "
(Ferran)

"Certa pàtima de cultura, i de servei, i de disciplina...": aquí es pot trobar la clau d'aquesta aparent contradicció. Els pares no anaven a missa perquè eren uns "descreguts", en paraules del Ferran; i feien anar els nens a missa - i una bona manera de garantir-ho era que fessin d'escolans - no perquè tinguessin especial interès en què arribessin a tenir determinat nivell de creença religiosa sinó perquè així els nens adquirien un cert sentit de les bones formes, de disciplina mínima per a la convivència i una certa interiorització de les bàsiques normes socials. I això era important, especialment durant la infantesa, ja que els infants són éssers en vies de socialització - mentre que els adults ja estan socialitzats - i no era aconsellable arriscar-se a que un membre de la família puguès ser considerat fora del món social, és a dir com un ésser no integrat en el teixit de normes compartides per la comunitat. En aquest sentit es posa de manifest la concepció de la religió com allò que marca els límits de l'univers humà-social[128]. Això, tot i que com es deia es troba també en el discurs d'informants que vivien en àmbit urbà, sembla ser una característica de les societats rurals i de la religiositat pre-industrial; d'altra banda, la urbanització i la societat capitalista han comportat la difusió d'altres formes de marcar els límits de la condició humana o social - escolarització, mitjans de comunicació de masses, etc. -. Tanmateix, el pes d'aquesta concepció queda reflectit encara en la vivència recent de la religiositat.

Així com és diferent la vivència de la missa dels infants i la dels adults, també ho és amb freqüència la de les dones i la dels homes. A través de la seva anàlisi sobre la religiositat espanyola contemporània W. Christian (1978) explica les diverses etapes o moments pels quals passa la vivència de la missa en el cas de dones i homes. Les dones en tenen una vivència força lligada a la vida familiar mentre que en els homes la vivència de la missa és més individual, no tan condicionada per les evolucions de la família. Això vol dir que, com explica Christian i alhora es desprén dels testimonis orals, tant uns com altres assisteixen a missa quan són infants, o almenys fins la primera comunió més o menys. Amb l'adolescència la diversitat es va ampliant però arriba un moment, entorn del nuviatge i primers anys de casats, en què l'assistència a missa baixa

[128] En la seva anàlisi de la ideologia religiosa utilitzada a Itàlia en un sentit anticomunista, J. Pratt remarca aquesta concepció que assimila l'univers conegut o «civilitzat» amb la religió cristiana i el món animal o «salvatge» a la condició no religiosa: «Local religious belief and folklore stresses that human beings are 'cristiani' and that is what distinguishes them from animals, separates the domestic domain, the family and kinship from the profane world of friendship and public affairs dominated by men, separates in a number of ways insiders, those resident in a particular town or village, from strangers. These same themes and oppositions are found in the propaganda material, and in one sense are applied at higher levels, so that strangers are contrasted with patriots, or the free world opposed to the 'enslaved' world of barbarians on the basis of the distinction beteewn humans and animals.» PRATT, Jeffrey, «Christian-Democrat Ideology in the Cold War Period», a WOLF, E. (ed), Religion, Power and Protest in Local Communities: the Northern Shore of the Mediterranean, Mouton, Berlí, p.233.

considerablement. Després, quan els fills són a l'edat de fer la primera comunió sòl haver-hi un temps de reactivació de l'assistència a missa en família o bé de la mare amb els infants. Fins que aquests són adolescents i, o bé hi van pel seu compte o bé ho deixen, de manera que la vivència de la missa per part de la mare torna a ser individual. Els homes, en general, no segueixen tant aquesta evolució sinó més aviat una línia concreta, ja sigui la d'anar-hi quan els sembla convenient - freqüentment, setmanalment o en dies assenyalats -, ja sigui la de no anar-hi mai, i aquí sí que pot ser amb la particularitat que quan s'arriba a la vellesa hom pot tornar a assistir a missa ocasionalment, com constata també l'Antònia referint-se al seu pare:

> "Ara, ara va mon pare, ara. Quan mai havie anat. Es allò, me'n recordo que va anar a missa pues quan se va casar ma tieta, o quan vaig fer la comunió, o el Jordi, però així, de motu propio, que diu ea! me'n vaig a...,Ara. Jo suposo que és que ara ja s'ha fet gran, i és quasi quasi...D'alguna manera, havent passat de Déu, entre cometes, una mena de reconciliació, per quan se mori, per si acàs existeix...Ha, ha...Que no li tingui en compte l'abandó en que el va tindre durant un temps. Però és més això, una necessitat de persona gran, de pensar que bueno, que s'està fent gran i que la cosa està... "
> (Antònia)

Possiblement per aquesta diferència bàsica en les evolucions i pel pes de la vida familiar en la relació dones-missa, la vivència de la pràctica religiosa en el cas de les dones és contemplada com una vivència molt més desprovista d'una càrrega ideològica determinada que la dels homes. Elles, tot sovint, assenyalen que - malgrat que els seus marits no són "de missa" - mai no els han prohibit que hi vagin; en realitat, ells mai no han vist la necessitat de prohibir a les seves dones anar a missa perquè aquest fet no ha tingut connotacions ideològiques que puguessin alarmar-los ni pertorbar la vida conjugal i familiar. En canvi, els homes que van a missa ho fan d'una manera més militant, és a dir que el seu discurs és molt més de "carta de presentació" de si mateixos i de la seva manera d'entendre la pràctica religiosa. No necessàriament coincideixen entre ells, però el to és en general diferent del del discurs de les dones, les quals poques vegades obliden el punt referencial de la família en la seva vivència personal:

> "I per la meva part, sempre he tingut una mica de...De fe, sense que ningú m'ho hagi posat ni imposat ni res, perquè m'ha agradat molt fer novenes, fer les Quaresmes, jo treballava i a les vuit del dematí m'aixecava i me n'anava a missa als franciscans abans d'anar a treballar, a les nou del dematí...I les professons que es feien, i tot. Después clar, amb lo temps, no ho sé, si no t'ha acompanyat que el marit tampoc no ha set religiós i tal, pues no ho has continuat gaire. I ell creie en Déu, lo que no estave conforme amb los capellans; i ho va intentar moltes vegades, perquè va haver temporades que anàvem a missa cada dissabte, i ell anave més que res per sentir lo sermó del capellà i tot. I ell se llegie la Bíblia, se l'havie llegit de cabo a rabo un munt de vegades. Però no és que ho sentigués molt tampoc. I els xiquets van anar a catecisme, van fer la comunió, van continuar una temporada que cada dissabte anàvem a missa, anàvem a missa amb la meva germana i els meus xiquets, i después va resultar que la meva germana es va començar a marejar a missa, li va començar a agafar una espècie de claustrofòbia, i mira, poquet a poquet, per això o per allò, vam trencar. I els crios ja es va acabar, ja no hi van tornar més. I jo vaig a missa quan ho sento, quan en tinc ganes. De vegades passo per davant d'una iglesia i me llame de dentrar i resar, i en canvi passaré potser dos o tres mesos sense anar a missa. "
> (Pepa)

També es pot donar, però, el cas contrari: la dona treballa els diumenges cosint a casa mentre el pare se'n va a missa amb els fills quan són petits. Com explica el Paco, la missa formava part d'un recorregut entre ritual i lúdic

> "Me'n recordo que moltes vegades, a mesura que vam anar tenint los nens, anàvem tots a missa, però alguna vegada la Rosa deie "jo no puc anar perquè he de fer això, he de fer lo altre", però jo per això no me n'estava perquè tenia clar que els meus fills volia que tinguessin...Bons records de la infantesa, ja que jo els havia tingut, a mi no m'havie anat malament, pensava que a ells tampoc els anirie. Llavors jo els acompanyava. A missa ells se cansaven a vegades, però sabien que después de missa mo n'anàvem al xiringuito a comprar tebeos i comprar xuxeries, i ells venien molt aficionats, no sé si per la missa o per això. I llavors compràvem els tebeos, jo comprava el diari i mo n'anàvem cap a casa. "
> (Paco)

Del sentiment d'obligació que ve del discurs eclesiàstic es va passant a una vivència molt més relaxada i ocasional de la missa. De fet, allò que des de la norma es presentava com una obligació a complir sota

l'amenaça de cometre un pecat, pot convertir-se en un hàbit personal sense més implicacions ideològiques, que pot agradar o desagradar, però que no representa una afirmació de catolicitat tal com l'Església pretenia:

> "A més jo te vaig a dir una cosa, de patir per anar a missa jo tampoc no vaig patir mai, eh? Al contrari...No sé si ere que ja la tenies tan així que no.. "
> B- No te desagradave.
> A- No. Encara ara, si hi vaig, tampoc no...No hi vaig gaire perquè no ho sé, és la costum que no hi has anat molt, no? Però que no m'agradi d'anar-hi tampoc no t'ho diré. No em fa res d'anar a missa, eh? Al contrari, el dia que hi vaig, m'agrade. Oh, és que penso que per creure en Déu no t'hi cal anar a missa, igual hi pots creure, eh?»
> (Mª Angels)

Un element que també és fa present en la vivència de la missa i que ratifica aquesta postura "relaxada" que adopta la Mª Angels - és a dir exempta d'un sentit d'obligació - seria precisament aquell que contemple la missa com a espai o moment de relaxament i d'una certa oxigenació i distanciament dels maldecaps de la vida quotidiana. En aquest sentit, el nivell d'assistència i la disposició mental no vindrien marcades pel discurs eclesiàstic sinó per les condicions i necessitats personals:

> "Jo recordo per exemple entre sisè i COU, que encara estava a l'Institut, que com una pràctica meva, perquè m'agradave fer-ho, casi cada dia me n'anava a missa de nou de la nit, no sé per què, perquè m'agradave. "Ui, las nueve, me'n vaig a missa!" Molt bé, molt bé estave"
> Potser llavors ja començave a ser menos en l'aspecte sacre, ere una mica més en l'aspecte - ara ho penso, a posteriori -, que no fos una mica més en plan relaxació, perquè m'agradave molt anar allí, resar una mica, estar amb els teus pensaments, que si Dios, que si tal...Amb el mossèn que parlave, però me'n recordo que llavors me començava a sentir una mica deslligada, perquè estava a missa i pensava "això que està fent ara me sobre" o "això altre també", vull dir lo que és la litúrgia,doncs ja em començava a sentir una mica deslligada i potser ja no contestava algunes coses, altres sí...Me n'adono que començava ja a diverger, no? De dir "ui! ja començo a no ser la complidora perfecta de dir "amén", fer totes les respostes com tothom...Ja començava a callar...Perquè em deia "vinc perquè vull, pues responc a lo que vull", tal com me sentia. Però encara així, me sentia molt bé. Ere molt sensitiu tot, llavors.»
> (Mercè)

Tal com es deia en obrir aquest capítol, la multiplicitat de vivències que reflecteixen els testimonis orals posa de manifest la complexitat de la religiositat en un moment en què els intents d'uniformització ideològica entorn del discurs religiós es fan especialment intensos. Complexitat que acompanyarà també la resta de pràctiques sagramentals, com s'analitzarà a continuació.

IV.2.2. Els sagraments com a ritus de pas

El catolicisme conté com un dels seus elements fonamentals el de la pràctica sacramental, i això es pot dir possiblement amb més motiu per a l'època que aquí s'estudia, ja que durant el franquisme l'Església espanyola posà un èmfasi remarcable en allò que després s'ha denunciat com una excessiva "sacramentalització". Els sagraments són, segons la doctrina de l'Església en el Vaticà II, signes que alhora expressen i alimenten la fe catòlica, per la qual cosa són anomenats sagraments de la fe. Expressen l'adhesió personal a la doctrina de l'Església i atorguen una gràcia especial per a seguir-la[129]. Però aquest contingut doctrinal no és tan clar quan s'analitzen els testimonis orals de persones que expressen la seva vivència concreta dels sagraments en diferents moments d'aquest període; a través d'ells es posa de manifest la complexitat de relacions entre la concepció doctrinal del sagrament com a expressió de la fe i la vivència popular del sagrament com a ritus de pas. Els ritus de pas acompanyen tot canvi d'estat, posició social i edat, i acompleixen la funció de delimitar les etapes del cicle vital de l'individu en la societat. També, com afirma A. van Gennep, asseguren que els canvis siguin assimilats pel conjunt social sense perjudicis: "Todo cambio en la situación de un individuo comporta acciones y reacciones entre lo profano y lo sagrado, acciones y reacciones que deben ser reglamentadas y vigiladas a fin de que la sociedad general no experimente molestia ni perjuicio. Es el hecho mismo de vivir el que necesita los pasos sucesivos de una sociedad especial a otra y de una situación social a otra: de modo que la vida individual consiste en una sucesión de etapas cuyos finales y comienzos forman

[129] «Sacrosantum Concilium», Documentos del Vaticano II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1980, p.157.

conjuntos del mismo orden: nacimiento, pubertad social, matrimonio, paternidad, progresión de clase, especialización ocupacional, muerte. Y a cada uno de estos conjuntos se vinculan ceremonias cuya finalidad es idéntica: hacer que el individuo pase de una situación determinada a otra situación igualmente determinada[130].»

Amb el triof del franquisme i en un ordre social marcat per l'aliança Església-Estat, els sagraments deixaren de ser únicament una qüestió eclesiàstica. El propi règim polític es dedicà a "regularitzar" la situació sagramental dels ciutadans i, entre ells, dels nens que no havien fet la primera comunió per causa de la guerra. Com recorda el Feliu, a començament dels anys 40 va fer la comunió als campaments de Falange que es feien a l'estiu a la muntanya; sense cap preparació ni treball conscienciador, recorda la seva primera comuniò com un tràmit necessari en si mateix: "F- No, no, jo la comunió la vaig fer a dalt a la muntanya.

A- Sense els pares.
B- I no s'hi va oposar la família?
F- La família? Què havie de dir, ni se'n van donar compte pràcticament. Allà estàvem quinze dies, com ara fan a colònies.
B- Però ells sabien que tu faries la comunió allà?
F- No, no ho sabien. Van dir "quins són els nens que no han fet la comunió? Venga va", pam, pam,pam, pam...
A- Oh i tant, després de la guerra hi havie unes collades de canalla...
F- Va ser donar-te l'hostia i ja està.
A- Però això, a la família, si ta mare t'hagués dit algunes coses de tot això, tu t'haguessis ja mentalitzat una mica més, però de cara a fer-ho així, entre els companys, això ho feien molt perquè com que hi havie hagut tres anys de guerra, que això havie set una debacle...
B- Com una situació excepcional.
F- Sí, completament anormal.
A- I tant. I la canalla ni sabien lo que feien.
F- Eres com a corders.
A- I tant, i tant. No s'entenie res.»
(Feliu i Ani)

Sembla important destacar com en aquell moment el paper de la família queda totalment anul.lat per l'Estat i l'Església com a órgan estatal; però des del moment que la família és retirada de l'escena, on queda el ritus de pas? "Eres com a corders", és a dir un "ramat" d'individus d'un grup d'edat havia de passar per aquell ritus religiós perquè des de l'Estat així es determinava. La primera comunió dels nens que vivien en famílies poc afectes a l'Església, i especialment la confirmació, van adquirir durant el franquisme característiques de tràmit burocràtic. El cas de la comunió no tant perquè en el discurs viscut és vista com a ritus de pas, però en el cas de la confirmació aquest to de tràmit burocràtic és molt accentuat ja que mai no havia estat considerada com a ritus de pas, ni per part de la gent ni - això és remarcable - per part de la pròpia Església, que confirmava gent de totes les edats sense que moltes vegades hi haguès hagut abans més que la complimentació d'uns papers. Els "papers" que es transmeten per les parròquies o col.legis són allò que en el discurs de la Pilar provoca el fet de la confirmació; tampoc la família hi està implicada en cap sentit i, curiosament, l'Església no dedica la més mínima atenció a la preparació ideològica dels adolescents: "B- I la confirmació, te'n recordes?
P- Sí, la confirmació sí.
B- Després de la comunió? A quina edat?
P- Sí. Ui, ja era gran. Potser sí que tenia setze anys.
B- Hi havie alguna preparació?
P- No, me'n recordo que mos van dir "han d'anar allí a confirmar-se". Potser van passar uns papers o no sé què, qui no estave confirmat hi havie d'anar, i jo claro, pues hi vaig anar.
B- Tots de la mateixa edat?
P- No, que n'hi havie de més jovenets que jo. D'això me'n recordo. I no era jo sola, n'hi havie d'altres que es veien grans com jo.
B- A casa no se n'havien cuidat de si tocave o no?
P- No, no. Ens van passar uns papers i "pues ves, va, que tu no hi estàs".
(Pilar)

Crida l'atenció la influència que la vivència popular de la confirmació sembla haver tingut sobre la pròpia Església en el sentit que no ha estat tractada amb la cura que la pròpia doctrina requeriria. De fet, durant

[130] VAN GENNEP, Arnold, Los ritos de paso, Taurus, Madrid, 1986, p.13.

aquests anys es posa molta més atenció a la preparació per a la comunió que no per a la confirmació, i es dóna la coincidència que la comunió sí és en els discursos viscuts un ritus de pas important a nivell familiar. El tràmit burocràtic en què es convertí la confirmació durant aquests anys es reflecteix també en la figura dels padrins, amb els quals no es tenia cap vincle personal ni familiar sinó que eren persones destacades del teixit social o de les organitzacions de l'Església. Com recorda la Mª Angels, els padrins de confirmació al poble eren escollits entre el cercle més proper al capellà i a la parròquia, que coincidia amb l'èlit social:

> "A- Sí, lo jutge del poble. Per a tots lo mateix. La senyora i...Me semble que ere l'alcalde"
> B- Qui l'escollie?
> A- No ho sé. Saps qui l'escollie? Los qui eren més d'iglesia. O la dona del jutge, o l'alcalde...Sempre eren uns d'aquests.
> B- Se repetirien, no?
> A- No en feien gaires de confirmacions, llavors.»
> (Mª Angels)

També la Mª Josep recorda la seva confirmació a la parròquia de Sant Martí de Lleida, amb la presència dels padrins que, en aquest cas, eren destacats membres d'Acció Catòlica:

> "J- Sí, i tant, potser tenia cinc o sis anys. I el meu germà no sé com debie ser...Un petardo! I llavors va vindre el bisbe...Me'n recordo que van ser padrins els "portuguesos" vells.(...). O sigui, no tenies que portar padrins particularment, així com ara a la confirmació porte cadascú el seu padrí, llavors no, uns padrins per tots! I ademés confirmaven cada quan...Passaven molts anys, eh? Hi havie gent de la meva edat que no estan confirmats, per exemple gent de poble, quan passave el bisbe...Conec gent que no està confirmada"
> B- Us feien alguna preparació?
> J- Preparació?...Cap! De confirmació?...Jo no me'n recordo. Res!»
> (Mª Josep)

Són figures merament simbòliques ja que el seu rol de padrins queda reduit a un simple paper d'exemple sancionat per l'Església sense cap ressò a nivell de relació personal o familiar, cosa que contribueix encara més a donar a la confirmació característiques purament institucionals.

La primera comunió podia ser també tractada com un tràmit necessari per a evitar problemes entre les famílies políticament llunyanes al règim i religiosament indiferents, però certament la vigència de la primera comunió fins a l'actualitat no s'explica només en funció d'això. L'acceptació bastant generalitzada de la primera comunió derivaria doncs de la seva percepció popular com a ritus de pas de l'individu en el si de la família, com a moment de transició en la vida del nen cap a un estat de major consideració per part dels adults i de major responsabilitat[131]. Els discursos viscuts recollits entorn del tema de la comunió remarquen en general l'aspecte de festa on el nen o la nena són els protagonistes i la importància de la família com a entorn immediat dels mateixos. La participació familiar és vista com a element indispensable per a que es pugui considerar una primera comunió completa, però és una participació en termes diferents de com l'Església la planteja. Per a l'Església, la família havia d'encarregar-se de vetllar per la vida religiosa del nen, i en aquest sentit especialment per fer que la comunió no fos un acte aïllat sinó que el nen assistís cada diumenge a missa a partir de llavors. En canvi, la participació familiar és viscuda com una presència física necessària però que no implica una

[131] Com assenyala J. Delumeau, la festa de la primera comunió arribà al seu moment de màxim desenvolupament al segle XIX convertint-se en una fita bàsica de la història familiar: «L'apogée de la fête s'est situé au XIXe siècle, atteignant alors sa plus grande dimension sociale. Le nouveau souffle de la Réforme tridentine - et du côté protestant la réorganisation du culte après la clandestinité des années 1685-1787 -, l'attention plus grande portée à l'enfant à tous les étages de la société, l'élévation générale du niveau de vie conjuguèrent leurs effets pour valoriser une liturgie qui déborda le cadre de l'église ou du temple et devint un grand moment de l'histoire familiale et même un authentique rite du passage. A partir de la première Communion on prenait place à la grande table, on se servait soi-même au plats, on pouvait émigrer saisonnièrement avec un membre de sa famille. Les garçons mettaient un pantalon long. Les filles étaient autorisées à relever leurs cheveux en chignon et commençaient à préparer leur trousseau. Toute une société était partie prenante dans une telle fête autour de l'enfant-roi.» DELUMEAU, Jean (dir), La première communion. Quatre siècles d'histoire, Desclée de Brouwer, París, 1987, p.12. També J. Mellot observa la primera comunió com el moment d'entrada en el món del treball a la França rural del s. XIX. v. MELLOT, J., «Rite de passage et fête familiale. Rapprochements.», ibid., p. 185.

identificació amb el significat religiós del sagrament. Si en algun cas la presència o la participació familiar es veu dificultada per la pròpia opció ideològica dels seus membres, el discurs parla d'una comunió no normal, d'una comunió incompleta. La Pilar, que vivia a casa de la seva tia després que havia perdut la mare durant la guerra i el seu pare s'havia tornat a casar, recorda la seva primera comunió diferent de la comunió dels altres nens de la parròquia:

> "P- No, no. I jo la comunió...,Jo no la vaig fer la comunió. La vaig fer! Però...Recordo que vaig estrenar un vestit i sabates, i hi ere tota la parròquia, que vaig anar no res, quatre dies jo a la doctrina d'allí. I quan van fer la comunió totes aquelles nenes, la tia em va dir: "Agrega-t'hi". I jo m'hi vaig agregar"
> B- A casa la tia no feien vida religiosa en res?
> P- No, i jo a Sant Joan, los dies que feien catecisme, pues lo dia que podia pues hi anava.
> B- Perquè t'ho havien dit a casa?
> P- Perquè jo ho sabia, que per fer la comunió s'havie d'anar a aprendre. Però hi anava. I a vegades deie "A on és ara!...On és!" "He anat allà, a aprendre una mica per fer la comunió...!" "Bueno"...
> B- No te deie ni que sí ni que no.
> P- No. "Au, vés". Vull dir que jo com les altres nenes van fer no ho vaig puguer fer.
> B- Com ere el catecisme, amb un grup de nenes?
> P- Sí, sí. Mos ficaven allí a la sacristia, tots resant, tot igual, amb lo capellà allí, que mos ensenyave, mos explicave això, i encabat, al cap de pocs deixò es podie fer la comunió, tots vestits de blanc i tot això, i jo portava un vestit carabassa. De carrer, que el vaig estrenar, i sabates. I la tia pues me va dir: "Ara agrega-t'hi". I em vaig ficar al banc, perquè tots mos posaven així en bancs, i va vindre el capellà i a prendre la comunió. I jo vaig seguir les altres.
> B- I no vau fer cap festa?
> P- Res!...Res, ui!...»
> (Pilar)

Hi ha diversos aspectes a contemplar en aquest cas: la indiferència religiosa de la família, l'antipatia política de la família envers l'Església del franquisme, el fet que ella no era filla de la casa on vivia i que segurament ja se li havia passat l'edat de la primera comunió per causa de la guerra. Tot això determina una participació familiar mínima i ella contempla la seva primera comunió com una cosa incompleta, fins al punt de començar el seu discurs negant que l'havia feta. Al marge de les creences religioses de cada família, el ritual requeria de la seva presència per a ser complet. Entre les famílies que habitualment practicaven la seva religiositat el sentit del ritus de pas i el sentit del sagrament catòlic es confonien fàcilment. Però entre les famílies indiferents o desafectes el compliment del ritual de la primera comunió es donava clarament al marge de les opcions de fe:

> "I debie ser als sis anys...l'any de la comunió. Però això ho feien tots, hi passave tothom per aquest...Sí, però sense resistències. La gent que no practicave religiosament, que no venie mai a missa els diumenges, els seus fills també feien la primera comunió. Me semble que només recordo un cas d'un xiquet que el seu pare no va vulgue vindre el dia de la primera comunió. No anave mai a l'església i no hi va vulgue anar ni el dia de la primera comunió. I...Va passar una mica com a repatan, "mira si és repatan aquest tio que no vol anar ni el dia de la primera comunió! El pobre nen ha d'anar sol...", perquè al xiquet ja li va deixar fer la primera comunió, però sol. Que si l'home hagués anat allà i no hagués combregat ningú hagués dit res. Més aviat va semblar com una falta de deferència al nen, que el van mudar, el van guarnir i tota la pesca, i després som pare no hi va vulgue anar, ha, ha...Clar, jo era molt petit i no recordo si aquell senyor tenie una tradició política, o simplement.. "
> B- En tot cas, eren casos molt aïllats.
> J- Un, en tots els anys que vaig estar allà, en sis anys. Después la gent fa el que vol, però als set anys has de fer la comunió i s'ha acabat la cançó. Después te casaves per l'Església i t'enterraven per l'Església, que això encara ho fan. Formave part de la vida...Normal.»
> (Josep)

"Formave part de la vida normal", per tant el monopoli ritual mantingut per l'Església al llarg dels segles havia despullat els sagraments del seu significat estrictament catòlic i els havia anat incorporant a la vivència popular com a ritus de pas. No hi havien ritus alternatius i per tant els que existien es practicaven, i aquests marcaven el fluir normal de la vida tant a nivell personal com familiar. La presència dels pares és important en un ritus que introdueix progressivament el nen en un món adult; el Víctor, per exemple, recorda el malestar provocat per l'absència del seu pare - de sentiments marcadament anticlericals - el dia de la seva

primera comunió:

> "Bueno, mi padre no vino a mi comunión, y no vino a la comunión de mis dos hermanas; a la de la mayor tal vez fue, no sé, pero a la de mi segunda hermana que está más cerca de mí, y a la mía, no se presentó. Que eso también es fuerte, me parece...A mí me tocó mucho los cojones...Me supo muy mal"
> Yo recuerdo el sábado anterior por la tarde, llevando mis lirios y mis claveles blancos a mossén R. para que los colocara en el altar, y confesándome tal vez la tarde antes, estando muy preparado, y siempre con una idea muy austera de la comunión. Eso es algo que ahora ya no es en absoluto habitual, pero en mi casa siempre se tuvo muy claro que después de la comunión no iba a haber banquete y nos íbamos a ir a casa a comer...Creo que estaban a comer una tía mía y un primo mío, es decir, una comida de domingo; el otro domingo igual había más gente.
> (...) Sí, sí, una idea muy austera de la comunión pero al mismo tiempo también en mi caso, y mi madre también la afirmaba, muy sentida. De que hacíamos un paso importante, de que cumplíamos un sacramento y había que tomarlo muy en serio. Y cachondeo era lo de los regalos y cuentos así. Con los regalos yo recuerdo el reloj, el anillo...Creo que el reloj y el anillo me los regaló mi madrina de bautizo...Que no creas, me hizo ilusión, pero el reloj no lo llevé nunca más. Y después creo que tenía una medallita. Pero sí que me molestó lo de mi padre.»
> (Víctor)

Tots els aspectes profans que envolten la celebració remarquen el sentit de ritus de pas i de transició cap a la nova etapa adulta; d'una banda els costums en la indumentària - nenes amb vestit llarg i nens amb vestit de mariner o amb pantaló llarg - i d'altra el tipus de regals - rellotges, rosaris, missals, joies diverses, coberts propis, etc. - posen de manifest que s'ha arribat a un punt d'inflexió en la vida de l'infant. Aquest punt d'inflexió està reforçat sovint - en el cas dels nens - pel fet d'entrar a formar part, des del moment de la comunió, del grup d'escolanets de la parròquia o del poble.

També des de la doctrina catòlica la primera comunió és un ritus de pas ja que el fet de passar per aquesta significa que l'Església comença a considerar l'individu com a adult en la fe i se li demana major responsabilitat que fins aleshores. Això es concreta sobretot en l'any de catequesi que precedeix la primera comunió amb el conjunt d'ensenyaments que s'intenten transmetre com a preparació; també és important en aquest sentit la primera confessió, és a dir la primera "prova" important a superar i que assenyala definitivament l'entrada del nen en la categoria adulta ja que a partir de llavors se'l considera susceptible de pecar. El testimonis orals recullen en cert sentit aquest aspecte, ja que en alguns moments es posa de manifest una concepció de la religiositat com a prevenció de mals o com a barrera de contenció:

> "Respecto a la gent que no ho fa, però prefereixo als meus fills encamina'ls cap aquí que no encamina'ls cap a l'altre costat. Penso que la religió potser de vegades també és una miqueteta de freno a segons quines aberracions i segons quines coses se veuen pel món"
> B- De fet, vosaltres les heu batejat.
> T- Sí, estem casats per l'Església, estan batejades les dues, i les dos han fet la comunió. I contenta de que ho hagin fet, vull dir no és una cosa que m'hagi preocupat, de dir "no vull que facin la comunió!.." No, no. Perquè a més inclús elles, perquè ho han vist a col.legi o lo que sigui, l'han volgut fer. Aleshores lo que jo no puc és priva'ls d'una cosa així, perquè de passo les he portat a una escola religiosa. Això ja de començament ja és una mica tira'ls cap a aquesta tendència, perquè si un no vol que tingui un fill seu uns principis religiosos ja no el porte a una escola religiosa. Però jo considero que val més encamina'ls cap aquí...Que si se'n volen desfer elles, que no els semble bé, ja ho faran elles pel seu compte quan siguin grans, però de moment, dintre de que no sóc practicant, penso que és millor encamina'ls cap a aquest costat. "
> (Teresa)

La primera comunió seria doncs una certa garantia de normalitat davant dels canvis de la vida del nen i dels perills que comporta la seva progressiva introducció en el món adult.

En el context de la guerra civil i l'immediata posguerra especialment, eludir els contactes esporàdics amb l'Església a través dels sagraments podia tenir conseqüències greus per a la família. Per això alguns dels discursos que se centren en aquest context polític i social remarquen l'aspecte que els assenyala com a eina de dominació i de control sobre la població. L'Ernest explica en aquest sentit un fet força significatiu:

> "A casa, per una banda la meva mare estave traumatitzada de la guerra civil, per una experiència que va viure al final de la guerra civil, quan la meva padrina va tenir un fill, aquest fill es va morir al cap de

poc temps, i en aquell moment, després de la guerra civil, el capellà, com que ere un fill d'un matrimoni civil de la República, doncs el capellà no el va voler enterrar al cementiri. Clar, ella tenie nou o deu anys, suposo que això debie ser un dellò, i fins i tot el van tenir a casa mort com a dos o tres dies. Hasta que algú del poble va dir "escolta...Això no pot ser..." Això la va...Va ser una cosa molt greu perquè m'ho havie explicat moltes vegades. Ara fa cinc anys que es va morir però m'ho havie explicat moltes vegades, i per exemple jo recordo que quan ens vam casar, nosaltres ens vam casar pel civil, no per res, senzillament perquè com que no hem estat mai practicants ni l'un ni l'altre, enteniem que ere una cerimònia que no feie cap bé ni a l'Església ni a nosaltres, vull dir no teniem per què anar-hi el dia del casament si resulte que fotie deu anys que no hi haviem anat si no ere per algun compromís familiar. I a la meva mare li va sapiguer molt greu. Però li va sapiguer molt greu perquè més que res ella deie "bueno, i després? I els fills, si teniu fills? Com ho fareu?..." I recordo que em va tornar a explicar l'episodi de la guerra"

(...)

Mira, els altres, mon pare "fes lo que vulguis", i els altres ningú va dir res. En el nostre cas potser hi va haver més pressió de la família de la meva dona perquè no feiem convit. (...) Però en el cas de ma mare lo que més li va doldre va ser...Que no convidessim a ningú tant se li'n fotie, però pensar lo que pugués arribar a passar si no mos casàvem per l'Església, allò més d'un dia la va...Pel precedent. O sigui, ella havie vist com la seva mare s'havie casat pel civil durant la República, les conseqüències que allò havie portat. (...) quan m'ho va dir, a fe de Déu, ere perquè li coie fort!...Es a dir, ere més el temor de Déu o el temor de l'Església, més que res el temor de l'Església, que no pas altra cosa. Segurament que hagués sigut més feliç si ens haguessim casat per l'Església. Independentment d'aquest episodi. Però bàsicament per aquest episodi. "

(Ernest)

L'experiència traumàtica del poder de l'Església quant a la integració dels individus en l'estructura social al llarg del seu cicle vital prové, no tant del temor per l'ànima de l'individu que és col.locat fora, sinó del fet de trobar-se en una situació de marginalitat social. Una situació que, en aquest cas, tenia a més connotacions de maledicció, com l' havia tingut al llarg dels segles no ser enterrat en terra santa. Però el poder que dóna a l'Església el seu paper de dispensadora de sagraments és doncs un poder ambigu en el sentit que la lògica d'aquest no és intrínseca a la seva doctrina sinó extrínseca, és el poder dels ritus de pas i de l'estructura social, de la qual l'Església actua com a reguladora i canalitzadora. Per tant, allò que en última instància li dóna a l'Església aquest poder sobre la gent és la seva capacitat per a sancionar o negar la seva adequada integració en l'estructura social.

El Julià es va casar també civilment durant la guerra i d'aquest matrimoni va tenir una filla; després la seva dona va morir i al cap dels anys va decidir de tornar-se a casar, també amb una vídua. Llavors era ja obligat casar-se per l'Església, però ell fa constar en el seu discurs la seva vivència dissident del fet:

"La segunda vegada me vaig casar per la Iglesia perquè ella ere viuda i tenie una nena igual que jo. I no l'admetien a cap puesto als estudis si no estave casada, si no no m'hauria casat tampoc. Però me vaig casar per la Iglesia, perquè ella tampoc no s'haurie casat...Perquè vam buscar dos testigos, mos vam casar a les sis del matí, per cert que aquell dia queien copos de neu, i acabat de casar mon vam anar a treballar, al sortir de la Iglesia a treballar. Perquè ella venie a la plaça fruites i verdures, ere verdulera, i jo me'n vaig anar a comprar precisament pel magatzem. Així que no es va enterar ningú. I aquí he continuat. "

(Julià)

Primer apunta la seva intenció de no casar-se sinó per raons molt pragmàtiques com és el fet dels estudis de la filla. La motivació en ella mateixa ja és un punt de confrontació amb el discurs eclesiàstic, és una utilització pràctica del sagrament del matrimoni al marge de qualsevol consideració religiosa. D'altra banda, queda clara la seva intenció de dessacralitzar l'acte el més possible: es casà a les sis del matí, només en la presència del capellà i dos testimonis i immediatament després se'n van anar a treballar. No és una boda clandestina o d'amagat, sinó una presa de posició davant de la impossibilitat de fer-ho d'una altra manera; és la seva manera de no fer concessions a l'Església o al règim ja que si d'una banda hagué d'acceptar el matrimoni catòlic d'una altra l'envoltà de connotacions totalment oposades a les habituals: "no es va enterar ningú".

Durant el franquisme era pràcticament impossible eludir el casament a través de l'Església i la situació sovint era que - com afirma la Pepa - ja no es pensava en res més, és a dir en cap altra possibilitat[132]. De fet, des

[132] «Nosaltres? Llavors no coneixiem...Llavors ere obligació, i a més a més ja no pensaves en una altra cosa. La nostra deixòs ere festejar i quan podies casa't, i normalment...Clar, que per la Iglesia. Llavors ja no cabie la

de 1956 la legislació permetia el matrimoni civil a aquells que demostressin que no professaven la religió catòlica, però no es donava habitualment. Amb l'arribada de la democràcia política el panorama va anar canviant i provocant conflictes entorn del tema, conflictes en què sovint es reflecteix la confrontació entre concepcions diferents del matrimoni. També el discurs normatiu va anar canviant des dels anys del Concili, transformacions que van contribuir a crear una complexa relació entre discurs doctrinal i vivències reals.

El sagrament del matrimoni ha estat i és en l'actualitat un ritus de pas, un canvi d'estatus vital i social; però per a casar-se per l'Església la doctrina exigeix acomplir uns mínims quant a creença religiosa i quant a la pròpia concepció del sagrament com a indissoluble. En el discurs normatiu no n'hi ha prou amb què es produeixi el canvi d'estatus sinó que s'ha de donar una adscripció ideològica personal per part dels cònjugues. Durant el franquisme això es donava per suposat des del moment que es classificava a la gent com a catòlica independentment de quina fos la seva vivència religiosa; però amb el Concili i la progressiva insistència en una religiositat menys sociològica, és a dir més personalitzada, i d'altra banda amb una major possibilitat d'expressar la dissidència, el conflicte aparegué. Una dissidència que anteriorment només s'expressava tangencialment arriba a fer-se explícita i a concretar-se en els anys 70-80 en els primers matrimonis civils. La Diana explica la seva vivència d'aquest problema que es produí precisament en aquesta primera època i fa referència a la pressió rebuda tot i que la seva família no era religiosament practicant:

> "M'ere igual firmar per l'Església que pel civil perquè n'estava...Que em deixessin en pau. I com que jo sóc massa sincera, em va preguntar una sèrie de coses, tipo si creus en Déu i no sé què; li vaig dir "miri, jo em pensava casar per l'Església perquè tinc una sèrie de problemes socials, de cara a tothom, a la fenya, als veïns, a la família i tot això estaran més tranquils. Jo personalment no és que estigui massa identificada..." "Ah no, si tu no hi creus, fora!...Jo no seré el qui et firmarè el matrimoni" i aquí es va acabar. Ell es va negar totalment a casa'm per l'Església. Suposo que em vaig trobar també un capellà bastant radical, perquè normalment diuen "bueno..." Es un cas bastant corrent, lo que passe que clar, la gent no és sincera, va allà i diu "sí, sí, crec en tot..." Encara que ho sàpiguin, clar, si tu no ho dius...Jo ho vaig dir, i llavors va dir "ah, no..." Al final passava de tot perquè és que era una pressió...Una pallissa"
> B- Què considerava la teva família que donés el matrimoni catòlic que no donés el matrimoni civil?
> D- Pues possiblement també més seguretat. Perquè com que eren els primers matrimonis civils ere una mica...Deien "aquell només s'ha mig casat", ha, ha...Perquè no feien les coses tal com s'havien de fer. Si ere una boda amb bombo y platillo semblave que t'haguessis casat més, no? De l'altra manera semblave que fessis una espècie de chanchullo per anar passant...Eren els primers i no es veie clar. En canvi, només quatre o cinc anys després hi havie una quantitat de gent que es casave pel civil i no passave res. Ja tothom ho havie acceptat (no s'entén) d'algo sí que ha servit tot lo que ha passat, perquè semble que no però s'ha canviat molt depressa. Llavors te veies apabullat per les circumstàncies. "
> (Diana)

Per part de la família - com de tot el context social - es percep la confusió que crea el trobar-se davant d'una categoria social no classificada, davant d'una situació nova que encara no gaudeix d'un reconeixement públic. Es novament el pes d'aquesta confusió més que no pas les consideracions religioses allò que juga en favor del casament per l'Església. La manca de reconeixent públic i de sanció social dóna la idea de fragilitat de la unió, de manera que en el casament es donarien graus: estar més o menys casat, en funció del procediment seguit. I això es dóna en general, no solament entre les famílies que practicaven la religiositat i que intentaven que aquesta formés part activa de la quotidianitat. El discurs viscut dóna sovint idea del matrimoni catòlic com a reforç, com a suport de la unió conjugal que no s'obté d'igual manera en el casament civil; i no perquè hi hagi referència a la doctrina catòlica ni a la seva indissolubilitat sinó perquè en el propi ritual i la seva solemnització s'adquireix aquesta garantia de perdurabilitat:

> "Tots els actes que faré, els faré mitjant la Iglesia. Però no perquè estigui pels capellans, sinó que crec que jugue un paper molt important la Iglesia en el destí de les persones. Crec que un matrimoni en una iglesia, les persones adquereixen una consciència, o un deber, o un respecte, o un compromís més ferm que no que no ho facin així...Ves. Presentar-te a la iglesia, i davant de Déu o de la Creu dir "sí, t'acepto", me done la sensació de que pese molt més que si al mig del bosc tu i jo mos diem "t'acepto o no t'acepto". Me penso que la hipocresia jugue més a favor de la naturalesa que no pas de dins d'un, llavors tot lo que sigui batejos, matrimonis, funerals, jo voldria que es fessin dins de la iglesia. Voldria.

---

possibilitat de...Es que ni ho pensaves. Inclús quan va començar la gent a casa's pel dellòs, te semblave una cosa rara...»(Pepa)

Acepto, per la forma i per les normes, i per la democràcia o sistemes de vida que estan implantades, però crec que lo correcte serie la iglesia. Altra cosa són les persones que estan habitant a la Iglesia. Però com fan una funció, pues ha de ser com si fossin funcionaris. Jo me'ls miro així. Com a funcionaris. "
(Joan)

"Pese més", expressió metafòrica que al.ludeix a l'estabilitat, si bé no a la irreversibilitat. En aquest sentit, no es contradiu amb l'acceptació del divorci. El conflicte s'agreujava en el cas de famílies catòliques practicants i identificades amb la doctrina de l'Església. En aquest cas no solament el problema arrelava en una qüestió de reconeixement social sinó també en un problema d'adscripció ideològica i podia provocar majors friccions.

Tanmateix, el conflicte es produeix també per la confusió que crea el que un ritus de pas sigui realitzat d'una manera diferent a la que es creia ser l'única vàlida; el problema que es planteja a fí de comptes és el mateix, és la fragilitat amb què es contempla un acte que no està reconegut socialment o familiarment. No se cerquen raons transcendents, és simplement el dubte sobre l'estabilitat i la solidesa del matrimoni allò que crea la confrontació. En el discurs viscut el matrimoni civil és molt més una confusa fòrmula de traspàs social que no pas un pecat personal:

"Jo tinc dos germans, els dos grans, casats per lo civil. Penso que és una fita important també, sobretot quan es va casar el meu germà gran, va ser un moment a la família que...(...)I els meus pares van patir un trauma gran, perquè per a ells no es concebie"
B- Fa molt temps?
L- Lo del gran va ser al 81. I l'altre quatre anys després me penso que va ser. Clar, per ells va ser molt fort, pels meus pares. Lo primer va ser, sobretot, molt fort, molt. Mon pare, per ell, casar-se per lo civil no ere estar casat, a part mon pare ha estat defensant en judicis i tot i deie "és que allò és molt fred, allò no és donar un...Semble que no et comprometis. Ells tenen un paper, i què és un paper?...Pel radere no hi ha res més..." Tot lo que ell mos havie inculcat des de petits, deie "bueno, i en què he fallat jo?...No és això lo que jo volia per als meus fills..." A poc a poc allò que dius bueno, tampoc tenien una vivència, en aquells moments, religiosa, activa, i dius potser són més coherents que molts dels que es casen per l'Església perquè quede bé o perquè els pares ho volen...Vull dir tenen algun company per exemple, s'han casat per l'Església perquè els pares ho volien, i han durat quatre dies...I això tampoc és, no?
B- Aquesta reflexió l'han fet els teus pares?
L- L'han fet després, al començament mon pare es va tancar moltíssim, sobretot amb el gran. Al segon, com ja li havien obert camí, ja ere més fàcil, no? Però mon pare el sentiment de fracàs, de què havie fet, en què havie fallat, ho tenie i ho té, tot i que...Ell des de petit ho ha viscut molt a casa seva, sempre hi ha hagut una vivència i una pràctica, i ma mare també, i ells ho han intentat transmetre. Això sempre. Clar, suposo que per a ells, com a pares, ha de ser fort. I llavors pues mira, després lo que passe que s'ha superat bastant...No s'oblide, perquè són coses que te... "
(Lourdes)

Igualment, quan l'Ana parla de la seva família i l'enfrontament que hi va suposar el seu matrimoni civil, fa referència a un clímax de discussió estèril, de conversa de sords. Perque són dues lògiques diferents en la concepció del matrimoni les que es van enfrontar:

"Les costó mucho tiempo entender que era una cuestión de coherencia. Les costó mucho tiempo. Lo han aceptado, con el paso del tiempo, pero fue horroroso.(...) Una de las cosas que les preocupaba era que yo iba a estar viviendo en concubinato, es decir yo iba a estar amancebada porque no estaba casada por la Iglesia y que por lo tanto estaba en pecado. Además es que yo les tenía dicho que cuando yo tuviera hijos, si los tenía, no los iba a bautizar. Y entonces todo eso para ellos fue...Además, estaban convencidos de que era a consecuencia de algún error que ellos habían cometido, que habían cometido algún error que me había llevado a mí a ser así. Y eso supongo que les minó muchísimo, el pensar qué narices habían hecho ellos para que yo hiciera todo lo distinto de lo que ellos creían. No sé, ahora no te sabría decir, eso seguramente se lo tendrías que preguntar a ellos...Porque yo no lo recuerdo, y además supongo que he hecho por no recordarlo, ya es que no me acuerdo pero tuvimos discusiones diarias, diarias, diarias, diarias, durante casi tres meses. Diarias. Y imagínate, tú supongo que habrás tenido discusiones en tu casa y ya sabes que en una casa no hay...Cuando uno discute con una persona que no es de la familia es comedido, pero lo que es con la familia en absoluto, en absoluto, fue bastante duro.

Pero bueno, yo tenía que ser coherente, no podía...Bueno, hubo un momento, en el momento de mayor crisis, que estuve a punto de hacerlo, o sea a punto de casarme por la Iglesia para evitar todo ese jaleo. Pero tenía que ser con una condición, y era que el sacerdote lo supiera. Que el sacerdote supiera que nosotros nos casábamos no porque deseáramos ser bendecidos por la Iglesia sino por un acto de caridad. Y entonces fue cuando tuve esa escena con ese sacerdote de mi parroquia. Claro, es que nosotros no podíamos casarnos mintiendo. No podía ser. Entonces yo no le podía mentir a un sacerdote y decirle "mire, me caso por la Iglesia divinamente", sino "me caso por la Iglesia porque no me queda otro remedio, porque antes de que haya un drama familiar yo qué quiere que le diga, llevo dos o tres meses discutiendo y no hay solución posible". Y claro, era evidente que un sacerdote no podía aceptar eso. No sólo hablamos con este sacerdote, hablamos con otros; era evidente que no podía aceptarlo. Era una tontería en realidad intentarlo. Pero supongo que en aquella época de confusión terrible llegamos a verlo todo como algo posible"

Si me preguntas lo que yo les decía era que yo tenía que ser coherente, si yo no aceptaba el magisterio de la Iglesia, ¿cómo iba a aceptar que alguien bendijera mi matrimonio? Y además, si yo no quería educar religiosamente a mis hijos, ¿cómo iba a aceptar el compromiso - porque cuando te casas por la Iglesia aceptas el compromiso de educar a tus hijos en la religión -, cómo lo iba a hacer? No podía hacerlo, no podía. Y además yo no podía comulgar ni cantidad de cosas, además tampoco acepto el matrimonio por la Iglesia tal y como está pensado. No lo acepto. No tiene por qué estar delante un sacerdote, se casan dos personas, delante de Dios. No es necesario un sacerdote. Tal y como se hacían los matrimonios durante la Edad Media, exactamente igual.(...) Era una conversación de sordos. Ellos no podían entenderme y yo no podía enterderles. Una conversación de sordos. No llevó a nada, simplemente tuvieron que aceptarlo. Y les costó mucho aceptarlo. Les costó porque además sobre todo al principio me amenazaron con no asistir a la boda porque ellos estaban en contra y asistir a la boda suponía aceptarlo, y ellos como cristianos no podían aceptarlo. Y al final vinieron, consultando con algún sacerdote, y al final un sacerdote amigo suyo les dijo que quien me casaba era yo, no ellos. Y que ellos tenían que estar allí como padres y como hermanos. Entonces asistieron a la boda. "

(Ana)

L'Ana recorda el problema familiar que va suposar la seva decisió de no casar-se per l'Església i en el seu discurs es fa evident que hi havia dues lògiques diferents, la dels seus pares i la d'ella, en oberta confrontació. Ella parla d'un acte, el sagrament del matrimoni, que demana una implicació ètica personal i que per tant ha de tenir una coherència en totes les exigències que se'n desprenen - educar els fills en la fe, acceptar el magisteri eclesiàstic sobre el matrimoni-; en canvi, pels seus pares era perfectament vàlid casar-se per l'Església sense estar d'acord amb tot això - o sense fer-se tots aquests plantejaments -, simplement es tractava de passar pel ritus de pas més acceptat i reconegut socialment i familiarment. El seu discurs remet al discurs eclesiàstic - concubinat, pecat -, però quan entren en la consideració de si les idees de la seva filla són resultat d'errors comesos per ells, es posa de manifest que no es tracta de si a nivell personal s'està actuant bé o malament sinó que el problema és familiar, és a dir social; als seus ulls és un problema de transmissió de formes de vida. Es la lògica de la religiositat personal que s'enfronta a la lògica de la religiositat familiar-social. Finalment, l'actitud compulsiva de la família desembocarà en una situació paradoxal: és el propi capellà qui es nega a casar-los en les condicions reals i explícites dels interessats. Perquè en el discurs eclesiàstic no es contempla una situació com aquesta sinó que es dóna per suposat que la significació social del matrimoni va intrínsecament acompanyada d'un seguiment ideològic del catolicisme. Era evident que això no era necessàriament així, i l'Església durant el franquisme n'era igualment conscient; però mentre la contradicció no fos explícita es podia mantenir en una situació relativament còmoda. En canvi, des del moment que es fa explícita resulta inacceptable perquè la defensa d'unes formes de vida no té per què coincidir - ni que aparentment passi per allò - amb el discurs de la norma.

Des del Concili, a l'Església del Nacionalcatolicisme no li quedà més remei que anar acceptant aquesta marcada disfunció entre sagrament i ritus de pas que es donava en la societat espanyola. Això ha esdevingut permanent tema de preocupació i de conflicte en el si de la institució, i és que en tot aquest procés es poden observar complexos paral.lelismes: aquells que des de la dissidència no accepten el matrimoni, es troben - quant a posicions - amb aquells que des del discurs normatiu volen "purificar-lo" de coses adherides i ambigüitats en el significat. Aquells que des de la vivència d'una determinada forma de vida exigeixen el matrimoni, es troben amb aquells que des del discurs normatiu entenen que la vigència d'aquella forma de vida implica l'adscripció ideològica a l'Església i al catolicisme amb totes les conseqüències que la norma suposa. Aquest darrer és el joc més subtil, ja que ni els uns ni els altres formulen explícitament les diferències de posició que mantenen sota una aparent comformitat ideològica. De vegades, com en el cas de la família de l'Ana, aquestes diferències no són ni tan sols conscients.

La crisi oberta per la confrontació entre una religiositat familiar i social i una altra de tipus personal

s'entén en un context en què la individualitat és progressivament valorada, i on les exigències dels canvis socials han imposat condicions de vida que han tendit a deslligar els individus de les jeràrquiques relacions familiars i veïnals - emigració, treball assalariat, etc. -. En aquest procés, el Concili i el cristianisme progressista dels anys 60 i 70 aportaren tot un nou llenguatge per a formular aquests diferències: es començà a parlar en termes de "coherència", en un afany per situar-se a l'altre extrem del que des d'aquí es considerava com una religiositat no autèntica o un formalisme hipòcrita. I l'acusació venia tant per part dels renovadors des de dintre com dels que ja s'havien situat fora de l'òrbita del catolicisme, com la Diana, que constata així aquella situació:

> "A més que és lo que s'ha fet sempre, i una de les coses que mai m'han agradat, que la gent quan necessitave l'Església llavors sí, todo; però només quan la necessite per justificar-se socialment. En canvi després porte una vida que bueno...Cualquier parecido con los principios religiosos es pura coincidencia...Què hem de fer? Ho trobava molt...Clar, llavors com que ere molt més marcat tot i si no passaves pels esquemes encara eres molt més mal vist, encara es veie més això, es veie molt més. Ara no, perquè hi ha molta gent que té la valentia de dir"mira, ho respecto però no és lo que jo crec", i pot passar d'anar a casar-se i a no sé què, i a no sé quantos, però llavors no, llavors ere obligatori. Llavors hi havie molta més hipocresia. "
> (Diana)

El que ella considera hipocresia, no pot ser considerat com una estratègia d'adaptació a un context socialment coercitiu? I és que - de la mateixa manera que l'Església ha hagut de fer front a una situació conflictiva per al seu discurs - també en els discursos viscuts es pot comprovar el conflicte que s'ha desvetllat entorn d'aquesta relació sagrament-ritus de pas, i no solamen pel que fa al matrimoni sinó en general. Els testimonis orals reflecteixen també la confrontació entre la consideració dels sagraments com a ritus de pas i com a eleccions personals amb implicacions ètiques. L'Ernest, per exemple, recorda que després de casar-se civilment els seus plantejaments respecte als possibles fills presentaven una hipotètica inadequació entre la seva posició i la que socialment podia imposar-se:

> "Jo tenia clar que si haguessim tingut fills d'entrada no els hagués batejat, però Déu me'n guard de prohibi'ls-hi en un moment donat o bé...A vegades hi penso perquè tenim amics que tenen fills i estan en aquestes circumstàncies, i si els hi diuen que el dia de la Palma volen anar a beneïr la Palma què passe?...Perquè ves, a un nen...Jo tenia clar que si et diuen d'anar a la Palma es va a beneïr la Palma, i si s'ha d'anar a missa a missa...No, perquè crec que de la mateixa manera que a mi no em van provocar cap trauma sobre aquest tema, penso que no s'ha de fer sobre els altres. Perquè, què faràs? Si té sis anys i veu com els companys del col.legi van a un ritual d'aquestos, i que tu li diguis "tu no hi pots anar", bueno, potser encara li provoques més... "
> (Ernest)

Es fa palesa així la dificultat que implica mantenir una postura ideològica concreta al marge del context cultural vigent encara a nivell social. Perquè la religiositat no ha estat viscuda tant com una opció personal com com una qüestió de relació social, de grup. Per això el rebuig del sagrament del bateig provoca el conflicte amb tota la resta de costums. Des d'una postura semblant, la Montse explica la forma com va plantejar a les seves filles les condicions per a fer la primera comunió:

> "A l'hora de fer la comunió pues els vaig deixar escollir. Els vaig posar un inconvenient, només un: si feu la comunió, anireu un any sencer a missa. Perquè les associacions i les activitats, i les idees no són per a aparentar, són per viure-les. I llavors si voleu fer la comunió però només per fer un acte social i per fer una festa, per això no la fareu. Si la feu és perquè us agrade, i jo si us agrade us deixo. Però si us agrade, pues no us farà res d'anar a missa un any seguit, cada diumenge. Ara, si només la feu per fer una festa, i no teniu intenció de tornar-hi, no cal que la feu. I no la van fer. "
> (Montse)

L'hostilitat amb què es veu l'acte social per si mateix posa de manifest la progressiva infravaloració de la religiositat com a vincle de relació social i com a lligam intra i inter-familiar. Però això no vol dir que s'hagi anul.lat del tot el valor social de la religiositat en el moment actual sinó que es donen totes les postures en aquest sentit. Això es pot resoldre d'una altra manera: el valor del sagrament es mesura per la relació amb la persona que hi és directament implicada. Per deferència o respecte a les persones que celebren algun sagrament, es pot assistir a ell sense que això impliqui cap altre tipus de lligam amb l'Església. D'aquesta manera, l'element de la relació social tornaria a ser la peça que articula la vivència del fet:

"Entonces dejé de ir a misa, ya rompí con todos los ritos religiosos. Solamente he vuelto a ir cuando alguien me lo ha pedido, cuando por ejemplo se ha muerto alguien y me han pedido que asista, porque es respeto a la persona. Cuando alguien se ha casado por la Iglesia, o alguien ha bautizado a alguien y me ha pedido que asista. Por deferencia a las personas que me lo han pedido lo he hecho. Pero evidentemente he estado simplemente presente. "
(Ana)

L'Ana fa esment dels ritus relacionats amb la mort. Els funerals, que no són un sagrament, són en canvi el ritus de pas més difícilment abandonat. Fins i tot quan s'abandonen altres pràctiques sagramentals i es rebutja d'assistir a d'altres ritus familiars, l'assistència al funeral d'un parent o d'un amic segueix considerant-se com una prova ineludible de respecte i afecte. El pare del Víctor, que no assistí a la comunió dels seus fills, considera en canvi que els funerals són una excepció:

"Desde luego, mi padre en ese aspecto también cumple la norma, y más gente que conozco. Es decir, no dejan de ir a ninguna misa fúnebre, a un funeral. Pues mi padre es curioso, porque no deja de asistir, cualquier amigo o conocido, es muy respetuoso con eso. "
(Víctor)

El Salvador recorda que, arran dels canvis litúrgics introduits pel Concili, les persones més grans trobaven a faltar el sentit de misteri que envoltava abans les celebracions, i que, en el cas dels funerals, acomplia una funció psicològica important:

"Me'n recordo d'un padrinet a La Bordeta, un dia que estava allí em diu un vellet: "Es que mos han estafat, perquè abans quan morie algú, anaves allí, cantaven, feien tot allò i quedaves consolat. Però ara amb lo que fan no et quedes consolat..." O sigui, quan ere misteriós...Però quan allò mateix que feien ho expliquen, llavors no. "
(Salvador)

El funeral, com s'ha dit, no és un sagrament, si bé a ell s'ha associat tradicionalment el sagrament de l'Extremaunció, que normalment es rebia en condicions d'extrema gravetat a les portes de la mort. A partir del Concili Vaticà II l'Església modificà els seus plantejaments respecte d'aquest i el convertí en el sagrament de la Unció dels malalts; la Unció dels malalts s'adreça en general als vells i als malalts, i en la doctrina es considera com una font de força espiritual per a fer front a les dificultats pròpies d'aquesta etapa, però sense que el receptor es trobi necessàriament en perill de mort imminent. Tanmateix, com explica la Paquita, la concepció que associa el sagrament al trànsit cap al més enllà està profundament arrelada:

"Pues es una mentalización de las parroquias muuuy lenta, muy lenta. Por la razón esa de que se va, cuando te llaman, a dar la unción, a dar la comunión, y ya...A meterlo en la caja. Todavía en muchas parroquias es esa la mentalización, y es muuuy lenta"
(...)
Por ejemplo, cuando se les habla de la unción, no hablar tanto ya como el pasaporte para ir, sino el sacramento que es de vivos, y les va a dar la fortaleza para vivir el tiempo que tengan que vivir. Y que ahí en el sacramento, eso que decíamos antes de las rogativas, el sacramento dará la salud del cuerpo si es que lo conviene...O sea, que no por magia...Pero sí porque es una intervención de Dios y que...(...) Antes era la extrema unción, y ahora ya es unción de los enfermos, y ahora ya las parroquias que están más mentalizadas se hace comunitario. Y entonces las personas que tienen a partir de setenta años, o están enfermas, pueden ir a recibir comunitariamente. Y es muy distinto que vayas tú a la parroquia a recibir la unción, que no...Que cuando estás estirando la pata te venga un cura y te empiece a hacer cositas con el aceite, ¿no?...¡Oye! Que mucha gente esperaba, por no darle miedo al enfermo, esperaban al último momento. Y ya estaba estirando la pata el pobre...Pocos se les daba conscientemente y que lo pidieran...Ya era decir la extrema unción, ya no hay remedio...Sin embargo, el mentalizar, incluso a los agentes de pastoral, de que es sacramento de vivos, de la comunión y la confesión...Pero tiene que haber una evangelización antes, y si no hay una evangelización, no!...No. Porque, para qué?...Como si a un niño le dijeras: "Quieres comulgar?" "Sí." "Toma!..." Pues nada, venga!...No. "
(Paquita)

En els esforços de mental.lització de què parla la Paquita s'observa l'empeny de l'Església per implantar progressivament una religiositat racional on els ritus siguin expressió d'unes reflexios prèvies. Però, com ella observa, les resistències al canvi són molt fortes i entre la gent el més comú és la concepció del sagrament com a "passaport" necessari i vàlid al marge de qualsevol altra consideració. Per això, malgrat les recomanacions eclesiàstiques, les famílies solien retardar tant l'administració del sagrament que sovint el malalt el rebia en condicions d'inconsciència. En la concepció popular el sagrament esdevenia un ritus de caràcter protector amb la funció d'ajudar al moribund en el seu darrer moment de transició. Caràcter protector que també es fa present en el baptisme, situat a l'extrem oposat del funeral ja que és el ritual amb què comença la vida de l'infant. Tradicionalment el baptisme s'administrava els primers dies de la vida del nen com a mesura de prevenció per si aquest moria, ja que amb el ritus es garantia la salvació de la seva ànima. La protecció de l'infant, en aquesta vida i en el més enllà, esdevenia l'objectiu principal del sagrament. Per això, enfront del racionalisme de la religiositat impulsada pel Concili, la concepció popular del baptisme oposarà les seves resistències:

> "La meva mare les va batejar cinquanta vegades a casa, quan les banyave...Jo lo que no volia és que estessin inscrites en cap puesto conforme que les batejaven...No volia portar-les a una església i que constessin en un llibre, però pensava que si la padrina li tirave aigua al cap i deie "te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo", pensava que tampoc els hi feie cap mal, i ella així pues disfrutave...Pues lo menos les va batejar tres o quatre vegades, per si no servie l'altra vegada...Ha, ha...Però bueno...(...) Jo l'únic que els hi deia, que si Déu és tan bo, que no pot tindre en compte, a l'hora que es morgui una persona, si els pares no l'han volgut batejar. Perquè el nano si no és lliure, li tenen que fer...No els hi pot tindre en compte. Com que jo la tranquilitzava a la mare, "vostè tranquil.la, que Déu això no ho pot tindre en compte".
> B- Lo que li feie por a ella...
> M- Ere que se n'anessin a l'infern si es morien. Però jo la tranquil.litzava perquè li deia que si Déu ere tan bo no podie, de cap de les maneres, culpar a un innocent.
> B- I què deie ella?
> M- Pues les batejave quan les banyave...Ha, ha...»
> (Montse)

La vivència dels sagraments que es recull en els testimonis orals expressa concepcions i significats socials que no contempla el discurs eclesiàstic sobre els mateixos. La pertinença a l'Església es confon amb la pertinença a la societat i amb la integració en les seves estructures. La protecció espiritual es confon amb una idea de protecció més global, on els ritus de pas tindrien un paper d'ajuda davant dels moments de canvi del cicle vital. Aquest darrer aspecte però, es posa de manifest també en altres ritus que caracteritzen la vida religiosa d'aquesta etapa.

IV.2 3. Les devocions i la relació amb els personatges sagrats

A través d'aquest capítol es tracta d'analitzar el tipus de relació que s'estableix amb els personatges sagrats i contrastar-lo amb el tipus de relació que es proposa com a model des de l'Església. Les relacions que s'estableixen amb els personatges sagrats es poden donar en termes diferents de les que en el discurs doctrinal serien les correctes. En la vivència popular el món de les devocions és a més una complexa confusió de coses que la doctrina separa amb cura segons l'especificitat de cadascuna; en la vivència de la gent tot es barreja amb tot, la qual cosa és ja un símptoma de la capacitat popular per reconvertir els significats de les pràctiques concretes posant de manifest les estructures mentals amb què es realitzen aquestes.

La relació amb els personatges sagrats s'estableix bàsicament a través de pràctiques i d'objectes. Rosaris, promeses, devocions per sants concrets, escapularis, ciris, pelegrinatges, etc., són pràctiques que gaudeixen de forta vitalitat durant el període franquista, algunes d'elles gràcies a l'estímul rebut per part de la pròpia església parroquial, diocesana i nacional. Són pràctiques que avui majoritàriament es contemplen com a coses del passat, però no s'ha d'oblidar que fins fa ben pocs anys eren habituals en les expressions de religiositat i que encara ara formen part de l'univers religiós de molts adults que foren educats en l'atmosfera religiosa del franquisme. Aquest conjunt divers de pràctiques remet a una experiència religiosa que passa quasi sempre per la relació personalitzada amb una o més figures sagrades, siguin sants o advocacions diverses de la Mare de Déu o de Crist. Per a l'Església, qualsevol devoció que es personalitzi en sants o altres personatges sagrats s'entén com un model d'imitació de virtuts cristianes al qual hom ha d'intentar aproximar-se; per mitjà del sant o de la Verge s'ha d'arribar a la unió més perfecta amb Déu, amb qui el sant està unit. També hi ha un altre aspecte, que el discurs eclesiàstic contempla però cal veure com i en quina mesura, que és el caràcter protector de la relació amb els sants. Durant el franquisme els sants reberen especial atenció per part de l'Església, com es posa de

manifest en els múltiples actes de què se'n fa ressò el "Boletín Oficial" del bisbat: pelegrinatges, novenes, relíquies que van de ciutat en ciutat, etc. Sants i Verge Maria són personatges clau de la revifalla espiritual del Nacionalcatolicisme però són alhora elements de la cultura religiosa popular, la qual conforma una realitat diversa que es deixa entreveure en part a través de la pròpia documentació de l'època i es manifesta plenament en la veu dels testimonis orals.

Tal com s'ha dit, la relació amb els personatges sagrats s'estableix bàsicament a través de pràctiques i d'objectes religiosos. Entre les pràctiques més habituals durant aquest període històric cal tenir presents - segons es desprén dels testimonis dels informants - d'una banda el rosari i d'una altra les promeses, en les seves múltiples formes. Aquestes dues pràctiques no són les úniques, però sí tenen la característica de ser molt globalitzadores; és a dir, una promesa pot contemplar en la seva realització des d'un rosari fins a la utilització d'escapularis, posar ciris a un determinat sant o la realització de novenes. El rosari, per altra part, és una pràctica entre el discurs normatiu i el viscut, com és veurà, i crec que és interessant fer-ne una anàlisi detallada. Serveix, a més, per a múltiples ocasions i adquireix en cadascuna significats diferents.

El rosari, pràctica que el catolicisme impulsà com a senyal inequívoc de devoció mariana, es presentava com una pràctica religiosa que enfortia els lligams familiars i alhora oferia una doctrina en la meditació dels misteris i en la identificació del nucli familiar amb el model de la Sagrada Família. La devoció al rosari no és un tret específic de l'Església espanyola sinó que també des del Vaticà es promovia per les mateixes raons i sota una interpretació similar, com es desprén d'una carta-encíclica de Pius XII en què es recorda la conveniència de resar el rosari en família[133]. Però dita pràctica, quan es realitzava, no sempre responia a aquesta inspiració i a aquest sentit d'imitació de les virtuts marianes; de fet és una pràctica ambígua ja que, si bé oficialment la seva arrel és mariana, l'ocasió en què tenia lloc i la raó que el propiciava podia no tenir, com es veurà, cap relació ni amb el culte de la figura de la Verge ni amb el model de la Sagrada Família.

El rosari és quasi sempre esmentat com una pràctica del passat, de la infantesa i la joventut, quan es vivia amb els pares i sovint amb els avis i oncles més vells. Només una informant l'esmenta com una pràctica religiosa actual i alhora personal, és a dir no familiar ni en un àmbit col.lectiu com el del col.legi o la parròquia. La Pepita, per exemple, recorda que a casa dels seus pares, a Torrefarrera, la padrina era la persona que dirigia cada dia el rosari al vespre, quan tota la família - a excepció del seu pare, que treballava fins molt tard - es reunia en finalitzar la jornada. Era, en aquest cas, una pràctica diària, quotidiana, tret de si algun dia hi havia alguna visita de fora del nucli familiar:

> "En això del rosari, la padrina ere una persona que ere molt...Mos feie anar pel camí aquest.Pues ella veuràs que cada dia, cada dia, cada dia, cada dia, lo rosari. Ara, hi havie vegades que si estàvem amb la mama allí, que hi hagués gent o el que sigui, no ho deiem. Però si estàvem sol los de casa, sí.
> B- A quina hora ho solieu fer?
> P- Allà al tard, lo padrí ja havie retirat del tros...Lo meu pare no perquè sempre venie més tard, perquè quan se plegue dels autobusos ja saps que són les onze de la nit. I els altres, com que voltàvem per allí, pues los que voltàvem o ens hi ensopegàvem, pues mos hi ajuntàvem. Vull dir que no mos feie cap deixò. L'únic que faltave, represente, ere lo meu pare, els altres quasi sempre...Lo que passe que claro, els meus germans, un que pujave, l'altre que baixave, però...Si s'ensopegave allí que podie dir dos avemaries, també les deie. Vull dir que tampoc no se n'han amagat de fer-ho.
> B- I el dirigie sempre la padrina?
> P- Sí. Ere la capçal de casa...Sí, perquè el padrí sempre feie: "la Carme"."

---

[133] «Empero, es sobre todo en el seno de las famílias donde Nos deseamos que la costumbre del santo rosario sea difundida por todas partes, religiosamente custodiada y cada vez más desarrollada. Inútil es, desde luego, tratar de llevar remedio a los destinos vacilantes de la vida civil si la sociedad doméstica, principio y fundamento de la unión humana, no es «reincorporada» a las normas del Evangelio. Nos afirmamos que el rezo del santo rosario en la familia es un medio grandemente eficaz para conseguir un fin tan arduo. ¡Qué espectáculo de placidez y tan sumamente grato a Dios cuando, a la caída de la tarde, el hogar cristiano resuena con el frecuente eco de las alabanzas en honor de la augusta Reina del Cielo! Entonces el rosario, recitado en común, une ante la imagen de la Virgen, con admirable concordia, los corazones de padres e hijos que retornan del trabajo diario; además, los une piadosamente con los ausentes y con los difuntos, y, por fin, liga a todos más estrechamente con el suavísimo vínculo del amor a la Virgen Santísima, la cual, como Madre amantísima entre sus hijos, se hallará presente, concediendo con abundancia los bienes de la unidad y de la paz doméstica. Entonces el hogar de la familia cristiana, semejante al de Nazaret, se convertirá en una terrenal morada de santidad y casi un templo, donde el santo rosario no sólo será la rogativa particular que todos los días se eleva hacia el Cielo en olor de suavidad, sino que constituirá también una escuela eficacísima de vida cristiana.» PIUS XII, «Carta Encíclica sobre el rezo del Santo Rosario», B.O.O.L., 1951, p.178-179.

(Pepita)[134]

Com a pràctica habitual les referències al rosari se solen fer en un àmbit familiar i els testimonis que es donen provenen tant de l'àmbit rural com de Lleida. Els records que envolten aquesta pràctica, quan es donava quotidianament, reflecteixen una intensa vida familiar encara no pertorbada per l'arribada del televisor a les llars; el Salvador ho esmenta com un element propi de la religiositat dels seus pares, una família petitburgesa que a Lleida durant els anys 50 resava el rosari habitualment:

> "Però llavors ells resaven el rosari, i quan erem molt petits hi estàvem. Més o menys, eh? Digues que jugant, però com tot lo de casa, pensa que no hi havie televisió, pensa que es feie molta vida familiar, no? A l'hora de menjar es parlave, al vespre s'anave a dormir aviat, d'infant...Però a partir de molt petits ja no hi vam ser nosaltres, més aviat nosaltres, vull dir...Els hi preniem el pel. I ells mos deien "no mos posem a la vostra vida, deixeu-nos fer". Sí, perquè nosaltres aquestes coses exteriors no els hi donàvem tanta importància en aquells anys, no? "
> (Salvador)

No sempre, però, el record adopta aquestes connotacions lúdiques i de socialització infantil. Com explica el Manel, a casa dels seus pares a Ibars d'Urgell el rosari es resava cada dia i el fet de ser ell el més petit dels germans l'exhimí durant els primers anys d'aquesta obligació; però a mesura que anà creixent s'hagué d'incorporar al ritual familiar com un adult més:

> "Ere incomprensible que no fessis lo que es respirave allí. A casa, per una altra part, per exemple, encara es resave el rosari...Me'n recordo a l'hivern, allí a l'estufa, resant el rosari...I...De petit encara te'n podies escapar una mica. Però conforme anaves creixent, ja...Sol amb mirades, eh? Perquè no ere allò de dir "nen!..." Això no. Però com que es respirave...I jo era el petit de molts germans, i els germans grans veia que formaven... "
> (Manel)

La Paquita treu a aquesta pràctica les connotacions de severitat que conté el record del Manel, i ho explica com un fet familiar perfectament integrat en el viure quotidià dels seus avis. La seva família, navarresa i de "fe tradicional, la fe del carbonero" - segons la seva expressió - el considerava com un element més de la jornada habitual:

> "Mira, mi familia, no es que se distinguiera por muy religiosa, muy religiosa. Mi padre y mi madre pues era una fe tradicional, la fe del carbonero, que...Que se fiaba de Dios, y mira, y vivía. No era de demasiadas prácticas religiosas, sí que se rezaba el rosario...Recuerdo de cuando era más pequeña, sobre todo en casa de...Si estaban mis abuelos, seguro que sí. El rosario era pues una práctica, como podía ser el comer, el...El rosario había que rezarlo. Al caer de la tarde, en casa de mis abuelos siempre, nos reuníamos a eso de...Antes de cenar... "
> (Paquita)

El que resulta interessant és que els informants se senten en l'obligació d'explicar aquesta pràctica, de justificar-la, com essent conscients que actualment resulta força estranya. De fet, la majoria no l'ha seguit practicant fora d'aquest àmbit familiar, a no ser que hagin estat en contacte amb col.lectius religiosos on el rosari fos una pràctica valorada o obligatòria. Per tant, el rosari quotidià és sobre tot una característica de la religiositat practicada en l'àmbit familiar, com un moment del dia en què la família es reuneix - sovint al vespre, abans de sopar - entorn d'un ritus que la identifica com a unitat religiosa.

---

[134] La pràctica del rosari és sovint una iniciativa de les dones, i especialment de les dones velles de la família quan conviuen diverses generacions. Com afirma T. Inglis respecte d'Irlanda, la pràctica del rosari enfortia l'autoritat moral de la dona al si de la família ja que a través de la devoció mariana es proposava la devoció a la figura de la mare:»The rosary was a time when the mother exercised her moral power and called her husband and children to the attention of God and Our Lady. It strengthened her position as the sacred heart of the home. It bound the family together in ritual practice. Such ritual practices were essential to the maintenance of pious devotion to the mother and family and the suppression of individual interests.(...)It was throught such devotional practices as the rosary, that the mother retained her power in the home. Is was throught a devotion to Our Lady that she fostered a devotion to herself and motherhood in general.» INGLIS, Tom., Moral Monopoly: The Catholic Church in Modern Irish Society, Gill and Macmillan, Dublí, 1987, p.207-208.

Sovint, però, el rosari és una pràctica ocasional i pot respondre a diversos motius; de vegades se l'associa amb una data determinada, el dia de Tots Sants, i per tant amb els difunts, com una pregària específica per les ànimes del Purgatori. També se l'associa amb els difunts de la família, ja sigui en el moment en què es produeix la defunció o bé el dia de la seva commemoració - per Tots Sants o per l'anniversari del difunt que es recorda -. La Montse, que pertany a una família pagesa dels voltants de Lleida, recorda que resaven el rosari en família el mateix dia de Tots Sants abans de celebrar la Castanyada i la raó d'aquella pregària era demanar que "sortissin les animetes del purgatori", sense ser específicament les ànimes dels seus familiars difunts:

> "I llavors per exemple per la Castanyada, essent uns nanos que de coses que t'apetien no en tenies pas gaires a la taula, allà feie la mare uns pastelets de patata amb coco i no sé què...I després les castanyes, que això no faltave mai, i ens tenien resant tres parts de rosari, senceres, abans de tocar una sola castanya!...Ha, ha...Tres parts, eh? Vull dir que...Tela lo llarg que se'ns feie el rosari!...Perquè és que eren tres rosaris seguits...Vull dir en un plan així, ademés que ho acceptàvem molt bé. Vull dir que ere un ambient...Que ens semblave pues que la cosa ere així, no"
> B- I el sentit de resar el rosari aquell dia quin ere?
> M- Home, perquè com que per Tots Sants és...La festa de les ànimes, pues salvar ànimes del purgatori.
> B- Però de cara als difunts de la família?
> M- No, no, de cara als difunts en general. De vegades pues n'encomanàvem alguns determinats, però de cara a general, perquè sortissin les animetes del purgatori. "
> (Montse)

La Lola, també filla de pagesos, recorda que el rosari només es resava a casa seva si s'havia mort recentment algun familiar o conegut proper a la família, i en aquest cas el dirigia la seva mare: "B- I rosaris?

L- Sí, encara en"Sí, encara en tinc aquí a casa, de rosari. Ara, jo, a casa, no erem dels que es passave el rosari. Si un dia mos semblave de passar-lo perquè s'havie mort un familiar o perquè s'havie mort algú, aquell dia se passave. Però no. La mama el sabie, i el resave molt bé i tot, però allò de diari, no.

B- Quan es feie, qui el dirigie?

L- La mama. Però ja et dic, havie de ser per alguna cosa especial.»

(Lola)

D'altra banda, el rosari com a pregària ocasional podia donar-se també al marge del culte dels difunts i respondre més aviat a una necessitat familiar immediata; la Roser recorda el rosari com una pràctica propiciatòria davant de fets puntuals com el de la collita anyal:

> "El resaven molt, que ere molt típic, perquè trobo que ara, al temps que estem ara em semble que no es rese, m'ho semble, eh? Potser sí que n'hi ha que el resen, però llavors sí que ho sentia molt més, que el resaven, però nosaltres a casa no vull dir que alguna vegada, però molt poc"
> B- Recordes quan ho feieu, si ere per alguna festa...?
> R- Més que una festa, ere per si havie passat alguna cosa, o bé si...De vegades feiem "bueno, pues resem el rosari perquè això surti bé", alguna cosa...A vegades, com que ja et dic que tenie terra el meu pare, portave una mica de terra, pues per exemple que li surti bé la collita o alguna cosa...Això més aviat ere cosa, ja et dic, una miqueteta...No és que ho fessim seguit, però alguna vegada va, resem el rosari i així demanem-ho de què si pot sortir. "
> (Roser)

En aquest cas, doncs, el rosari es pren com una pràctica que encaixa en el conjunt de pràctiques protectores que s'observen especialment vives en l'àmbit de la religiositat provinent del món rural i agrícola. De la devoció mariana es passa així al sentit de protecció davant de la incertesa, cosa que s'acusa més encara pel fet de ser aquí una pràctica ocasional. En aquest sentit, es pot dir que la pràctica del rosari oscil.la entre ambdós significats, el segon dels quals no es contempla les línies doctrinals, però sí en la religiositat viscuda[135]. El Pep

[135] El rosari com a pràctica protectora i propiciatòria és una de les coses que l'espiritualitat conciliar rebutjaria posteriorment. Per això des del bisbat s'advocaria per la devoció al rosari però, això sí, entesa segons les directrius eclesiàstiques:»El Rosario para la familia no constituye ninguna fórmula mágica o infalible para obtener del Señor determinadas gracias. Debe ser la expresión espontánea de la común conciencia de cristianos que nos hace agradecer al Señor el don de su Madre, especialmente presente en aquella plegaria familiar que tiene por centro alabarle por su activa participación en los misterios de nuestra Redención, con la cual hemos vuelto a ser la gran familia de Cristo, que nos dio a María como Madre.» MALLA, Ramon, «El Rosario forma válida de devoción mariana», B.O.O.L., 1974, p.144.

és en aquest sentit el testimoni que millor recull tota aquesta ambigüitat de la pràctica del rosari, ja que unifica en un sol fet tots els aspectes: devoció mariana, culte familiar dels difunts i pràctica propiciatòria:

> "A casa sí, a l'hora del dinar pues resar el Parenostre sempre ho hem fet. I després a la nit, si no anàvem...Normalment quasi sempre, a les set o les vuit, la mare i quan erem més petitets, quan erem petits anàvem al rosari, això sempre també. I si no, pues com teniem la padrina, la padrina, al cel sigui, li agradave molt resar el rosari, ella sí. A casa, sí, per ella això, Mare de Déu.. "
> B- Ho feie amb alguna intenció?
> P- La padrina ho feie pues perquè teniem lo padrí mort, mos faltaven dos ties, després mos faltave un oncle que el van matar a la guerra, i això pues potser ho feien perquè ere això, sempre tenien molta fe a la Mare de Déu del Carme, sempre estaven amb la Mare de Déu del Carme...Potser és perquè hi erem, no li puc dir per què ho feie, però sí que ho feie, i ere per raons d'aquestes. Claro, si fas una plegària és sempre perquè tens un ser volgut que ha desaparegut, i és com si avui vaig a mossèn que faci una missa pel meu pare que va morir, és lo mateix, un rosari a casa per aquell ser que has perdut, a la Mare de Déu del Carme perquè et dongui salut...Coses d'aquestes que fas, que són relatives amb lo fet. Es que això va sortint, surt sol, perquè claro, avui ho farà per una cosa, a lo millor pues demà perquè aquell cosí s'ha fet mal en un puesto o altre, pues va, "li farem un rosari a la Mare de Déu del Carme perquè es curi", o aquell que ha estat malalt a l'Hospital pues també...Coses d'aquestes, i es feien pues resant el rosari, feies tres o quatre avemaries i venga, i au...I ho feies avui, ho feies demà...Hi ha dies que no ho feies perquè faltave un o dos, i per fer-ho un sol no, la padrina pues no ho feie, però quasi sempre, sempre s'anave fent. En aquella època s'estilave molt, i després, segons on estaves, los mateixos veïns, s'ajuntaven dos o tres al menjador i feien lo rosari per no fer-lo un sol...S'estilave molt. "
> (Pep)

El Pep situa aquest record als anys 40 al si d'una família petitburgesa de Lleida, i l'interpreta com una pràctica bàsicament terapèutica; ho equipara a les misses de difunts quan es refereix a un familiar desaparegut, però la seva interpretació no va més enllà de l'aspecte terapèutic ja que mentre que d'una banda la idea de salut corporal hi és molt explícita - "li farem un rosari a la Mare de Déu del Carme perquè es curi, o aquell que ha estat malalt a l'Hospital pues també" - no hi és en canvi la idea de salvació de l'ànima dels difunts. El sentit del rosari pels difunts és molt més confús i s'atribueix directament a la seva padrina - "no li puc dir per què ho feie, però sí que ho feie i ere per raons d'aquestes" -; de fet, quan equipara el rosari a la missa que s'ofereix per l'ànima dels difunts està afirmant implícitament el seu sentit de sufragi i de redempció de culpes, però és evident que aquesta associació d'idees ja no és tan clara com el rosari que es resa com un remei contra la malaltia. En aquest sentit, el rosari pels difunts pot ser un recordatori dels difunts de la família més que no pas un mitjà d'intercessió per la seva salvació. Això és més clar encara si el rosari té lloc el dia de l'anniversari de la seva mort. El sentit de devoció mariana apareix també, vinculat a la figura de la seva padrina però en un plural que manifesta l'acceptació popular de la devoció a la Mare de Déu del Carme - "tenien molta fe a la Mare de Déu del Carme, sempre estaven amb la Mare de Déu del Carme" -; i aquí s'entra en un terreny força ambigu, ja que la figura de la Verge és possiblement una de les que millor exemplifica la complexitat de relacions entre el model oficial i el model real de devoció mariana i de vivència religiosa.

La Verge Maria és, com es veurà més endavant, un personatge clau en el catolicisme i particularment en el Nacionalcatolicisme d'aquest període. Tanmateix, no és un transmissor sempre inequívoc de les idees i els valors emesos des de l'Església, especialment quan se l'associa a pràctiques com les promeses. En aquest sentit és interessant analitzar el testimoni de la Clara, que recorda la vivència religiosa de la seva infantesa marcada per l'existència de dos nivells força separats, l'un personal i familiar i l'altre lligat a la parròquia i al col.legi de les monges:

> "Me'n recordo que anàvem al mes de Maria, això sí, però jo hi anava també com un hàbit i perquè ho feien les meves amigues, però sense sentir-ho massa. Perquè jo, des de sempre, lo que m'explicaven referent a la religió, me sonava bastant a xino. I fixa't que et dic que sempre he sigut religiosa, però el meu rollo particular amb Déu, era particular. En el sentit de que jo, per exemple, me'n recordo que resava per aprovar els cursos, i perquè a casa meva que passàvem dificultats econòmiques, no en passessim...Però no estava absolutament conectada a la religiositat oficial. (...) Tot lo que m'explicaven, de religió i d'Història Sagrada, m'agradava perquè...Que si la història de José, que si va tenir un somni i amb el faraó i totes aquelles coses, allò m'agradava, perquè era com un cuento, i les vides de sants, i tot això. Però a mi me sonaven bastant rares, aquestes coses. Perquè jo quan me parlaven de màrtirs, dels màrtirs que se'ls menjaven els lleons al circ de Roma, per no renegar de la seva fe, jo allò no ho entenia, perquè...Bueno, encara te diré que, salvant les distàncies, avui en dia encara no ho entenc massa. (...)

Llavors ja em sonava raro, en el sentit de què...Màrtirs, i "antes morir que pecar!" i totes aquestes fòrmules que ens deien, pues jo deia "pues no sé, tú...", vull dir...Ha, ha...Jo no tenia esperit de màrtir en absolut. En absolut"
(...)
També per exemple el fet de resar el rosari, que ho feiem a les monges, una altra cosa que també em xocava molt, que me'n recordo, i encara me xoca ara, és aquesta repetició d'una oració tantes vegades. Vull dir, ho trobava una cosa repetitiva, sense cap mena d'interès. Potser no ens ho explicaven com ens ho havien d'explicar, però resar el rosari ho trobava una cosa avorridíssima. Jo no estava mai en lo que estava fent, la imaginació se m'anava cap a un altre puesto, perquè com que mecànicament podia reproduir l'oració...Però no m'hi fixava en lo que deia, perquè te pots fixar una o dos vegades, però después se te va el santo al cielo...Perds el fil.
(...)
I per altra banda jo tenia la meva relació amb Déu, particular. En el sentit de que per exemple, a casa meva me matxacaven molt perquè aprovés les assignatures. I com que no anàvem bé de quartos, el meu pare m'amenaçava amb què me posaria a treballar si jo no aprovava les assignatures, i que seria una ignorant tota la meva vida i tal...I jo, això també, angoixada com estava, pues jo resava, per a aprovar. Però resava amb una fe!...Que t'asseguro que...Bueno, tot lo altre, tot lo del rosari i les vides de sants...Tot allò quedava disminuit, amb la fe que jo posava demanant-li a Déu que no me suspenguessin les assignatures. I fent promeses!...Fent promeses de que a la Mare de Déu de la Salut li portaria un ciri si aprovava el batxillerat. I escolta, me va funcionar de conya, perquè ho vaig aprovar sempre!...I cada vegada a l'estiu, anava a portar-li un ciri...Però aquesta era una cosa secreta, que no ho sabien ni a casa meva ni ho sabia ningú. Aquesta era una vivència que jo tenia, amb Déu i amb la Verge Maria, pel meu compte. Sense que ningú se n'enterés ni res. I com que me funcionava tan bé...No sé si és que era la pròpia fe que hi posava a demanar-ho o què...I en moments de perill i demés, que resava i deia "Déu meu, que no passi això, que no passi allò...", pues me funcionava".
(Clara)

A posteriori la Clara fa la seva reflexió sobre aquesta etapa viscuda i hi distingeix clarament dos nivells, l'oficial i el particular. L'oficial és identificat bàsicament amb la religiositat del col.legi, on es realitza un seguit de pràctiques viscudes sense cap implicació personal - mes de Maria, rosari - i es presenten uns models de vida - màrtirs, sants - que no són assumits com a propis:"lo que m'explicaven referent a la religió me sonava bastant a xino". A través d'aquests models s'exalça una religiositat basada en la fidelitat heroica i passiva a la voluntat de Déu ja que, com exemplifiquen els màrtirs, es tracta de deixar-se fer el que sigui per Déu, mai de prendre la iniciativa. Paral.lel a aquesta religiositat de l'escola, però totalment deslligat d'ella, apareix l'altre nivell de vivència religiosa, el particular, que constitueix l'envers de la moneda del primer. Es una vivència religiosa adreçada no a una finalitat ideològica com ho era la d'identificar-se amb uns models, sinó adreçada a una finalitat pràctica i en concret a pal.liar les necessitats més urgents tant de la persona com del grup familiar - aprovar els exàmens, no passar dificultats econòmiques, protegir-se davant de qualsevol perill -[136]. Es significatiu en aquest sentit el fet d'acudir a la Mare de Déu de la Salut ja que, tant pel fet de tractar-se d'una advocació de la Verge - intermediària humana entre la persona i la divinitat -, com pel fet de referir-se a la salut, té unes marcades connotacions de protecció que són en definitiva allò que es busca.

La relació que s'estableix amb la divinitat - a través de la Mare de Déu - és una relació que no entra tampoc en el model de vida dels sants o dels màrtirs de l'escola, dels quals s'exalçava la seva total disponibilitat a acceptar la voluntat de Déu. En la vivència particular de la informant la relació va en un altre sentit, ja que d'entrada pressuposa la iniciativa de la persona - i per tant el seu paper actiu - en prendre la determinació de fer una promesa i emplaçar Déu en una alternativa on és ella qui posa les condicions. En definitiva es tracta de dominar la voluntat divina comprant el favor i assegurant l'èxit dels esforços personals. La pràctica de les promeses té a més unes connotacions màgiques evidents que en aquest cas es veuen accentuades pel fet que

[136] La preocupació de la religiositat popular per les qüestions d'ordre pràctic i sovint les més vitals per a l'existència ha fet que aquesta sigui considerada per J. Prat com una religiositat de crisi, segons es desprèn del seu estudi sobre els goigs dels santuaris marians de Tarragona: «...el tret comú que caracteritza totes les constants dibuixades és sempre el mateix: la situació de crisi, que, ja sigui sota la forma de perturbació calendàrica (l'eixut i la secada), quotidiana (la salut corporal) o total (les crisis socials) esquartera la desitjable harmonia del transcurs de la vida en el ple sentit de la paraula. Es en aquesta direcció que no em semblaria exagerat qualificar de «religió de crisi» el que habitualment hom anomena 'religiositat popular'.» PRAT, J., «Els santuaris marians al Camp de Tarragona: algunes hipòtesis de treball», UNIVERSITAS TARRACONENSIS, nº IV, Tarragona, 1981-82, p. 18-19.

aquesta era realitzada en total secret:"aquesta era una cosa secreta, que no ho sabien ni a casa meva ni ho sabia ningú". El sentit pràctic d'aquesta "pràctica" es reflecteix també en els termes en què ella parla de la seva efectivitat: "I escolta, me va funcionar de conya, perquè ho vaig aprovar sempre!...»

La Verge és viscuda molt més com una Mare Totpoderosa a qui s'encarrega la cura de les necessitats familiars i personals que no pas com un model a imitar en les seves virtuts ni com un esgraó intermig per arribar a Déu. Aquesta vivència de la relació amb la Verge es dedueix també del tractament que rep Maria en els textos eclesiàstics; d'una banda, és considerada com una figura excepcional, sense comparació entre tots els sants i santes de la història de l'Església; però d'una altra es dediquen molts esforços a matisar i a puntualitzar correctament el caràcter del seu poder per tal que no entri en competició amb el poder de Déu. En les publicacions pietoses de la Lleida dels anys 30 es poden trobar textos com el següent, destinat a explicar el sentit de la funció mitjancera de Maria entre els homes i Déu:

> "Así entendida la mediación universal de la Virgen Santísima, como debe entenderse, no es contraria a la soberanía de Dios ni a la mediación suprema y, en cierto sentido, exclusiva de Jesu-Cristo, como han pretendido los protestantes. Que la Virgen no usurpa la soberana providencia de Dios, es cosa manifiesta; el nombre mismo de mediación lo indica, que no es sino una causalidad intermedia, y en el caso presente totalmente subordinada a la suprema acción de la divina providencia. Tampoco es la mediación mariana un atentado contra la mediación de Jesu-Cristo. Muchas diferencias señalan los Teólogos entre ambas mediaciones. Por de pronto, la mediación de Jesu-Cristo es de derecho propio; la de María de pura gracia y privilegio. La de Jesu-Cristo es primaria e independiente; la de María secundaria y subordinada a la de Jesu-Cristo. La de Jesu-Cristo es de suyo necesaria y suficiente; la de María no es de suyo necesaria ni menos suficiente. Sobre todo, Jesu-Cristo en su oficio de Mediador negocia, por así decir, con sus propios recursos y tesoros; la Virgen, en cambio, ni negocia ni puede negociar sino con los bienes de Jesu-Cristo. En otros términos: Jesu-Cristo mediador nos reconcilia con su eterno Padre con sus propios merecimientos; María Medianera no hace ni puede hacer otra cosa que alcanzarnos la aplicación de los méritos de Jesu-Cristo, en los cuales enteramente estriba[137]."

Malgrat el to reservat i cautelós sobre el poder de mediació de Maria, amb el Nacionalcatolicisme es donarà pas a una eufòria mariana sense reserves, menys preocupada per purificar la devoció de concepcions heterodoxes que per demostrar la capacitat d'atracció de Maria sobre la població. La figura de la Verge és, per a l'Església de la posguerra espanyola i europea la senyera del catolicisme per excel.lència enfront de protestants i de comunistes ateus. En aquest context es produirà el pelegrinatge de la imatge de la Verge de Fàtima per terres de Lleida, l'èxit del qual és reflectit a la crònica del "Boletín Oficial del Obispado[138]".

Igual com es veia referent a les promeses, la majoria dels actes que comprenen una relació amb personatges sagrats són motivats per necessitats personals i familiars, entre les quals la salut és la més habitual. Entre el conjunt de pràctiques protectores destaca en aquesta època - pel seu abast majoritari - l'ús de l'escapulari de la Mare de Déu del Carme. L'escapulari del Carme té una llarga història, però després de la guerra es convertí en un objecte molt difós entre les associacions i col.legis religiosos, els quals al seu torn el difonien entre la població. En un moment en què la idea de l'escatologia i la salvació de l'ànima són al centre del discurs doctrinal, l'escapulari del Carme podia ser un instrument per a fer present aquesta idea entre la gent. Al mateix temps servia per a difondre la devoció al Sagrat Cor de Jesús - empeny particular del bisbe del Pino, entre altres - ja que s'associà en un sol objecte de devoció la imatge de la Mare de Déu del Carme i la del Sagrat Cor.

---

[137] BOVER, José Mª, Nuevo mes de María, Impremta Mariana, Lleida, 1932, p.XI-XII.

[138] «Allí está aquel pueblo que quiere dar vuelta de campana al camión portador de la Señora, para que ésta pudiera permanecer con aquellos hombres sencillos, ingenuamente atrevidos, pero muy amantes de María, quienes no habían tenido la dicha de poder hospedar a la Virgen, por no ser incluidos en el trayecto.
Aquel otro pueblo, para poder permanecer más tiempo en compañía de la Madre, comete la santa osadía de cerrar al capellán de Ntra. Señora y al joven que la acompaña, en la sacristía de la iglesia.
En aquel tercero se cuenta que una niña, atacada de fiebre, salta de la cama para ver a María, y la fiebre desaparece; y en muchos y muchos pueblos, todos, podemos decir, mientras María es objecto de ferviente homenaje, se ven los confesonarios asediados por multitud de almas.
No podemos menos de decir: o los hombres están locos de amor por María, o María está locamente enamorada por los hombres.
El itinerario fue modificado más de una vez debido a las peticiones de los pueblos que reclamaban la presencia de su Madre. Era para ellos un deshonor, pues se sentían amantes de María, y reivindicaban el derecho de hijos que les pertenecía de verla cabe sí, pasando por sus calles y plazas bendiciendo a sus hijos devotos desde su bendito trono.» «La Virgen de Fátima, peregrina», B.O.O.L., 1948, p.122.

Sembla com si el discurs normatiu del Nacionalcatolicisme - representat en el Sagrat Cor i els "nueve primeros viernes de mes" - hagués intentat una simbiosi amb un antic costum popular de signe sobre tot protector i ideològicament bastant ambigu[139]. Però el Sagrat Cor en canvi tenia fortes connotacions polítiques i socials en la idea d'Espanya com el seu regnat privilegiat i l'Església i el règim polític sorgit de la guerra civil com a salvaguardes i símbols d'aquell regnat. Aquesta idea es fa present fins i tot en missatges papals com el que Pius XII dirigeix el 1946 a l'assemblea del "Apostolado de la Oración" recordant el monument del Cerro de los Angeles dedicat al Sagrat Cor de Jesús, que havia estat destruït durant la guerra:

> "Además, España se presenta hoy ante el Corazón Divino evocando aquella luminosa mañana del 30 de mayo de 1919, cuando toda la nación, por boca de su Soberano, quedó consagrada al Corazón de aquel Señor que estaba expuesto sobre el altar de un magnífico monumento, en el centro mismo de la Península. Hoy, en el lugar santo queda solamente un montón de ruinas; pero queda siempre también allí algo que no puede ser destruído con ningún explosivo, y es la fuerza del espíritu, la fuerza que salvó vuestra fe al sonar para vosotros la hora dolorosa; la fuerza que hoy - y con grande placer lo reconocemos - se muestra con la potente vitalidad católica de vuestra patria, obra del amor que el Sagrado Corazón de Jesús se reserva para ella y del concurso de tantos buenos españoles; la misma fuerza que ahora os ha reunido en esta asamblea, que os hace exclamar otra vez con toda la sinceridad de vuestra alma hidalga y generosa: "Reinad en los corazones de los hombres, en el seno de los hogares, en la inteligencia de los sabios, en las aulas de la Ciencia y de las Letras, en nuestras leyes e instituciones patrias[140]".

L'escapulari amb la doble imatge del Sagrat Cor i de la Mare de Déu del Carme es convertí en un objecte d'ús habitual. Com recorda la Mª Josep, la seva difusió entre els infants i adolescents es feia sovint a través dels col.legis religiosos:

> "I també me'n recordo que quan ere el meu sant o així, les monges me regalaven escapularis. Tenia una col.lecció d'escapularis!...Els escapularis són de la Mare de Déu del Carme, però això ho portave molta gent, eh? L'escapulari ere una coseta de roba, i un quadrat aquí que anave el Cor de Jesús. Dibuixat, sí, perquè ere una roba i llavors ho dibuixaven...Lila. Jo et diré los més...N'hi haive de molt grossos, però los que portàvem a dins eren petits. I llavors una cinteta i a radere l'altre, i a l'altre la Mare de Déu del Carme. Amb roba, i després n'hi havie de medalla, lo que passe que els de medalla eren d'un costat el cor de Jesús, i giraves i la Mare de Déu. I aquest no, ere...No n'has vist mai d'escapularis? Potser encara en tinc per allà...Un al davant i l'altre radere (...). Te'ls beneïen i te'ls posaven un divendres, els primers divendres de mes. I el tenies que portar...Ah, pues per salva't tenies que portar escapulari. Per la salvació, tenies que portar-lo. Això ere per...Segur que, portaves escapulari, te salvaves.
> B- Ja, ere com una mena de garantia.
> J- De garantia, sí. I sempre te'n regalaven! I a més beneïts, vull dir els beneïen, te'ls posaves i els portaves sempre, com puguessis portar una medalla, lo que passe que ere roba, no, eren horrorosos!...Lo que encara te'ls feien petitets...Perquè hi havie gent que feie...Pues una promesa, i llavors se posaven un vestit lila. Feien promeses al Sagrat Cor de no sé, i com si portessin un hàbit. I llavors l'escapulari gros a damunt, eh? "
> (Mª Josep)

La Mª Josep s'explica l'ús de l'escapulari com a mitjà segur de salvació, però la lògica d'aquesta garantia no va més enllà que la del simple fet de dur aquest objecte. El discurs de l'Església no podia admetre en canvi una utilització de l'escapulari com a objecte màgic, com a amulet infal.lible per sobre del bé i del mal pel que fa a la salvació o condemna de cada ànima. L'Església, per tant, deia que la Verge del Carme - com a

---

[139] «El contenido doctrinal de este Escapulario no puede ser la base y el fundamento sobre el que pueda levantarse el soberano edificio de una Teología en su sentido específico y le falta a su vez el sustentánculo de las definiciones dogmáticas e infalibles de los Romanos Pontífices. En este sentido, pues, no podemos hablar de valores teológicos marianos tomando como punto de partida el Escapulario del Carmen. Nos lo impide el recto y natural sentido de la palabra Teología Católica. El Escapulario Carmelitano aún con todo el cúmulo de realidades sobrenaturales de que es portador, no pasa de ser en sus privilegios específicos - liberación del infierno, ayuda en el purgatorio - «una piadosa creencia».»de SAN JOSE, Alfonso, «Valores mariológicos del Escapulario del Carmen», Impremta Mariana, Lleida, 1952, p.9.

[140] Pius XII, «Mensaje de Su Santidad Pío XII a España en la clausura de la asamblea del Apostolado de la Oración», B.O.O.L., 1946, p.11-12.

intercessora pels homes davant de Déu - per mitjà de l'escapulari feia que el pecador tornés la seva ànima cap a Déu i com a conseqüència d'aquesta conversió d'últim moment obtinguès la salvació[141]. En el discurs de la Mª Josep però, l'escapulari del Carme funciona com a garantia de salvació en si mateix - "per salva't tenies que portar escapulari" - i no hi ha cap al.lusió ni a la Verge ni a la conversió. El fet de beneïr-los contribuia encara més a donar-los un caràcter de poder autònom, no vinculat a cap més idea ni condició.

De la mateixa manera, el tractament de l'escapulari com a objecte màgic es produeix al marge de la idea de salvació espiritual i pot ser utilitzat també com a dispensador de salut física. La Pilar, per exemple, recorda que ella cosia l'escapulari a la roba de les seves filles quan aquestes eren petites, sobre tot a la que va nèixer més feble i malaltissa[142]. També la Pepita desvincula l'escapulari de la idea de salvació espiritual i es queda a mig camí entre l'argumentació teològica i el sentit de protecció personal:

> "Veuràs que la meva mare tenie una Mare de Déu que ere la Virgen Niña, un medallon molt guapo, i el meu pare portave sempre un Sant Cristo, la meva àvia també portave...Ella portave un escapulari, amb lo Sagrat Cor i la Mare de Déu. Lo padrí no, perquè el padrí...Al anar al tros i així, ell ja no s'ho ficaven aquestes coses. I mon germà pues també, los dos han tingut escapulari i jo també tenia una creueta"
> B- I la gent que ho portàveu, amb quin sentit ho portàveu?
> P- Bueno, ho portàvem amb lo sentit de que...Que creiem que hi ha algo, no? I no ho sé, quan no ho portaves te trobaves com si et faltés algo. Anaves més segur.»
> (Pepita)

El que sembla clar és que el discurs viscut no recull la idea de conversió de l'ànima i, tot i que sí recull la idea de salvació, aquesta pren un significat no estrictament espiritual sinó que abasta també un sentit de salut física i de protecció personal - "anaves més segur"-. També sembla clar, en els testimonis orals, que la imatge del Sagrat Cor no recull l'aspecte protector en la mateixa mesura que la de la Mare de Déu del Carme, deesa-mare protectora per excel.lència entre les advocacions marianes. Per això és més ignorat que no pas la Verge, malgrat els esforços de l'Església per incorporar-lo a la vivència religiosa quotidiana.

Les promeses, tal com s'ha dit anteriorment, són durant l'època estudiada una forma bastant habitual d'entrar en relació amb els personatges sagrats. A través d'elles es posa de manifest la vigència d'una concepció de la religiositat com a garantia de benestar personal i col.lectiu, sobre tot familiar. La religió terapèutica, en podem dir, es dóna principalment en l'àmbit domèstic i corre especialment a càrrec de les dones. Les promeses són la forma més comuna de relació amb els sants, Verges i "Santcristos". Entre tota la varietat de versions i relats que s'han pogut recollir en els discursos dels informants, allò que més s'aproxima a la idea del que és una promesa és el que el Jesús explica referint-se a la seva mare, la qual les feia normalment al Sant Crist de Balaguer:

> "Bueno, pues per això te dic, que a la capital no s'estil.lave tant, on s'estil.le més anar als puestos, és als pobles. Pobles sí, com ara Balaguer, pues anàvem al Santo Cristo, que jo estic cansat d'anar-hi, allà al Santo Cristo...I la meva mare ha anat descalça des de baix fins dalt"
> B- Quan hi anàveu?
> J- Varios diumenges, en un mes igual t'anave dos o tres vegades. Perquè tenie...La gent li deie com una promesa, feie promeses, ma mare li ha agradat de fer promeses. Perquè...De la salut, si estave malalt algú, pues si se curave feie la promesa aquesta, i ma mare ho va fer. I jo l'he acompanyat i inclús des de baix...A baix de les escales hi ha tot lo santuari, que hi ha totes les estacions del Via Crucis fins dalt de tot. I llavors entraves a missa i et quedaves dalt al Sant Crist... (...) Això sí que s'estil.lave. La gent que tenie ganes de devoció. Amb ma mare anàvem moltes vegades, anàvem amb lo tren. Agafàvem lo tren d'aquí a les deu del matí o això, pujàvem cap allà i després tornàvem a Lleida. Quan ja vaig tindre cotxe

---

[141] Les dificultats d'interpretació que la utilització de l'Escapulari del Carme suscita entre els autors catòlics són evidents. D'una banda, la tradició sobre la promesa de la Verge; de l'altra, les exigències morals de la salvació. El compromís final recull la promesa però amb una implícita conversió del pecador: «Dice sobre el asunto en cuestión el P.Lezama: «cuando la Virgen al entregar el Escapulario dijo:El que muera con él se salvará, se debe tener en cuenta la significación del Escapulario que supone obediencia a Dios y a los Superiores. Y el que obedece a Dios y a los Superiores sin duda se salvará puesto que cumple todos los preceptos en cuyo cumplimiento está nuestra salvación».» de SAN JOSE, Alfonso, op. cit., p.16.

[142] «Sí, bueno, la petita va ser que em va nèixer tant dellò, que sempre...Li cosia aquí la camiseta perquè no es punxés. Sempre, quan li tornava a canviar li treia i li tornava a cosir. I la gran portave aquells escapularis de colomet: «Au, posa-t'ho, va, treute-ho...» Però encabat elles ja...»
(Pilar)

pues pujàvem moltes vegades. Ara, això sí, eren promeses que cada qual tenie els seus sentiments i...Se feie aquestes coses. La meva mare perquè va triar Balaguer, però hi havie gent que potser anaven a una ermita. I avui també me semble que es fa, hi ha gent que avui, són també bastant beatos i ho fan. Ara, potser és més...Que et diré jo, potser és més minoritari, que abans potser s'estil.lave més, que a l'haver més religió, vull dir més inculcat, pues la gent ho feien millor, en aquestes coses.

B- A Balaguer hi anàveu tota la família?

J- No, més que res he anat jo sempre amb la meva mare. Les meves germanes com que llavors també s'independitzaven, al casar-se i tot això, pues ja no. Però la meva mare ha anat sola ella, i llavors jo també l'he acompanyat quan jo he tingut lo cotxe, i sé que feie aquestes coses.

B- Normalment les promeses solien ser per motius de salut?

J- Sí, sí. Més que res per això, les promeses aquestes han set per si has tingut alguna malaltia, pues perquè no te vingui, o bé si tens al costat algun familiar que té un mal...Dius "jo faré aquesta promesa perquè voldria que es curés" i tal...Llavors hi havie la fe aquesta, i...Semblave que potser ere real. Quan tu fas una promesa, et semble que si la fas, semble que t'alivio el cos...T'alivie el punt de dir "potser sí que és veritat això...»

B- Llavors l'anar-hi ere per agraïr?

J- Per demanar i per agraïr.Perquè primer feies la promesa d'anar-hi, i després igual anaves un parell o tres de vegades per agraïr. Ara, lo que sí és això, que s'estil.lave pujar tota la costa a peu. Descalç. Això sí. La fe aquesta ere així. Es d'aquesta manera. "

(Jesús)

La Pepita recorda una promesa feta pels seus pares quan ella va tenir una malaltia greu de la qual pocs se salvaven; en el compliment de la promesa realitzada participaran tots tres, pare, mare i ella mateixa, assistint a la processó del Divendres Sant darrera de la imatge del Sant Crist: "Jo me'n recordo que...Quan era petita vaig tindre la "dictèria". No n'hi havie gaires que, els que la tenien, s'escapessin. Llavors ere una malaltia que més aviat un se morie que no pas deixò. Jo em recordo que quan me vaig curar, lo meu pare portave la Creu, va portar el Sant Cristo, i la meva mare i jo anàvem radere, però no descalces, sinó anàvem al radere del Sant Cristo...

B- En alguna processó?

P- Sí, me semble que és a la del Divendres Sant. Al matí.

B- I normalment la gent quan fan promeses fan això?

P- Sí, n'hi ha molts que porten la Creu. Ara, n'hi ha que no s'atreveixen, perquè resulte que la Creu del nostre poble és molt gran. Però no és pel que pese, és pel volum que té, i claro, n'hi ha molts que no poden dominar-ho. I per això n'hi ha que no se'n fien, per por a trenca'l. I claro, llavors agafen i n'hi ha que van radere, o van radere de la Mare de Déu, o prometen per portar una Mare de Déu, perquè allà dalt també es porte la Mare de Déu. "

(Pepita)

Davant de situacions extraquotidianes, de perill o d'inseguretat causats per malalties o altres trastorns naturals o socials, les promeses eren un recurs bastant comú per a alleugerir la sensació d'incertesa. Pel que sembla, les promeses es reserven per a casos greus, és a dir per a situacions realment crítiques - la malaltia greu d'una filla, l'enviament d'un fill a la guerra[143], el primer treball, etc. - mentre que es deixen altres pràctiques com novenes, rosaris, encendre ciris, etc. per a problemes de funcionament quotidià i per a les pertorbacions normals de la vida diària, com el naixement d'un fill o una operació quirúrgica: "Hem anat moltes vegades, ara perquè no hi ha cotxe, amb lo meu home, molts diumenges, molts a Balaguer. A visitar. Fora de la missa. A dalt al Sant Crist. Si ensopegàvem que feien missa, mos quedàvem, i si no, sempre la visita. Sempre portar coses i sempre cremar veles. Que és lo que faig cada diumenge aquí. Jo vaig a missa, i lo meu deixò és, lo...Jesús, i el Sant Nicolàs, una vela a un, una vela a l'altre. Sempre faig lo mateix. Demano!...Pues ara...La filla. Pues si ha de

[143] «Bueno, de promeses n'he fet moltes i les he complit totes.

B- Dintre de casa ere normal que se'n fessin?

M- Bueno, això ere molt individual de la mare, del pare i jo. O sigui, cada un quan tenie un problema o una malaltia cadascú se feie la seva promesa, la complie o no la complie, jo totes les que he fet totes les he complit. Totes les que vaig prometre les he complit.

B- Es feien a algun sant en concret?

M- Jo tenia un sant en concret i les feia sempre a ell. Inclús la última que vaig fer, que va ser el dia que va marxar el nano al Golfo, (...)jo feia una promesa de plegària, feia la plegària, anava a missa i después feia la meva promesa que havia fet, que ere molt particular meva, ere una mica dura...I les he fet totes. Quasi totes han set per malalties, sí.» (Emili)

tindre el crio, reso a veure, que vagi tot bé. Vam tindre que operar al seu home ara fa quinze dies, i vaig portar la neneta, com que la tenia jo, a missa. I "ai, padrina!...Que m'has de fer estar tant rato en aquell rollo!...Sempre entraries a missa!..."(...) I fa "oi padrina, has de posar una vela pel papà, que l'operen i una vela per la mamà, perquè no li passo res, que està a Barcelona"...Ah, bueno.»

(Pilar)

Entre les promeses, però, és digne d'atenció el record de la Pepita sobre una promesa col.lectiva del seu poble - Torrefarrera - en la immediata posguerra. El seu és l'únic esment que s'ha trobat respecte de vots de poble o promeses col.lectives, les quals impregnen l'experiència religiosa de l'Edat Moderna i possiblement arriben fins als segles XVIII i XIX, però semblen realment anacròniques en parlar del segle XX. Ella en parla com d'un fet que els vells del poble li han transmès, i malgrat les prevencions sobre la correcció de la versió que ella coneix, en el seu discurs el fet es contempla com una possibilitat real.

> "Bueno, jo això ho he sentit contar, eh? No sé si és veritat o no és veritat...Bueno, veritat sí que ho és, lo que no sé si és la versió tal com jo te l'explico. Pues resulte que es veu que va vindre una peste, i es morien tots los joves, se van morir molts nois i moltes noies joves. I es veu que llavors lo poble van prometre...Que és lo que diem, que sempre hi ha coses que tens més temor, no? Pues van prometre que farien una festa lo dia de l'Exaltació de la Creu, que és lo dia catorze de Setembre, i que farien la festa major aquell dia. Pues resulte que ho van fer durant molts anys, i la peste aquella va marxar. Però allò que, quan ja fa molts anys, allò que puge un alcalde, ho canvien amb un altre...La qüestió és que allò se va anar deixant, se va anar deixant, i la festa major aquella la van trasladar amb un altre puesto. Però va passar equis temps, no sé si debie de passar un any, si debien passar dos, que llavors va tornar la peste aquesta. Llavors al tornar, se van donar compte que havien fet una falta, perquè sent com havien prometut que farien la festa aquella i després marxar, i veure que va tornar igual i que va passar el mateix, pues llavors ja van dir de tornar-la a fer i que ja quedarie permanent. I així ha sigut durant molts anys, sempre ho han fet igual, lo catorze de deixò. Ara, ara ho han tornat a canviar. Perquè ara pues claro, és lo que diem, han pujat alcaldes nous, són joves i són d'una altra manera... "
> (Pepita)

El seu discurs ens situa davant d'una imatge de Déu més d'acord amb l'Antic Règim que no pas amb el segle XX. Un Déu castigador que actua directament sobre els fenòmens naturals i les calamitats col.lectives, i que apareixerà també en el discurs del bisbe del Pino, personatge que en molts aspectes sembla també situar-se en la mentalitat dels bisbes i eclesiàstics de l'Edat Moderna.

Les promeses van dirigides al Sant Crist més freqüentment que a altres figures com la Verge o els Sants. Potser es considera que les promeses només es poden adreçar al Sant Crist, mentre que els sants restarien per a altres coses -novenes, ciris, etc. - menys "sagrades", és a dir menys crítiques. De tota manera, tot i la diferent consideració del grau de poder que s'atorga als diversos personatges sagrats, la lògica amb què són tractats aquests no difereix substancialment.

La investigació històrica i antropològica ha demostrat que els sants han estat sovint en una posició delicada respecte de l'ortodòxia doctrinal. La devoció als sants particulars de cada lloc i època ha comportat tensions amb la perspectiva universalista de la jerarquia eclesiàstica, interessada en implantar models generals més que no pas en el culte de devocions locals. D'altra banda, la devoció als sants ha estat i és un àmbit de la religiositat que l'Església no controla directament a través dels seus representants de sacerdoci o dels sagraments; per tant ha estat un àmbit de relació directa individu-personatge sagrat, cosa que ha afavorit una major proliferació de pràctiques i concepcions allunyades del model normatiu. El Nacionalcatolicisme intentà apropiar-se les figures de sants per a sacralitzar un ordre social i polític, aprofitant així els personatges sagrats que gaudien tradicionalment del favor popular. Amb aquest objectiu s'organitzarien durant la posguerra grans manifestacions públiques de culte a sants i santes del país, de les quals n'és un bon exemple la que tingué lloc a Lleida per a rebre les relíquies de Sant Antoni Mª Claret l'any 1951:

> "Las santas reliquias acababan de llegar en magnífico coche oficial, escoltado por la Policia de Tráfico y seguido de numerosos coches oficiales y particulares, que habían salido previamente a recibirlas"
> Apeados del coche los RR.PP. Misioneros con las santas reliquias y rodeados de nuestras dignísimas autoridades, S.E. Rvdma. el Sr. Obispo, Don Aurelio del Pino Gómez, salió a recibirlas, revestido de pontifical, asistido del Excmo. Cabildo Catedral, y precedido de la Cruz alzada y numerosos sacerdotes, religiosos y seminaristas con sobrepelliz.
> (...)

El M.I.Dr.D. José Luján, Canónigo Lectoral y Rector del Seminario, explicó a continuación y en magnífica pieza oratoria, el simbolismo espiritual de aquella visita con que se veía favorecida nuestra ciudad, y la multitud, como impulsada por un torrente de amor y devoción al Santo, pasó jubilosa a venerarle en sus santas reliquias[144].»

A través del protagonisme de les autoritats, tant religioses com civils, s'intentava sacralitzar un ordre social i polític que es representava a si mateix en escenaris grandiosos i fortament jerarquitzats. El caràcter predominantment institucional d'aquest culte públic als sants s'observa també en el recorregut que farà per Lleida durant tres dies la relíquia de Sant Ignasi de Loiola el 1956: esglésies, escoles, institucions benèfiques i convents seran els punts de destí preferent; fora del marc institucional només s'esmenta la visita a alguns particulars per causa de malalties[145].

Donat que a través dels sants s'intentava sacralitzar l'ordre establert pel franquisme, no podia servir per a aquesta tasca qualsevol sant sinó que havien de ser aquells amb els quals es puguès representar un determinat tipus de model a seguir. El sants del franquisme són els sants de la tradició espanyola, ja sigui la tradició medieval de lluita contra les "heretgies" com Santiago, o bé la tradició de la Contrarreforma amb les figures de Santa Teresa d'Avila o de Sant Ignasi. En canvi, altres figures de sants es fan presents en els testimonis orals, i sovint no com a models a imitar sinó com a protectors especialitzats. Entre ells el més popular i amb major presència pública a Lleida és Sant Pancraç, conegut com el sant de la fortuna en la salut, el treball i els jocs d'atzar. Per a que sigui eficaç hom no pot comprar-se'l ni rebre'l de mans d'un parent, sinó que ha de ser regal d'un amic; un altre requisit, segons les explicacions de la Pepita, és posar-li una branca de juliverd als peus o al costat:

> "Diu que el pots posar així, a terra, als peus, o bé en un vaset al costat. Això del juliverd ja ho havia sentit dir jo, lo que passe que jo quan lo vaig veure vaig dir "bueno, i a on se pose el juliverd?". I llavors els hi vaig preguntar. I em van dir "se pose a baix als peus o en un vaset al costat". I llavors dic bueno, pues així continuarem a on lo tenim però un vaset al costat, amb lo juliverd penjat allí!...Ha, ha.."
> B- I als puestos que venen loteria...
> P- També hi és. Si t'hi fixes, allí a Boters, allí a la font, entres en aquell deixò de loteria, i veuràs que el tenen posat en aquest costadet d'aquí, allí dalt. I la tieta, que té un negoci de pasteleria, ells també el tenen allí en un prestatget.
> B- I se li ha de resar algo...?
> P- A mi no m'han dit res d'això. A mi només m'han dit los dos rals aquí al dit, lo duro al cul...Perquè em van dir un duro al cul. I llavors li vaig posar el duro, però el pobret, com que és tan gros lo cul, pues ballave tot. I jo vaig dir a veure si amb això...Saps què? Li foto deu duros. I llavors quan li vaig dir a ma cunyada saps que em va dir? "He!...Ella ja no s'ha conformat amb un duro perquè li toqui poquet, no, venga!"...Dic no, filla, què no ho veus? Es que és mal pensada..."Sí, sí, mal pensada!"...I llavors al ser els deu duros més gros, pues té més punt d'apoyo. Però amb lo duro, pobret, ballave tot. Però ella ja va dir "au!
> Ja no s'aconforme amb un duro, ella deu duros!"...,Ondia!...
> B- Quan te'l van donar el vas posar ja aquí al menjador?
> P- Lo vaig posar aquí primer; després d'aquí, lo volia posar allí al recibidor, però resulte que no m'hi entrave la corona, la vaig tindre de treure. Llavors lo vaig posar allí al entrar, en allò que hi tinc l'espill,

---

[144] «Las reliquias de San Antonio María Claret en Lérida», B.O.O.L., 1951, p.223.

[145] «Durante los tres días de estancia en la ciudad se celebró en la Iglesia de la Sangre, de los PP. de la Compañía de Jesús, un solemne Tríduo en honor de San Ignacio el que predicaron los RR.PP. Superiores de los PP. Mercedarios, Claretianos y Franciscanos. Asimismo en diferentes horas del día y a solicitación de los interesados, la Reliquia fue recorriendo diversas Iglesias, Escuelas e Instituciones de Beneficencia, en donde después de breves exhortaciones de los PP. Jesuitas que la acompañaban, se honraba con diversos cultos y al fin se veneraba por el pueblo allí congregado, con gran espíritu de piedad y aprovechamiento espiritual. Así recorrió las Parroquias del Carmen, de San Juan, de San Lorenzo, de San Martín y de San Pedro; el Hospital Provincial, el Asilo de ancianos, la Casa de Misericordia, la Casa Maternidad; los Colegios de Josefinas, Santa Ana, Corazón de María, HH.Maristas, Colegio San Jorge, Mater Salvatoris, Enseñanza, Sagrada Familia, Dominicas y Angel de la Guarda; las Iglesias de los PP. Mercedarios, Franciscanos, Claretianos y las Residencias de Acción Católica y de Santa Madrona y la Caja de Pensiones. También visitó en particular a los conventos de clausura de las Religiosas de Santa Clara y Carmelitas descalzas, y a varias familias particulares que tenían algún enfermo y deseaban pedir al Santo la gracia de la curación.» «Visita de la Reliquia de San Ignacio a Lérida», B.O.O.L., 1956, p.86.

però allí dic si passe el gos que se li enganxi la cua, farà així, paf!...Cap baix. Dic no, dic aquí dalt estàs més sa, pobret, estàs més bé...A veure si és veritat que mos toque algo. Diu que done fortuna, llame a la fortuna. San Pancracio, jo sempre ho havia sentit dir, que San Pancracio ere el patró de la fortuna.
B- Però es refereix a diners o a qualsevol cosa?
P- Això no ho sé. Hombre, si diu de la loteria, deurà de ser cèntims, no? Dic jo, vage...De totes maneres a mi no m'ha pogut fer efecte, eh? Perquè imagina't, lo dia nou farà un mes, vull dir que pobret, encara no s'ha instal.lat!...Ha, ha...Pues mira...»
(Pepita)

Explicant els detalls de com cal tenir la imatge del sant exposada per tal que sigui eficaç,la Pepita troba que són coses bastant còmiques; en canvi no ho troba irreverent. També el tractament que li dóna - "pobret" - és significatiu: en parla com d'un personatget familiar, ben allunyat de la imatge del Déu castigador que exterminava els joves del seu poble amb la peste per incomplir el vot festiu degudament. Un personatget simpàtic i una mica còmic que formarà part del paisatge domèstic de la mateixa manera que el gos de la família. No se'n parla amb cap senyal d'especial respecte ni d'aurèola de sacralitat i, de fet, ella no mostra una especial credulitat sobre els poders del sant. Es una mica com "per si de cas" però a la vegada sembla haver-hi un component "folklòric", un desig de mantenir costums que formen part del patrimoni cultural familiar i local. Amb el seu discurs justifica un ritus més que no pas una creença, creença que possiblement ni es planteja. El que es produeix finalment no és la sacralització de l'espai mitjançant la figura del sant - al menjador de casa no se li fan pregàries a Sant Pancraç, malgrat la seva presència - sinó tot el contrari, la desacralització del propi sant, el qual passa a ser considerat com un mer objecte propiciador de fortuna. En relació a allò que el discurs doctrinal proposa respecte del culte dels sants, el relat de la Pepita no en pot ser més oposada: de la vida i virtuts de St. Pancraç no se'n sap absolutament res - o no es considera prou rellevant com per a explicar-ho - si no que és el sant de la fortuna. En canvi, en el discurs doctrinal la figura dels sants és abans que res un exemple de virtuts a imitar, i un element de protecció de caràcter eminentment espiritual:

"Estas son las huellas de los santos, que nos dejaron en su retorno a la patria para que, siguiendo su camino, podamos también seguirles en la santidad. Y para que también nuestros sentidos sean saludablemente impresionados, la Iglesia quiere que en nuestros templos sean expuestas las imágenes de los santos, pero siempre con el mismo fin, a saber: "Que imitemos las virtudes de aquéllos cuyas imágenes veneramos".
Pero hay todavía otra razón para el culto de los santos por el pueblo cristiano: la de implorar su ayuda y "ser sostenidos por el patrocinio de aquellos con cuyas alabanzas nos regocijamos". De esto se deduce fácilmente el por qué de las numerosas fórmulas de oraciones que la Iglesia nos propone para invocar el patrocinio de los santos[146]."

La presència dels sants en la vivència religiosa d'aquesta etapa és, tanmateix, un aspecte progressivament més marginat. Un cop que aquests han anat perdent la seva tradicional funció protectora la seva presència sovint es redueix a un àmbit festiu. Les devocions que conformaven l'entrellat de les relacions amb els personatges sagrats són també marginals en l'espiritualitat post-conciliar. Però com s'ha vist algunes d'elles, especialment les promeses, perviuen amb força en la vivència de les classes populars.

IV.2.4. El calendari festiu i l'any litúrgic

Les principals celebracions del calendari festiu anyal constitueixen moments excepcionals d'expressió de la religiositat comunitària. Les festes que conformen el calendari festiu estudiat tenen les seves arrels en la tradició cristiana fonamentalment, tot i que recullen elements de la tradició romana i jueva. Al llarg d'aquesta etapa el discurs eclesiàstic incidirà marcadament en el seu significat doctrinal i en les seves implicacions morals, però la vivència popular de la festa contempla també altres valors i significats que no formen part del discurs normatiu.

La vivència del Nadal gira entorn de la reunió familiar, del retrobament de la unitat familiar en un sentit ampli, és a dir la família estesa de parents propers i no únicament la família nuclear. Els records que envolten el Nadal són bàsicament records de vida familiar, entre les quals el component religiós apareix com a excepcionalment amable o endolcit pel context del moment. Es significatiu respecte d'això que la Missa del Gall sigui considerada com una cosa molt diferent de les misses "corrents" i que tingui importància també entre famílies que no practicaven habitualment. Les connotacions de la Missa del Gall i dels rituals típics de Nadal -

[146] Pius XII, «Carta Encíclica «Mediator Dei» sobre la Sagrada Liturgia», B.O.O.L., 1948, p.145.

com posar el pessebre a casa - van molt més enllà del significat estrictament religiós. La Maria, per exemple, recorda la importància que tenien aquests rituals a casa dels seus pares:

> "Recordo que cada any se feie el belem, per exemple, no? Això és una cosa que me cride molt l'atenció, perquè...Des de sempre a casa meva he vist unes coses com a molt deslligades. Per exemple, una de les coses que és important per mi és, els meus pares sempre han anat a missa del Gall, tota la vida; i de petitetes anavem tots, els quatre, a missa del Gall. Ni que després no tornaven a xafar una església en sa vida, però la missa del Gall ere sagrada. Perquè ere una cosa molt tradicional, no? I llavors escoltaven tot lo sermó, i escoltaven què deie el capellà...Es una cosa, no ho sé, em fa gràcia. Per una altra banda, per exemple el belem també. Cada any se posave el belem i, escolta, i si per exemple nosaltres no voliem col.laborar perquè ere un dia que estàvem en plan mandrós, uns crits, com si fos una cosa, un sacrilegi. Ere molt important, no ere ficar el belem en plan de fer bonic, no, no: la Mare de Déu, el no sé què, el portalet...Fer-se amb il.lusió, amb ganes. "
> (Maria)

"La Missa del Gall ere sagrada", no voler posar el pessebre quasi un "sacrilegi", com expressa la Maria en el seu record. Remarca també l'excepcionalitat del comportament dels seus pares respecte d'un ritus religiós - la missa - que durant la resta de l'any els deixava indiferents ja que "no tornaven a xafar una església en sa vida".

En la celebració del Nadal els testimonis orals posen de manifest la centralitat dels àpats familiars. El dinar de Nadal i de Cap d'Any són els centres de la festa, sobre tot en la vivència de persones que se situen a la Lleida dels anys 40 als 60, en un context d'intensa vida familiar i veïnal tant als pobles com a la ciutat. L'Assumpta, recordant la seva joventut a casa dels seus pares a Alcarràs, descriu detalladament les vetlles familiars al voltant de la taula:

> "Ara, llavors quan ere Nadal ere Nadal, i quan ere Cap d'Any ere Cap d'Any. Que ara és igual Nadal, Cap d'any, com el dijous...Igual. Si no és per la jalera, és igual. Llavors se notave que per Nadal mataves un capó, que deien abans. Saps lo que és un capó? (...) Pues llavors per Nadal mataves un capó i es feie relleno, ma mare me'n recordo que el feie relleno. Allò ere un capó, que el que menges ara...Fiques un pollastre relleno i semble que beguis un vas d'aigua. A dintre hi posave ou, hi posave pomes, hi posave llangonissa...Un capó. I la carn de capó és molt bona. I feie lo caldo de Nadal, que jo el faig cada any i no surt com llavors. Perquè lo material ja no és lo mateix. Llavors feies un bon caldo, lo capó, i lo que sobrave del mesdia del capó, per la nit. Amb una bona escalivada...I allò ere Nadal. Lo primer dia de Nadal un bon caldo, i llavors llangonissa, i el segon dia lo capó.
> Arribave per Cap d 'Any, un altre. I allò ere el temps. I llavors venie la canalla, els feies cantar allò, cagar el tronc, i per Cap d'Any també es feie una gran festassa. Es que ara no hi ha cap festa de res. I a casa, tothom a casa seva. Ja diuen que per Nadal, cada ovella al seu corral. Avui en dia tot déu està a fora, no hi ha ningù que estigui a casa...Però ere molt més bonic, llavors se reunien totes les famílies, posaven les estovalles de Nadal, posaven los coberts de Nadal, los plats de Nadal, los plats de festa! I allò ere bonic. Posaven un bon centro de flors al mig, i les cases que eren riques o que estaven una mica bé, que tenien un menjador gran, candelabros. I les cases que eren pobres pues ho feien com podien, però feien la seva sopa de Nadal, i tots, los fills, los néts, los gendres, los pares si en tenien...Allò ere molt bonic...Nosaltres mos reuniem, jo no tenia padrins, però tenia la meva mare, tenia el padrastro, tenia les germanes...I tots estàvem a casa.
> B- Només es reunien així per Nadal?
> A- I per Cap d'Any. Llavors venien los Reis, que ere molt bonic, los Reis. Tota la canalla a ficar civada, i beure, i pa, i turrons pels camells que havien de passar...Allò és molt bonic!...A la finestra. Au, la sabata a la finestra, allí el morralet amb civada, una altre amb figues i ametlles, o panses, lo que fos, i un altre amb un bocinet de pa. Tothom, tot el poble. I a la nit fer cagar el tronc. Que havies de buscar un tronc ben foradat perquè hi puguessin cabre les coses dintre. Hasta als grans mos agradave. Que a vegades hi havie algun regalet que no t'ho pensaves...Allí "caga tronc de Nadal, caga tarrons", i anar cantant. I aquí a Lleida també ho feien, però no es fa ara. També ho feien, encara que fos a la cuina econòmica; obrien lo forn i ficaven lo morro a dintre i ja està acabat. Ere bonic, també, ere bonic."
> (Assumpta)

"I allò ere el temps": així expressa l'Assumpta la vivència dels ritus com allò que marca el temps de cada cosa, la periodicitat de les coses al llarg de l'any. Constata també l'especificitat de cada festa en particular davant de la uniformització actual:"és que ara no hi cap festa de res"; l'expressió "allò ere bonic" - sis cops! -, s'aplica a un quadre festiu on la religiositat esdevé element invisible d'una festa eminentment familiar. La

gastronomia, finalment, és també un element de comparació amb el passat perquè els plats d'"ara" ja no surten com els d'"abans".

En els records sobre la vivència del Nadal cal tenir especialment en compte els immigrants, en la percepció dels quals la condició de separació familiar és molt explícita. La celebració de la festa queda mancada d'un element molt important davant la impossibilitat de reunir-se amb els parents immediats al poble d'origen. Com assenyala la Isabel, la festa es converteix més aviat en un motiu de recança i de tristor, tot i que en el seu cas es conserva el sentit festiu a través de la Missa del Gall a la qual assistien ella amb la seva mare:

> "Mira, el Nadal, a nivell religiós, per nosaltres la festa que ere com a més sagrada ere la Vetlla de Nadal.Mm...El que passe és que a casa meva s'ha viscut amb un vel de tristor tot això, perquè malauradament el fet d'haver estat immigrants volie dir que s'havie deixat molta cosa enrera, que s'havie deixat els avis, s'havie deixat la resta de la família...Aquí a Lleida només hi eren...Hi són els meus pares i els meus tiets. Però clar, els meus avis eren al poble, tant per part del meu pare com per part de la mare. I llavors, com que el Nadal és viscut o ere entès com una festa més familiar, de trobar-se la família tota junta...Doncs clar, nosaltres ho viviem amb tristor perquè pensàvem en els nostres que estaven sols, i nosaltres que estàvem sols...I no, mai l'he viscut jo amb massa alegria. Més aviat plors i recança...Però la Vetlla de Nadal ere sagrada, jo anava sempre amb la meva mare a la missa del Gall a Sant Llorenç, normalment a la parròquia."
> (Isabel)

En la vivència de l'Antònia en canvi, un cop es perd el sentit de trobada familiar es perd també el sentit de l'assistència a la Missa del Gall. Per això es contempla tot el ritual de la festa com quelcom adreçat a una etapa de la vida molt concreta, l'etapa en què hi ha nens a la família. Tot el que l'Antònia recorda referent a la vivència del Nadal a casa seva, s'entén bàsicament com a festa dedicada preferentment als nens, i per tant perdrà sentit quan aquests ja no ho siguin. També la seva percepció de la festa està marcada per l'experiència dels seus pares com a immigrants i per l'experiència de gran part de les famílies del seu barri, Balàfia, eminentment receptor d'immigració del Sud. En els records de l'Antònia es fan presents els intents per adaptar-se al nou context a través de la relació amb els veïns de l'escala, els quals es troben en una situació socialment i culturalment similar. Intents que es tradueixen especialment en la intensificació de relacions de dones i nens, tant en les activitats lúdiques com en els intercanvis de gastronomia tradicional de cada poble d'origen. Es també un intent de conservar una identitat cultural adaptada a les noves condicions:

> "Lo divertit ere...Pues a la millor quinze dies abans de Nadal, no dic que totes les nits perquè clar, ma mare treballave i s'alçave aviat, però fiquem que dijous i divendres i a lo millot dissabte nit, ere una reunió després de sopar i de que els homes se n'anessin a dormir, el de la veïna, mon pare i els xicots grans...I llavors els nens petits, com mon germà que tenie nou anys, o jo que en tenia dotze o tretze, ens ficàvem tots a la cuina, calentets, feiem cafè amb llet o llet i ma mare ficave una mica de xocolate i lo que fos, i llavors ens passàvem a lo millor fins a les dos - des de les onze i mitja - amb un vas fent rodones, amb el paper de celofan. Les plegàvem molt i feiem muntets de vint, vint, vint...Amb diferents colors, i llavors les anàvem passant per un fil i juntàvem quatre grupets i feiem una boleta. Llavors feiem boletes per tota l'escala. I clar, llavors venie la veïna, la filla de la veïna, el fill de la veïna.. "
> B- Per tots els veïns?
> A- Per tots els veïns.
> B- Ho feieu cada any?
> A- Sí, lo que passe és que a lo millor ho vam fer solament cinc anys, perquè jo vaig tindre disset o divuit anys i...
> B- Recordes com va començar?
> A- Li van ensenyar a ma mare, no sé com. Li van ensenyar a ma mare i va dir mira, com que aquestes boletes de Nadal costen molt i solament en ficàvem quatre, i lo que feiem ere agafar caixes de mistos i ficar-los paper bonic i penjar-lo com si fossin regalets, vam dir pues mira, ficarem més boletes, i a més a més, de colorets. I clar, feiem combinacions, perquè agafàvem el groc, el verd, el blau i el roig. I llavos feiem boletes amb aigües, que sortie una boleta blava, amb una rodoneta de color roig, o verd...Llavors això ere bonic. I per un altre cantó, com no teniem arbre, vull dir també tindre un arbre guapo pues costave diners, lo que feie mon pare, com treballave a l'hospital, agafave branques d'arbustos, d'aquestos que estaven mig morts, i els portave. Els juntàvem tots, els ficàvem en un cubo de fregar, que durant una setmana o dos ma mare no fregave, passave l'escombra...Ha, ha...Portave terra d'on treballave, plantave l'arbre, ficàvem paper de xocolate que haviem estat guardant durant molts dies per fer el belem i per tapar el cubo. I llavors ho ficàvem així, tot de color plata, tot molt bonic,

penjàvem les capsetes de mistos amb paperet, les boletes de celofan i les altres quatre o cinc boniques, i una estrelleta a dalt de tot. Ha, ha...I llavors al buffete feiem el belem. Amb figuretes de plàstic molt guapis...Inclús un any van ficar-hi un riu...Normalment hi ficàvem plata, però un any va vindre mon cosí, que treballe amb guix i el va fer amb guix, i el va pintar com si fossin muntanyetes...Que me vaig apuntar per allò dels belems, que fan premis, i va vindre un senyor i tot a mirar-lo...Ha, ha...No ens van donar res, perquè ere una caca, però bueno, és allò que dius la il.lusió de fer-lo...Sí, tots els anys feiem alguna cosa d'aquestes fins que nosaltres ens vam fer grans, i bueno...Encara volten les figures per casa ma mare, o me semble que les ha donat a la veïna perquè tenen un crio petit. Ah, i ficàvem cintetes a la porta, a totes les làmpares de la casa, inclús al quarto de bany ficàvem una cinteta...Sí, sí que ho arreglàvem tot. A mi me feie molta il.lusió i ademés per nosaltres és molt tradicional a casa cantar, que vingui família...I abans, ara ja no, però abans quan estave ma padrina, que ere la que més sabie, feiem roscos de vi, amb anís, amb coses d'aquestes. I també ere, perquè hi havie més relació amb els veïns, que a lo millor la veïna de dalt: "Oye Trini, que esta noche hago roscos de vino", i ma mare deie "bueno, pues yo hago de anís i te paso unos cuantos" i anaven intercanviant. O una senyora, la de baix, que ere andalusa, que feie una cosa allargada, que semblave com d'hojaldre, que tenie molt bon gust, i també passave un plat i ma mare li donave una altra cosa. I l'altra, que ere de Sevilla, de las Dos Hermanas, pues portave polvorones de Estepa, o de Estepona, o no sé donde...Portave un plat i ma mare li donave una altra cosa. Això ja és a Balàfia, quan ho feiem ja és a Balàfia, que la gent majoritàriament és andalusa. De Martos, de Sevilla, de Jaén...I llavors clar, la tradició, aprop de ma mare, de Múrcia, pues és semblant. I això de fer rosquilles i tot això, ho tenien molt. I mon pare també té una tradició, que li va ensenyar a ma mare a fer tortas, que és lo mateix que les rosquilles, però enlloc de fer foradet ho feien molt pla, amb ou i no sé què més ficaven i quedave per dintre una mica tovet com si fos un bunyol però més gran. I també ma mare passave això, que ere lo que sabiem de mon pare. "
(Antònia)

En canvi les idees que suscita la festa de Nadal en medis eclesiàstics són més aviat tot el contrari; s'aconvida a una ascètica de la festa que no casa en absolut amb la visió popular ni amb el sentit familiar del moment festiu. Des del discurs del bisbe s'exhorta a viure el Nadal sense abusar del menjar i del beure, centrant l'atenció en una espiritualitat de culte al Nen Jesús. En les circulars del bisbe del Pino el Nen Jesús és una figura certament ambígua, ja que - marcat per l'obsessió de la salvació - el bisbe el presenta com la cara dolça o amable de Déu; però d'un Déu que en altres moments de la litúrgia anual posarà al descobert la seva cara terrible de jutge sever:

"En ese concierto de subidas notas y sobrenaturales fulgores destaca el divino anuncio de la venida de Jesús como supremo juez de vivos y muertos, anuncio que saludablemente impresiona y extremece. El alcance litúrgico de esta escena del juicio final es despertar en nuestro espíritu la salvadora consideración de que hemos de disponernos a recibir con encendido amor a Jesús Niño, que viene a nosotros como Salvador, con las manos cargadas de mercedes y dones para redimirnos, para conducirnos al cielo; porque si rechazamos a este Divino Huésped en la hora de su misericordia, nos rechazará El en forma terrible con aquellas palabras:"Id, malditos, al fuego eterno[147]"."

D'altra banda, l'Església - com s'anirà veient - ignora en bona mesura les festes tradicionals i posa l'accent en canvi sobre els períodes centrals de l'any litúrgic. De manera que el seu interès recau en aquest moment no tant sobre el Nadal sinó sobre l'Advent, és a dir l'interval de temps destinat a la seva preparació espiritual. Aquesta serà una constant del discurs normatiu, que atorga importància no tant a la festa concreta com al clima espiritual que ha d'envoltar-la, i no com un moment puntual sinó com una realitat perdurable, si bé intensificada en una mena de clímax que marca la litúrgia. Sobrietat, justícia, esperança i caritat, són virtuts cristianes que cal tenir sempre, però exercitar-les especialment durant l'Advent i la festa de Nadal per aconseguir la salvació:

"Como nos enseña el Apóstol San Pablo debemos vivir siempre, y de una manera especial en este tiempo, alejados de comilonas y embriagueces, de deshonestidades e impurezas, de contiendas y rivalidades y estar vestidos de Nuestro Señor Jesucristo. Ese vestido de Cristo, como el mismo apóstol nos indica, está constituído por la benignidad y por un sentido dulcemente humano en nuestras actitudes, por la negación de los anhelos mundanales y de las tendencias hacia la impiedad, por las

[147] DEL PINO, A., «Exhortación pastoral para el santo tiempo de Adviento», B.O.O.L., 1956, p.171.

obras de devoción, de sobriedad y de justicia, informadas por el espíritu de esperanza y caridad. Sí: miremos de hito en hito a Jesús en la cueva de Belén y hagámosle ofrenda sincera de nuestro corazón por una vida de santidad para librarnos de su cólera y sus sanciones cuando venga como juez[148]."

La vivència de la Setmana Santa no es dóna tant com una festa familiar com carregada d'altres connotacions culturalment significatives. La Setmana Santa és recordada com un conjunt de pràctiques que van des del dejuni durant la Quaresma i fins als múltiples rituals que comprenen la pròpia celebració religiosa - processons - i altres que s'han fet derivar dels primers. En els discursos viscuts la Setmana Santa és una festa que assenyala una identificació cultural amb ritus i símbols de caràcter religiós. Situada a les portes de la primavera, és un senyal d'acabament de l'estació hivernal i de renovament de la vida. La Montse, filla de pagesos, recorda que per Setmana Santa els seus germans i ella tornaven de la missa de Resurrecció cridant a les bestioles del camp per a què abandonessin la seva hivernada i sortissin dels seus caus:

"I quan sortiem de la missa de Quaresma, del Dissabte Sant, pues llavors feiem: "Sortiu, cuquetes del niu, que Nostre Senyor ja és viu!"...Ha, ha...Quan sortiem de la missa quan Nostre Senyor ha ressuscitat, pues feiem "Sortiu, cuquetes del niu, que Nostre Senyor ja és viu!"...Això pel camí. Allà, uns més petits els altres més grans, com que viviem en una torre, de que sortiem de l'església hasta que arribàvem a la torre, pues anar cantant...Ha, ha...Ens ho passàvem molt divertit. T'asseguro que ens ho passàvem bé, no ere una cosa frustrant, no... "
(Montse)

La religiositat agrícola i rural ha impregnat la Setmana Santa de costums i ritus de caràcter protector. Això és, lògicament, especialment present en la vivència de les persones que estan o han estat directament en contacte amb el mode de vida que sustentava aquest tipus de vivència religiosa. Els records de costums observats al poble d'origen o a les partides de les rodalies de Lleida es tenyeixen sovint de ritus protectors situats en el marc de la Setmana Santa. De vegades el discurs sobre aquests costums els situa en un passat més o menys llunyà, com a pràctica pròpia dels "d'antes", els vells del poble, a qui es considera immersos en un univers mental de credulitat i de supersticions; això és el que la Mª Angels reflecteix en parlar de la utilització de les pedres de llamp i els ciris del monument, fets que recorda haver observat al seu poble, el Cogul, durant els anys 50:

"B- Quan plovie o tronave recordes si a casa es feie algo especial"
A- No, però s'encenie una vela que la portaven de...Per Setmana Santa portaves veles d'allí del Sant Crist, i quan plovie encenies la vela. Abans lo Sant Crist lo posaven allà dalt a la iglesia i amb això feien un monument i tot això, i quan hi anave la gent hi portave veles, que és lo que te deia antes, i llavors quan ja ho desfeien s'emportaven veletes.
B- Tothom s'emportave la seva?
A- No, la que li venie. I la tenien a casa.
B- S'encenie quan hi havie tormenta?
A- Sí. Veus? Això sí que me'n recordo. Mira, perquè deien que...No ho sé. Deien que guardave dels llamps, ves, tonteries, me semble...Però bueno, però llavors s'ho creien. Sí, sí que ho deien. (...) Lo dia de Pàsqua, quan ressuscitave, tocaven les campanes i plegaven unes pedretes, cada campanada una pedra. I llavors les guardaven...I també feien algo per les bromades, però no t'ho sé explicar...No me'n recordo el que ere.
B- Això ho feie la gent del poble?
A- Sí. La gent gran. Però ara per dir-te: servie per a això, no t'ho puc dir perquè no me'n recordo ben bé lo què.
B- Les tenien a casa guardades durant l'any?
A- Sí.
B- I cada any les canviaven?
A- Sí, cada any tocaven les dotze campanades...Que deien que ressuscitave, pues tocaven les campanes, i llavors cada campanada una pedra. De terra, del carrer. I llavors les guardaven, i em semble que les posaven a la finestra també. Me semble molt, eh? Com la vela. "
(Mª Angels)

La Pepita recorda també la utilització de l'aigua beneïda com a protecció de la casa contra els mals

[148] DEL PINO, A., «Circular sobre el Adviento», B.O.O.L., 1952, p.176-177.

esperits en el context de la Setmana Santa:

> "També fan allò que canvien l'aigua i beneeixen l'aigua per tot l'any...L'aigua beneïda, que ara hi ha molts puestos que no s'agafe, no? Bueno, pues al nostre poble encara s'agafe igual i es fa per tot l'any. I hi ha moltes persones, com ma cunyada, que agafen aigua i beneeixen la casa perquè així diu que els mals...Deixòs, no poden. Sí, aigua de l'església, es veu que fan unes creus a l'entrar de la portalada i a dins a la casa. Jo, a casa meva, no ho han fet.
> B- Ho ha de fer el capellà?
> P- No, no, s'ho fa un a casa seva. Agafen aigua amb la mà i fan creus i ja està. Perquè diu que així no...Ves, coses dels d'antes..."
> (Pepita)

"Els mals deixòs no poden": se n'adona que aquí hi ha un element sospitós de caure fora de l'ortodòxia catòlica i evita d'esmentar-lo directament amb el terme "esperits". Pren distància respecte d'aquestes pràctiques - "coses dels d'antes" - però no les exclou del conjunt ritual de la Setmana Santa ni les condemna. Són com una mena d'interferència, com una cruïlla entre dos nivells culturals que es manifesta també en el testimoni de la Lola sobre una altra pràctica encara vigent:

> "Ah, després una altra cosa, que és una cosa de ja fa molts anys, de pagesos, que el dia de Diumenge de Rams se porte un ram o de llorer o d'oliver...Jo això ho faig perquè ja fa tants anys que es feie i perquè el marit "ja has anat a beneïr el llorer?", però...Aquí jo hi veig una mica d'egoisme, a mi això no me va massa...Però ja que...No ho sé. Se porte un ram i se va a beneïr el dia de Rams, quan se fa l'entrada de Jerusalem (...), llavors surten i beneeixen els rams. Pues d'aquell ram n'has de posar un trosset pel camp, pels arbres, perquè diu que això protegeix de les pedregades. Es algo que ja que és de fe, pues és de fe, però jo hi veig una mica d'egoisme, no? "Posaré això beneït perquè no..."O sigui que mira, no sé com dir-t'ho. Sin embargo ho faig perquè el meu home me fa "ja has anat a beneïr el llorer?" "Si, ja t'he anat a beneïr lo llorer..." Perquè ja que té fe en això, no sigui que també li falli, però ja vas veure aquell any quines pedres tan grosses van caure a les peres, no?...Ha, ha...Però no, mira, amb tot i amb això, hi ha altres anys que pedregue en altres llocs i no pedregue tant aquí, pues ell segueix amb la fe del llorer...Enguany tornaré a anar a beneir-li i li posaré el llorer...Ha, ha.. "
> B- Ell no hi va?
> L- No, he d'anar a beneïr-lo jo, perquè li faig "al menos, ves-hi tu...", però "no, no, ves-hi tu, que..." Pues sí, hi ha moltes costums i això és de fa molts anys, o sigui que els abuelos ja ho feien. "
> (Lola)

En la seva vivència es comença a produir un conflicte entre les pràctiques tradicionals i el discurs eclesiàstic, però sembla com si no gosès acabar-lo de desvetllar. Ho censura perquè la seva ètica cristiana hi entra en contradicció però segueix practicant-ho perquè és un element de la tradició rebuda dels "abuelos" i perquè el seu marit no perdi del tot el contacte - ni que sigui llunyà - amb la sobrenaturalitat.

En totes aquestes pràctiques el que voldria destacar és que es considera el temps de la Setmana Santa com un temps especialment dens, com un temps en què els poders es transmeten als objectes a través dels ritus religiosos. En aquest sentit la Setmana Santa ha ofert a través dels segles una cobertura gestual i simbòlica, un llenguatge ritual a creences i pràctiques pròpies d'un univers religiós no cristià. Amb els canvis en la visió popular del món sobrevinguts amb la industrialització i la progressiva capitalització del món rural, totes aquestes pràctiques han anat perdent el seu sentit protector per a convertir-se actualment en un bagatge cultural preciós en sí mateix, valuós per la possibilitat que ofereix als habitants d'un món uniformitzat d'identificar-se amb unes arrels culturals concretes. En aquest sentit és remarcable la vivència que l'Ernest constata sobre els temps festius del seu poble i la preocupació que li causava pensar en el destí d'aquest món:

> "Allà dalt no es beneïen palmes. S'anaven a collir unes branques de simina, que és una mena d'avet, i beneïem allò. Però jo recordo que m'agradave molt això...Una mica folklòric...Ha, ha...Sí, ves, és veritat, m'agradave. Quan arribave aquesta època pues igual com per exemple per Sant Joan...Jo era de la franja d'edat dels petits. Llavors totes aquestes coses les organitzaven els més grans, jo quan començava a participar ja vaig marxar. I em preocupave molt que es perdessin. Igual que quan arribave la festa major, tenies por de que arribés el dia de la festa major i no hi hagués festa major. Eren aquests actes socials que a mi m'agradaven molt, et trobaves acompanyat, una mica és això. La missa també, els actes religiosos també eren això. Això estave bé. Vull dir m'hi trobava bé. "
> (Ernest)

L'extinció de les festes seria un senyal d'extinció del poble, de la comunitat, i alhora una pèrdua personal de la pròpia identitat cultural. També la Sara recorda com el context ritual de la Setmana Santa viscuda al seu poble, La Portella, configurava una composició de símbols, temps i espais, dotada de sentit en si mateixa:

> "Recordo una Setmana Santa, debie ser quan començava a escriure alguna poesia, alguna cosa, vaig escriure tot un poema molt llarg sobre la Setmana Santa i el que suposave per a mi el captar la religiositat del moment. Després ja no sé què se'n va fer, però o sigui tot allò que per mi eren símbols, eren coses, donar-me'n compte de que ere una mica això, de que feie bonic però a més a més hi havie tot un sentit. No ho veia una cosa ni consumista ni perquè havie de ser, sinó que per mi tot, inclús el que es menjave, formave part d'un mateix cos. D'alguna cosa que feie que fos festa, i una festa diferent d'una altra festa. I que el fet de no anar al cine, que llavors no s'hi anave perquè estaven tots tancats el Divendres Sant, encara que ho haguessa pogut fer em semble que no ho haguessa fet per no trencar l'encant que suposave tot el conjunt, no? Ere com un conjunt, ere veure aquesta comunió de temps i espai i rites. I ja dic, em semble que quan me'n vaig adonar debia tenir entre els vuit i els dotze anys, i em recordo que vaig fer tot un poema ben llarg sobre això. Ere una època que per mi ere molt important.
> Recordo que parlave potser una mica de la comunió de...Recordo que en una estrofa deia "i el Divendres a les cases hi ha el mateix menjar - no sé com ere ja -, la típica cassoleta amb la truita i bacallà" i no sé què, i parlava dels arbres, me'n recordo, que estaven florits, i de les processons, i del despertar una mica...Però no recordo estrictament les estrofes de religió. Lo que sí que parlava del monument, que llavors es feie amb flors, sempre molt la part plàstica de tot, encara que ere l'ornament de la part espiritual; recordo lo de les guàrdies, i el voler anar a guardar el monument, les vetlles, i el estar pendents a veure quan serem grans per poder-hi anar i que ens apuntin...I l'olor aquella dels ciris, tot això m'agradave molt. "
> (Sara)

El ritual com a expressió simbòlica d'unitat comunitària és més explícita quan constitueix a més un exponent de la rivalitat entre pobles veïns, entre parròquies de la ciutat o entre comfraries. Els discursos adopten llavors un accent marcadament territorial per a subratllar la superioritat del propi grup enfront de l'"altre", tal com s'observa en el discurs de la Pepita sobre els monuments de Setmana Santa del seu poble, Torrefarrera, i del poble veí, Rosselló:

> "Ah sí, mo n'anàvem a Rosselló, és a dos quilòmetros, allí és apropet, i allò que mo n'anàvem la canalla. Ells baixaven i naltros pujàvem. Pel camí pues mira, mos deiem coses, allò que mos abarallàvem, un una cosa, un altre una altra, saps?...Però quan arribàvem allà, a veure quin ere el monument més guapo. I sempre deiem "lo monument més guapo lo de Torrefarrera!"...I a part que ere veritat!...No cal ara que jo m'alaba, perquè ere veritat, que llavors lo feien molt guapo al nostre poble. Veus, ara no l'hi fan tant. Primera perquè l'home que és amb aixo és gran, però llavors...Ja tenien unes escales que les van fer esprés per això, i pujaven amb unes escales, i tot lo voltant, tot lo que hi havie així de l'escalinata, per exemple lo que diem la barandilla, tot estave ple de veles, veles en un costat i a l'altre, i al mig passave unes escales, i amb aquelles escales pujave lo mossèn. I a dalt hi havie una caseta...Bueno, lo sagrari, però veuràs que el posaven tot així amb tul i una cosa...Ere...Ere una cosa fenòmeno. Molt bonic, molt.(...) A naltros mos feien anar a buscar les macetes, perquè llavors pues claro, los que tenien macetes més guapes pues a on les portaven? Al Santíssim...Les macetes més guapes ja triaven...Hi havie uns bé de Déu de flors...Lo que el tenie més guapo pues ja el portave a la iglesia. Bueno, pues aquestes que anaven més...Que són les que van a cantar, pues eren les que es cuidaven d'arreglar-ho...Sempre se n'han cuidat les mateixes. Lo capellà només hi anave a mirar. Sí, li agradave de veure mentres ho arreglaven, ell se posave sentat, pobre home, lluny, i lo goig que feie, quedave tot il.luminat. L'altar quedave tooot amb llumetes!...Vull dir que feie un goig...Una cosa fenòmena.
> B- Anàveu solament a Rosselló? No anàveu a altres pobles?
> P- No, a altres pobles no, perquè amb els que mos deixò més ere los de Rosselló, i llavors tampoc molts cotxes no hi eren, i la gent no hi anàvem amb los cotxes, anàvem caminant, anàvem a passeig. "
> (Pepita)

La visita als Monuments era un dels actes més característics del Dijous Sant, però són les processons les que en aquest moment de l'any constitueixen el veritable eix de la festa i tenen també la seva importància

com a ritus integrador i renovador de la unitat comunitària. La identificació amb un bagatge cultural a través dels ritus religiosos de Setmana Santa és clara també en observacions provinents de l'experiència viscuda pels immigrants, especialment per aquelles persones procedents del Sud:

> "A ma mare li agradave moltíssim perquè he comentat que sóc de Badajoz, del Sud. I d'alguna manera allà la religiositat en aquesta època de Setmana Santa és molt peculiar, és molt viscuda. I ara jo no entro en valorar si positivament o no positivament, però és molt viscuda. I llavors ma mare, ella portave tota la seva càrrega històrica de viure aquests moments de Pàsqua allà al seu poble d'una manera especial. Allà cada dia i a cada hora és una processó específica, concreta pel moment que s'estave celebrant, recordant, del passatge de tota la Passió. Moments específcs d'hores del dia específiques i dels dies concrets: el Dijous ere una cosa, i una cosa només, (...) a les sis de la tarde i a la nit ere una cosa i una cosa només, el Divendres ere una altra història, etc. Llavors jo recordo perfectament com la meva mare n'estave tan decebuda de les professons de Lleida, perquè a Lleida surt tot als mateixos dies. O sigui, surt tot alhora, independentment de què sigui pel matí o per la tarde o el vespre, i tot els mateixos dies!...Clar, hi havie una diferència enorme amb el que ella havie viscut. Clar, del que ella m'explicave de com se vivie al poble i del que jo veia allà, pues també penso que m'agradave més lo del meu poble que lo d'aquí, però malgrat tota aquesta crítica, nosaltres no recordo mai que se'ns escapés una processó. Malgrat tota la crítica!... "
> (Isabel)

El discurs eclesiàstic sobre la Setmana Santa és bàsicament un discurs quaresmal; igual com es donava per Nadal respecte de l'Advent, la festa de Setmana Santa queda minimitzada davant del protagonisme del període de preparació, és a dir la Quaresma. El discurs entorn de la Quaresma és possiblement el millor exponent de la religiositat de la culpa, de la por i del pecat, que l'Església del Nacionalcatolicisme alenà fins els anys 60. L'objectiu de l'Església és bàsicament la conversió dels pecadors i el mitjà principal és el de la confessió, sobre la qual s'insisteix repetidament. La idea de la mort ajuda a completar el quadre, sobre tot quan es fan al.lusions a la mort inesperada del pecador:

> "Leamos atentamente el misal estos días cuaresmales y encontraremos en él inapreciables tesoros de vida eterna. Escuchemos con solicitud las tonalidades litúrgicas que nos invitan con eficacia indecible a la oración, a la penitencia, a la dulce y embriagadora rumia de los misterios del reino de Dios. La Santa Iglesia ha seleccionado con sabiduría celestial los más sugestivos y regalados pasajes del antiguo y del nuevo testamento y ha perfumado con ellos la atmósfera cuaresmal acomodando gradualmente nuestro espíritu a la contemplación de las adorables escenas de la pasión y muerte de Nuestro Señor Jesucristo. Ha de acuciarnos el santo pensamiento de que quizás sea ésta la última cuaresma que el Señor nos conceda[149]."

El protagonisme de l'Església en la celebració de la Setmana Santa s'observa directament en les disposicions quaresmals sobre dejuni i abstinència, i en les butlles papals que s'emeten com a condició per a restar exempt d'aquestes obligacions. El dejuni és un element força present en el discurs viscut, però en canvi no ho és tant el control eclesiàstic sobre aquest, ja que la compra de les butlles és una qüestió vivament criticada i sovint ignorada[150]. Un altre element de la celebració que dóna protagonisme a l'Església és la celebració dels Via Crucis. Si les processons són l'eix central de la Setmana Santa en la vivència popular, en el discurs eclesiàsticen canvi el Via Crucis sembla ser l'element articulador per excel.lència. El Via Crucis seria com una processó amb sermó i comentaris centrats en la idea del pecat, que ha conduït Jesús a la Creu. Acció Catòlica organitza durant els anys 40 i 50 Via Crucis a les partides de Lleida, en un gest d'apostolat de les parròquies de la ciutat. L'esforç

---

[149] DEL PINO, A., «Circular...Cuaresma», B.O.O.L., 1953, p.30.

[150] Un col.laborador de la revista d'Acció Catòlica es queixa de la indiferència amb què molts contemplen les normes del dejuni quaresmal i els mitjans que l'Església posa a l'abast per a dispensar d'aquestes:»Jesucristo para prepararse a entrar en la penúltima fase de su obra redentora, los tres años de actuación pública, vivió cuarenta días ayunando en el desierto. A nosotros sólo se nos pide una «imitación» simbólica, si es que puede llamarse ni siquiera «imitación» a las levísimas privaciones que llamamos abstinencias y ayunos. Es triste pensar en la flojedad de nuestra naturaleza que se resiste a sufrir esas privaciones, insignificantes si se las compara con el riguroso ayuno a pan y agua de nuestro Salvador. Y es más triste aún pensar que muchos, que se llaman católicos, no dan importancia a este mandamiento de la Santa Madre Iglesia ni toman las Bulas que ésta les ofrece para disminuir todavía más esas privaciones.» de SALAS, Jaime, «Hay que tomar en serio la Cuaresma», FORJA, Març 1949, P.6

d'evangelització del camp és present tant en les joventuts d'Acció Catòlica com de les Congregacions Marianes, a través de les catequesis infantils i d'actes de pietat públics com aquest:

> "El Viernes Santo, las Juventudes de Acción Católica de la Parroquia de San Martín de esta ciudad, organizaron, como en años anteriores, un solemne Via Crucis en la partida de Gualda que recorrió los caminos de la misma donde habían sido colocadas pequeñas Cruces de madera, indicando las estaciones.
> Al piadoso acto concurrió casi la totalidad del vecindario y eran portadores del Santo Cristo los jóvenes de la partida. Se sumaron a la comitiva los niños y niñas de los Catecismos de Gualda y Bloque de Torrefarrera acompañados de sus catequistas respectivos, miembros de las dos ramas juveniles de la parroquia.
> Terminó el Via Crucis con la adoración de la Santa Cruz por todos los asistentes y, a continuación, el señor Cura Párroco dirigió una sentida plática a los allí reunidos invitándoles a la conmemoración de los Misterios evocados en aquellos días y esperando del espíritu y religiosidad de la partida la continuidad, ya casi tradicional, de tan edificante gesto piadoso[151]."

Per la Festa Major també es renova - i potser és la festa en què això és més explícit - el sentit d'unitat comunitària local. Hi ha elements que articulen i expressen simbòlicament aquest sentit d'integració del grup com per exemple els àpats que formen part dels ritus religiosos i que es reparteixen entre tots els membres; de fet, es reparteixen entre tots els assistents però és lògic pensar que en la societat tradicional membres de la comunitat i assistents coincidirien. Ara en canvi, pot ser que no coincideixin però s'integra igualment als forasters i a altres que - com la Pepita - anteriorment pertanyien a la comunitat local i no volen trencar els llaços amb ella:

> "Fan una missa cantada, i llavors resulte que surt...Fan professó, que donen lo tomb per la iglesia, pel carrer, eh? I llavors porten pa...Bueno, són uns pastelets que és pa beneït. Bueno, pues allò lo capellà lo beneeix i donen un pastel a cada un del poble. Quan s'acabe la missa. Primer s'agafe i el porten les dones de...Per exemple la dona de l'alcalde, la dona del jutge...Però si són joves. Si no són joves, llavors ho porten les filles de casa, saps? I la mare va al costat per si li té d'aguantar o el que sigo. I llavors donen lo tomb amb los pastels aquestos i després entren a la iglesia i allò ho desen i després a mitja missa ho beneeixen. I quan ja s'ha acabat la missa, que fan una missa cantada i ve l'ajuntament, amb música i tot, pues llavors resulte que aquests pastels els reparteixen per a tots los del poble. Bueno, los del poble i els que vingon de fora, no? Però per tots los que hi ha a la iglesia que passin per allí, a tots los hi regalen. Això ja ve de molts anys. Això ho porte l'ajuntament. "
> (Pepita)

En el context de la Festa Major, per tant, els actes religiosos són un element més a través del qual s'expressa la consciència de comunitat. Aquesta simbiosi - no sempre harmònica - entre festa i religió s'ha vist progressivament afectada pels importants canvis socials i eclesials dels anys 60 en endavant. Amb el Concili han perdut bona part del recolzament oficial els costums festius que incorporaven elements religiosos i s'han anat separant ambdós aspectes d'una forma més explícita. Diguem que l'Església del Nacionalcatolicisme tenia problemes amb les festes en un sentit més moral, és a dir en la línia de les condemnes seculars a la immoralitat i la irreverència dels moments festius; però ara són uns altres problemes, ja que per a l'Església conciliar les expressions festives tradicionals no són vistes necessàriament com a expressions de religiositat sinó de folklore. Per això els actes religiosos en context festiu han estat desvaloritzats a ulls de molts representants del discurs doctrinal i s'han produit situacions coflictives com la que recorda l'Ernest fent referència a la missa de Festa Major del seu poble i als problemes que va provocar la substitució del vell rector per un altre de més jove:

> "Sí, aquell dia anave tothom a missa. Llavors per exemple allò que et deia del capellà que ere una mica esbojarrat, hi va haver un any que allò em va...Bueno, va fer mal a tot el poble quasibé, perquè el dia de la festa major fa ver una missa com...Una missa de telegrama. Ni sermó ni res, pam, pam, pam, pam...I hi havie una gent que vivien a baix tocant al riu, que no pujaven al poble gairebé mai, però per la festa major sempre pujaven a missa. Ademés en aquell moment s'havie de pujar a peu...I recordo que quan ells van arribar, el capellà ja se n'anave!...Vull dir que no ere normal...I clar, això no estave ben vist, va ser un element una mica raro en aquest aspecte. Home, suposo que debie tenir les seves raons, però...Sí, són coses d'aquelles que hi penses. No és que hi pensi.. "

[151] «Solemne Via Crucis en la Partida de Gualda», FORJA, Abril 1950, p.3.

B- Ja, però que va xocar molt a la gent.
E- Sí, molt, molt...Més que res perquè allà dalt pensa que la festa major és la missa - perquè dure un dia només - i el ball de la tarde. Bueno, si ja comences el dia i ja te foten una missa de paso ligero, ha, ha...I cap a casa a dinar, i després una mica de ball i cap a casa a dormir...Dius 'bueno...'"
(Ernest)

La lectura del fet concret - la missa - feta pel capellà del poble el situa com a acte religiós; però per a la gent és sobre tot un acte festiu, per tant extra-quotidià, i per tant no pot ser tractat com una missa qualsevol, "de diari", dita en un quart d'hora i sense cap solemnitat. En això com en altres situacions es produeix una ignorància total del significat del ritual per als participants, per als qui la missa tenia un sentit de ritus comunitari, de renovament del grup i de consciència de pertinença al mateix.

El discurs eclesiàstic no fa especial esment dels sants patrons locals, sigui el de Lleida o el dels pobles veïns, i recull en canvi únicament aquells sants patrons d'àmbit estatal a través dels quals vehicular un missatge entre patriòtic i religiós, és a dir nacionalcatòlic. Sant Jaume, Santa Teresa, i altres sants de renom com Sant Ignasi, són en aquest sentit els veritables patrons de l'Espanya de Franco. A Lleida, el patronatge de Sant Anastasi, màrtir romà, té a partir de 1948 la "competència" d'una altra figura, la Verge de l'Acadèmia, copatrona de la ciutat. Nascuda en el si dels corrents neocatòlics de finals del s. XIX i senyera de l'Acadèmia Bibligràfico-Mariana, la Verge de l'Acadèmia serà proposada per l'Església dels anys 40 com a símbol d'afirmació catòlica de la ciutat de Lleida. En canvi Sant Anastasi no apareix pràcticament mai en els discursos del bisbe, tot i que anys enrera sí havia estat una figura instrumentalitzada pels corrents integristes de la ciutat[152].

La festa del Corpus destaca en els testimonis orals per l'element plàstic i estètic que comportava la confecció de catifes de flors als carrers del centre de Lleida. Al mateix temps aquest era un element de sociabilitat, ja que la gent jove dels barris i les parròquies passaven tota la nit al carrer fent la catifa de flors, donat que durant el dia no es podia fer fins que deixava de passar la gent pel carrer Major i adjacents.

"Feiem alfombres, llavors se feien molt. També la missa del dia de Corpus, però això ho recordo, lo de les alfombres. Ere la nit anterior del Corpus, tooota aquella nit te la passaves al carrer fent alfombres, i ere bonic. Més o menos ho dirigien, les havien pintat primer, i et donaven...Pues per exemple tot de flors grogues, no? Pues bueno, desfullar-les i llavors te deien pues "en aquesta zona posa-les grogues, allí blanques, allí roges"...Sí, això també ho recordo molt bonic.
B- Ho feieu la colla de la parròquia?
R- No, no, més aviat gent del carrer. Del barri en sí.
B- Debie ser una de les poques nits...
R- D'estar tota la nit, sí...Bueno, te deixaven perquè ere una cosa bàsicament...Hi havie gent pel carrer tota la nit, potser hi havie mares i no vull dir jo que també venien los grans, eh? Vull dir que no és que fossim nosaltres sols. A lo millor pues igual venie una mare, o una altra mare d'una altra amiga meva..."
(Roser)

També la processó de Corpus és un element important de la festa, si bé més restringit en la seva participació, ja que només podien integrar-la els homes i nens que haguessin fet la primera comunió. A la processó assistien les autoritats de la ciutat, i el seu caràcter institucional i jerarquitzat es reflecteix en el record de la Montse:

"Després anàvem a la professó del Corpus, que per cert lo meu germà va tindre una decepció molt gran, que ara te l'explicaré, ja que estàs aquí gravant. Això devie ser cap a l'any seixanta-dos...Entre el seixanta i el seixanta-cinc, però potser més aprop del seixanta. Va anar un dia, després de que tota la família, ja veus lo religiosos que erem, no? Va anar un dia a veure si li deixaven portar el palio, la custòdia del Corpus. Que feien torns, perquè de tota la professó no ho portaven els mateixos, feien torns. Perquè ademés aquesta professó només ere d'homes, les dones no podien anar. Només hi podien anar els homes. Bueno, pues ell va anar cap allà. I saps el que li van dir? Que es tenie que anar amb traje. I com que ell portave un pantalon i una caçadora, però que no ere traje, pues no li van vulgue deixar portar, perquè no ere traje. Això s'anave a demanar a l'església de la Sang, i allí li van dir que si no anave amb traje no podie portar-ho. I llavors els hi va contestar que si portave un bitllet de mil

[152] L'integrisme lleidatà, veu de l'Església enfront de liberals, republicans i demòcrates, prengué la figura de Sant Anastasi com a símbol de la defensa de la fe i de la presència de l'Església en la societat civil. Les darreries del s. XIX i el primer terç del s. XX amb el clima d'enfrontament religiós donaren un marc idoni a aquest catolicisme combatent que recuperava la figura del soldat màrtir com a «senyera de l'Integrisme». v. SOLE, Belén, op.cit., p. 112.

penjat al pantalon, que si li deixarien portar. Un bitllet de mil aquí penjat. Claro, la resposta...Estave ben clar que només hi tenie dret aquell que tenie peles. El currante del tres al cuarto, no podie participar a coses religioses ja una mica importants. A omplir les esglésies sí, perquè ademés, "Déu està en els pobres", i claro, pues si una església s'omple de pobres, pues imagina't, Déu està molt content. Però llavors a portar la custòdia ja no, llavors ja es té que anar amb traje. "
(Montse)

El conflicte sorgeix davant de l'apropiació del ritus festiu per part d'un sector de la ciutat, ja que és tota la comunitat la que s'ha de veure representada en la processó; perquè la processó és abans que res un ritual comunitari.

Corpus és en el discurs de l'Església la festa del culte eucarístic. Tanmateix, en el discurs doctrinal d'aquesta etapa el Corpus queda més aviat relegat davant d'un nou protagonista: el Sagrat Cor de Jesús. Aquest ocupa un lloc important en el cicle litúrgic i s'intenta una mena de compromís entre la festa del Corpus i la del Sagrat Cor:

"En estas fiestas del Sagrado Corazón parece que los amorosos deseos del pueblo quieren concentrar más cerca su amor, quieren acortar distancias, por decirlo así con Jesús y dar culto al Sagrado Corazón Eucarístico, culto absoluto que se termina en la Hostia Consagrada donde está verdadero, real y substancialmente el Corazón de Cristo, lleno de vida y actividad en favor de sus redimidos, y por eso en ese día las funciones suelen hacerse con exposición mayor y la procesión presidida por la Sagrada Eucaristía que recorre los pueblos con signo de triunfo y ejercicio supremo en los dominios de un reinado que avanza[153]."

La festa de Tots Sants és un temps per a refer també la unitat comunitària, aquest cop amb la comunitat de difunts, paral.lela a la comunitat vivent. Dues característiques de la festa es recorden preferentment: la visita al Cementiri i el fet de cremar un ciri a casa pels difunts de la família. Es una festa en què les postures religioses no compten, ja que del que es tracta és de renovar els llaços amb els membres desapareguts de la família, de manera que també els no practicants o indiferents en participen, com afirma la Pilar recordant la festa a casa de la seva tia:

"Per Tots Sants anaven al cementiri, això ho recordo. A netejar i a fer la visita. Això no passave mai per alt"
B- Anaven a missa aquell dia o resaven el rosari?
P- No, recordo que la tia no. Al cementiri i ja està. Cremar veles a casa, pels difunts, això sí que ho veia. Pels difunts, aquests bocins de vela tan gros que hi ha, sempre. Això sí que ho veia a casa la tia.
B- On les posaven?
P- Pues a l'habitació, damunt d'una mesita, o allà on sigui, puestos que...Fins que es cremave. Que jo això encara ho segueixo, ho recordo, ho faig.
B- Per què es feie?
P- Pels difunts, pues que tenies morts. Per record així. Ere per això."
(Pilar)

"Això no passave mai per alt", per tant eren ritus importants tant l'un com l'altre. No s'associaven necessàriament a la doctrina de l'Església, i de fet la seva tia i els seus cosins no anaven a missa tampoc aquell dia ni feien cap ritus explícitament manat per l'Església. També l'Antònia explica els costums de casa seva per Tots Sants i en remarca el fet de la visita al cementiri, la qual no només és un renovament dels llaços amb els familiars difunts sinó amb la comunitat local de difunts en general, ja que en el seu recorregut es rememoren els amics i coneguts en passar davant de les seves tombes o nínxols:

"I per Tots Sants inclús es continue fent ara, d'una manera...Jo diria que per ma mare de record, i per mi...Perquè ma mare no s'emprenyi...Ha, ha...Més que emprenyar-se no, no s'emprenyarie, però és ajudar-li a fer lo que "li agrade" a ella, no? Però sí que me'n recordo d'això, per Tots Sants s'anave al cementiri per netejar i pintar la creu, que tinc una tieta d'abans de la guerra que està a terra, i és aquestes creus blanques que hi ha amb una foto, que hi fique "aquí yació no sé quien...", i llavors una setmana abans anar a pintar la creu, rentar-la, tot allò...Portar-li flors el dia trenta-u, el dia u...Com anés. I...Donar un tomet. Donar-un-tomet. I passar per les creus de la gent que tu coneixes i recordar-

[153] VILLAR SANZ, Juan, «Circular de S.E. sobre el mes de Junio», B.O.O.L., 1945, p. 434.

les. Res més. "
(Antònia)

En el discurs eclesiàstic Tots Sants no és tant un record dels familiars difunts i de la comunitat dels morts, com un moment per a pregar per les ànimes del Purgatori, a les quals cal tenir especialment presents durant el mes de Novembre. Cal fer mèrits espirituals i aconseguir les indulgències que l'Església concedeix per tal de fer més breu l'estada al Purgatori, la pròpia quan arribi i la d'altres persones ja difuntes. S'entra així en una lògica numèrica i quasi comercial, un tràfec d'indulgències que posa en el centre de la festa la preocupació per la salvació[154]. La doctrina sobre el Purgatori passa a ser també element protagonista del discurs doctrinal sobre la festa de Tots Sants, element que reforça el sentit de fidelitat als postulats del catolicisme:

> "Se acerca el mes de noviembre, mes que el pueblo cristiano dedica piadosamente a las ánimas del purgatorio y no dudamos que en él se multiplicarán las oraciones y los cultos en favor de aquellos seres atormentados que fueron hermanos nuestros, respiraron la misma atmósfera de vida y de esperanza que nosotros, y ahora lloran con fervorosas ansias la ausencia del Amado, sin que éste les lleve la felicidad, ni mitigue sus dolores, antes de una debida purificación."
> (...) Roguemos pues, con humildad y fervor por nuestros hermanos difuntos, dando así muestra de que tenemos fe en el purgatorio y sentimientos caritativos en el corazón, contando siempre con que seremos atendidos especialmente en este mes de gracia y de perdón, porque dice el Apóstol Santiago que la oración del justo constante vale mucho y nosotros podemos hacerla en justicia y santidad con solo purificar el alma de pecados en el sacramento de la penitencia tan fácil de recibir y tan eficaz en sus efectos[155]."

El discurs de l'Església sobre les festes ignora en bona mesura el sentit de comunitat i incorpora elements doctrinals que durant el franquisme es tenyeixen sovint de connotacions polítiques. Més que aprofitar les festes del calendari per a fer-ne una relectura oficial, l'Església elabora una mena de doble calendari festiu, un altre cicle de períodes i dies importants paral.lel al cicle festiu tradicional. La litúrgia, com s'ha vist, és qui marca els períodes "forts", bàsicament Advent i Quaresma-Setmana Santa, i contempla també al llarg de l'any un seguit de festes o diades especials sovint amb un clar contingut clerical i alhora amb connotacions polítiques - com el "Día de la Iglesia Perseguida" o el "Día de Hispanoamérica" -. També es donen festes religioses de recent creació en competició amb les festes religioses tradicionals, ignorades aquestes en bona mesura per l'Església - Sant Blai, Sant Antoni, aplecs marians de Butsènit i Grenyana, Mare de Déu d'Agost, etc. -. El discurs normatiu recull preferentment aquelles festes a través de les quals es puguin emetre missatges d'inequívoca fidelitat a Roma i al Papa - per tant d'anticomunisme - i de Nacionalcatolicisme - Immaculada Concepció, Festa de l'Assumpció, Festa de Crist Rei i Maria Reina, Verge del Pilar i Sant Jaume Apòstol, Verge de l'Acadèmia, Verge de Fàtima, etc. -. Altres diades importans assenyalen especialment el sentit missioner de l'Església universal i remarquen els lligams que tot catòlic ha de sentir amb la jerarquia - Festa de l'Epifania, Día del Papa, Día del Seminario, Día del Domund -. D'aquesta manera desapareix l'especificitat local de les festes populars enfront dels universals catòlics; no es fan al.lusions ni als sants o verges locals ni als costums específics de Lleida en les festes religioses d'abast més ampli. Cal tenir present en aquest sentit, que el bisbe del Pino viu la seva estada a Lleida profundament desarrelat de la realitat cultural i social. D'altra banda, en el discurs eclesiàstic no es commemoren tant les festes sinó certs temps de l'any, períodes que - com Advent i Quaresma - inclouen alguna festa important. Es recorda, durant aquests períodes, que cal viure un clima espiritual específic per a cadascun d'ells, peró tots igualment centrats en la idea de la salvació. Per a cadascun es presenta una "cara" concreta de Déu, més amable o més terrible segons convingui al moment: Advent i Mes de Juny (Sagrat Cor, Corpus), es presenta un Déu amable; Quaresma i Mes de Novembre (Setmana Santa, Tots Sants), es presenta un Déu terrible. El fet de no commemorar moments concrets de l'any sinó períodes de temps més o menys llargs; dilueix l'acte festiu, el costum com a tal queda minimitzat enfront de la importància del clima espiritual apropiat per a la festa i per al període que l'envolta. Es trenca amb la religiositat rural de costums agrícoles concrets per a dies concrets i els objectius de la festa es tornen molt generals i espirituals. El calendari festiu tradicional desapareix - en el discurs normatiu - sota l'any litúrgic eclesial.

Els discursos viscuts en canvi reflecteixen un tipus de vivència festiva molt diferent. Enfront dels vagues objectius eclesiàstics, la gent recull de la festa elements profundament arrelats en l'experiència concreta,

---

[154] «Ganemos todos cuantas indulgencias podamos de las muchas plenarias y parciales que han concedido los Sumos Pontífices aplicables a las benditas ánimas del Purgatorio.» VILLAR SANZ, J., «Exhortación pastoral de Su Excia. Rvdma. sobre el mes de Noviembre», B.O.O.L., 1944, p.246.
[155] VILLAR SANZ, J., «Exhortación Pastoral...sobre el mes de Noviembre», B.O.O.L., 1944, p.246-247.

en els temps, espais i ritus concrets de la seva comunitat local. La festa religiosa es converteix així en una harmònica comunió de símbols culturals que conformen un llenguatge capaç d'explicar el món circundant.

IV.3. Les concepcions morals i l'espiritualitat

Després de l'anàlisi de les pràctiques religioses més habituals i majoritàries d'aquesta etapa, aquest capítol es dedicarà a l'anàlisi de les concepcions morals que tant des del discurs eclesiàstic com des dels testimonis orals es poden observar. El discurs moral de l'Església és un discurs molt monolític en aquests anys, és a dir que no hi ha - almenys a nivell de manifestacions oficials - cap senyal de pluralitat. Les concepcions morals que hom observa en els discursos viscuts en canvi, reflecteixen la tensió entre una moral eclesiàstica força estricta i una moral viscuda que contempla valors diferents als que conformen el discurs eclesiàstic.

IV.3.1. Els valors del discurs eclesiàstic

L'Església espanyola del franquisme, especialment fins els anys 60, mantingué un discurs moral en el qual la relació del fidel amb la transcendència era molt més tinguda en compte que les relacions entre les persones. Malgrat la importància de les obres que distingia catolicisme de protestantisme, el discurs eclesiàstic d'aquesta etapa incidí marcadament en la relació vertical, és a dir la relació entre cada persona i la divinitat. D'aquí derivarà la forta insistència de l'Església en potenciar la pràctica religiosa dels fidels, concretament la pràctica sacramental centrada en la missa i en la confessió. Entorn d'aquesta preocupació s'organitzaren campanyes específiques de l'Acció Catòlica per a la santificació dels dies de precepte, diumenges i la resta de festes litúrgiques. Les campanyes de l'Acció Catòlica denoten que, malgrat que la població de Lleida assistia en una proporció elevada al compliment del precepte, hi havia sectors de la mateixa que no ho consideraren mai com una obligació. Periòdicament les campanyes organitzades des del bisbat recordaven als que es mantenien en aquesta postura que l'assistència al temple era un requisit bàsic per a ser considerat com a bon catòlic. Assistir a missa es considerava un requisit indispensable per a progressar en la qualitat moral[156], per tant la pràctica religiosa era, en el discurs eclesiàstic d'aquest moment, intrínsecament bona. Ho era també en un sentit quantitatiu, és a dir que hom era millor com major nombre de cops assistís a missa o es donés a la realització d'altres pràctiques sacramentals o devocionals. La Paquita ho recorda respecte de la confessió pensant en els anys en què pertanyia i militava dins de l'A.C.:

> "Era una deformación de conciencia, te lo estoy diciendo de mi parte, ¿no? Fíjate, yo con la confesión tenía una deformación tan grande...Es que nos inculcaban el valor de la confesión por la confesión. Lo que se llamaba el "ex oper operato", no sé si lo habrás oído. Por la propia virtud del sacramento, ya el hecho de ir a misa, o el hecho de ir a confesarte, ya tiene una gracia especial. Más luego, el esfuerzo que tú pongas, en las condiciones que tú vayas, si vas en mejores condiciones ganarás más, que eso era el "ex oper operantis". Por la propia virtud del sacramento o por el esfuerzo de la persona, por lo que la persona ponía en sí, ¿no? Y entonces ya por el hecho de ir a confesarte, ya era una gracia, ya tenía valor en sí.(...)
> La obligación era una vez al año. Confesar y comulgar por Pascua, ¿no? Cuanto más frecuente fuera, mejor. Pero después a las personas que de alguna forma militábamos, de Acción Católica y tal, la confesión semanal. Era una cosa como imprescindible. Entonces yo recuerdo que si una semana, por lo que fuera no iba, a la semana siguiente me confesaba dos veces. Porque no podía perder el valor de aquella confesión que había dejado de...O sea, fíjate qué...¡Qué cosas más tontas! ¡Qué ataduras!... "
> (Paquita)

También fa referència a l'acumulació de pràctiques religioses que es produia en el moment de la missa diària, aprofitat per a fer tot el que formava part de les devocions particulars dels assistents. Ella s'escandalitza ara del que considera com un ritualisme excessiu i sense sentit:

---

[156] «La Santa Iglesia siempre ha considerado de necesidad la asistencia de los fieles a los cultos del día festivo y especialmente a la Santa Misa, para la formación y adelanto de los mismos en la virtud; a pesar de ser madre amantísima y llena cual ninguna de bondad para ellos, les impone, como un deber grave de su condición cristiana y bajo pena de pecado mortal, el santificar las fiestas, y con una entereza decisiva expresa su deseo de que se predique en las misas a que acuden los fieles, insinuando a los prelados la facultad que tenemos de mandarlo y a todo sacerdote de cualquier condición la obligación de obedecer cumplidamente.» VILLAR SANZ, J., «Carta Pastoral...Santo Tiempo de Cuaresma», B.O.O.L., 1944, p.38.

"...toda esta gente que te digo, de Acción Católica y tal, sí, antes de trabajar, iban a misa. Sin sermón, que te duraba veinte minutos...(...) veías a gente...En esos veinte minutos de la misa rezaban el rosario, hacían la novena, todo menos atender a la misa, claro, la misa no les decía nada porque todo era en latín!...Pues rezaban otras cosas, pero habían ido a misa, habían hecho la novena, habían hecho la visita, habían hecho todo!... "
(Paquita)

També des de les cartes pastorals i des de bona part dels documents del bisbat es potenciava la pràctica religiosa com una finalitat en si mateixa.

El discurs viscut reflecteix en canvi consideracions diverses sobre el valor moral de la pràctica religiosa. Es dóna una certa desmitificació de la bondat de la pràctica religiosa en el sentit que no es considera un requisit necessari per a que una persona sigui bona moralment. Entre les classes populars les obligacions de la vida quotidiana són una exigència sentida més fortament que no les obligacions del compliment religiós. Sovint es dóna la situació en què els fills o filles excusen els pares - o a un dels dos - de no haver anat massa freqüentment a missa per tenir poc temps i en canvi molta feina ocupant-se de les necessitats familiars. En parlen com d'una qüestió circumstancial que no posa ni treu res al valor moral de les persones:

"Però allí, la meva mare en aquest aspecte, com que ella havie set molt callada i...I sí que tenie fe, ella creie en Déu. Però a base d'anar a la Iglesia, i lo tracte amb los capellans, confessar-se, coses així, ho feie molt esporàdicament. No se sentie obligada, no sentie ella necessari d'anar a...No. Perquè tenie molta feina, i veritablement la feina seva i la seva obligació ere estar a casa i cuidar dels fills. I feina rai! "
(Ani)
"Això és fins que vaig tindre uns deu anys o així, después ja ho vaig deixar, jo continuava anant a missa perquè ere obligat anar a missa, i a més a casa meva no hi havie res en contra de la religió. El meu pare no ere practicant, prouta fenya tenie per pujar a nou fills, els domenges se n'anave a treballar per guanyar un sobresou, anave a fer de barber als Mangraners i per allà, a més a més portave també una parcel.leta de terra per fer quatre fabes i quatre cols i l'home no parave. Ma mare sí, ma mare nos acompanyave a missa, mos feie anar a missa... "
(Paco)

La distància que es produeix respecte del discurs normatiu es dóna en dos sentits: d'una banda els pares, situats en els anys 40-50, no sentien l'obligació d'anar a missa tal com l'Església pretenia transmetre. D'altra banda, els fills no recorden haver contemplat com un escàndol la postura dels seus pares malgrat que en aquell moment l'Església considerava això com un pecat mortal, és a dir com una qüestió realment greu. Es dóna, per tant, un inversió de valors: treball i missa en dies festius són contemplats en una relació inversa a la que assenyala el discurs normatiu.

El fet d'associar la idea de bondat amb l'assistència a missa té la seva contrapartida en el discurs viscut: anar a missa no significa necessàriament ser bo. Aquesta separació entre pràctica religiosa i bondat moral és a partir dels anys 60 i del Concili com un axioma que es dóna per suposat; la moral viscuda ni tan sols en parla perquè es considera com quelcom evident. Però quan els discursos fan referència als anys anteriors al Concili i a persones que en aquell moment ja eren adultes, sembla que aquesta idea s'ha d'explicitar. Perquè en aquell moment això era un senyal de disconformitat i de dissidència de la moral viscuda enfront de la moral eclesial. D'altra banda, la pràctica religiosa pot ser contemplada també com un perill d'excessiva influència eclesial sobre la persona, és a dir com un cert narcòtic si es practica excessivament; la Maria recorda que aquesta idea provocava conflictes entre ella i els seus pares pel seu grau d'implicació creixent en la vida religiosa de les Congregacions Marianes:

"I després quan se me va ocórrer anar a missa els dissabtes pel dematí, bueno, llavors ja empipadíssims.. "
B- Els dos?
M- Sí...Sobretot la meva mare. Perquè al meu pare no li agradarà però te deixe fer més, però ma mare és molt dominant, llavors no soportave que anés tant a missa, perquè, no ho sé, que si era una beata, que si no sé què...Sí, que acabaria sent una beata, que me menjarien el coco, que està bé d'anar a missa però no tant...En aquest sentit, no?"
(Maria)

També en el discurs de l'Elvira es recull aquesta idea quan fa referència als esporàdics contactes que va tenir amb l'Opus Dei i quan recorda la postura dels seus pares davant d'aquest fet:

> "Rezan muchísimo, es una pasada...Incluso si iba uno a hacer una fiesta o...Fiestas no, pero si vas a esquiar o vas a algún sitio con el coche, incluso en el coche se reza el rosario. Y hay chicos jóvenes. Yo me quedé sorprendida una vez que fui a Torreciudad, me quedé alucinada, porque veía chicos jóvenes que rezaban el rosario por el camino, había una especie de Via Crucis. Entonces aquello me parecía...Como si estuviésemos en otro mundo, no? "Pero esto qué es!"...Me quedé bastante parada. No sé, lo veo como demasiado, demasiado en todos los sentidos. "
> (...)
> Mi madre dice que tenga cuidado, que rezar no es malo, pero siempre con cierto...Control. O sea, que no llegue a los niveles que están en el Opus. Dice: tener amistades no es malo, rezar tampoco...O sea, hay otras cosas que son peores, la droga y todo esto es muchísimo peor, no? Pero sin poner estos despuntes que son tan drásticos...Tener amistades malas es peor que todo esto. Pero que tenga cuidado, eso sí. Ellos están al tanto de la calle, quiero decirte que lo saben, saben que son amigas o amigos míos, pero que...También me conocen un poco y saben cómo pienso. Entonces no padecen por ese sentido."
> (Elvira)

En el discurs viscut, doncs, la pràctica religiosa no és intrínsecament bona ni va necessàriament associada a la idea de bondat personal. Es més aviat un fet ambigu, o desprovist de significat en si mateix i que només pot ser analitzat a la llum d'altres indicadors. Sovint es valora la missa no per la virtut moral que pugui comportar sinó pels efectes de benestar que produeix en l'assistent. "M'hi trobo bé" (Pilar), "sortia com a més reconfortada" (Roser), són raons suficients per anar a missa, prescindint de qualsevol altra consideració moral. Numèricament la valoració és també la contrària a la del discurs normatiu dels anys 40 i 50. Es valora més una missa de tant en tant a la que s'assisteixi voluntàriament que no pas l'acumulació de misses i altres pràctiques que es facin per obligació o per costum.

En la mateixa línia de la cura per la relació amb la divinitat anaven les repetides campanyes i advertiments contra aquells que ofenien a Déu amb <u>els</u> <u>renecs</u> <u>i</u> <u>les</u> <u>expressions</u> <u>irreverents</u>. Aquest és un tema recurrent en les queixes de la jerarquia catòlica per la incorregibilitat de la gent, especialment dels pagesos. S'intentava erradicar el mal amb campanyes especials d'Acció Catòlica, s'amenaçava amb càstigs fins i tot des de l'autoritat civil i s'explicava la gravetat de la "blasfemia"[157]; però no sembla que a nivell de vivència aquesta preocupació fés forat en la consciència de les classes populars. Més aviat hom pot pensar que la insistència de l'Església sobre aquest tema i les amenaces de càstig diví - que en el cas dels pagesos es materialitzaria en sequeres i plagues, seguint la tradició de l'Antic Règim -, provocava en les classes populars una reacció contrària, especialment en una època de repressió a tots els nivells de la vida pública. Com recorda el Manel, expressar-se amb un llenguatge irreverent podia ser indicador d'un posicionament ideològic, ja que en això es mesurava el grau de respecte a la religió:

> "Clar, al poble hi havie molta gent, per exemple, que allí al carrer renegaven, deien tacos i tal. Com que encara hi havie una mica la guerra, diguem...Jo, sense que m'ho diguessin...Sí, potser sí que m'ho van dir, però vaig veure encara qui ere republicà, o roig en aquell temps - lo que sigui com los hi deien - i els altres. Ho notava per la manera de parlar. "
> (Manel)

D'altra banda, entre la pagesia la utilització habitual dels renecs era una qüestió plenament integrada en els hàbits del llenguatge, com recorda la Mª Angels:

---

[157] .»Aprovechamos la coyuntura para expresar a los cultivadores de la tierra, nuestra sincera congratulación por la cosecha espléndida que se presenta, y les exhortamos encarecidamente a que den efusivas gracias a Dios Nuestro Señor por esta merced. Los labradores que están en íntimo contacto con la naturaleza y a través de ella conocen a Dios con diafanidad especial y perciben de modo experimental las admirables trazas de su paternal providencia, han de estar animados de un espíritu acendradamente religioso, que se manifeste en todas sus actuaciones. Mientras trabajan en el campo han de tener levantada la mirada interior al Cielo, para el que hemos sido creados y donde gozaremos de una felicidad inefable. Han de evitar con esmero la profanación de los días festivos y más aún el execrable pecado de la blasfemia. Estar recibiendo beneficios inmensos de Dios y ofenderle de una manera tan procaz, es una conducta incalificable que el Soberano Juez sancionará con penas terribles.» DEL PINO, A., «Autorización para trabajar en los domingos, durante la recolección», B.O.O.L., 1959, p.75.

"Jo tenia un tiet que deie uns disbarats...I cada vegada que ell deie un disbarat, la padrina deie un Parenostre. Claro, perquè saps que passe, que amb les mules i així, n'hi deien de disbarats. I quan en sentie un, ella a resar. "Ai, Déu meu, perdoneu-lo!..." A vegades li deie, "ai, fill meu, no ho diguis això!... "
(Mª Angels)

Per a la seva padrina l'ofensa que es feia amb paraules s'esborrava també amb paraules; el Parenostre que seguia ritualment a cada renec esborrava, com una fòrmula màgica, el mal comès i les seves possibles conseqüències. Entre els homes però, a qui especialment es dirigia la prohibició de les irreverències, el temor al càstig no tenia el mateix ressò. Només entre les famílies més identificades amb l'Església - com la família del Manel, per exemple - el respecte i la reverència en el llenguatge era un element a tenir en compte.

El discurs de l'Església del Nacionalcatolicisme, i concretament de la Lleida dels anys del bisbat de del Pino, s'incriu en una espiritualitat clarament pre-moderna. Fins i tot el llenguatge emprat resulta pintoresc si es té en compte que correspon a mitjans del segle XX. Es, per tant, lògic que una de les grans temàtiques tractades i gairebé l'eix entorn del qual gira tota l'espiritualitat eclesiàstica sigui el tema de la salvació de l'ànima.

En els discursos viscuts aquest punt es podria definir com el tema de la por, ja que és per aquesta via per on el sentiment del temor penetra bona part de la religiositat viscuda fins els anys 60-70. El tema de la por seria com la versió popularitzada de la preocupació per la salvació i fa referència normalment a les vivències que s'inscriuen en un context institucional, col.legi o parròquia principalment. Catequesi de comunió i/o exercicis espirituals figuren entre els records més funestos en la vivència de molts informants degut a la pressió a que se'ls sotmetia en dits moments. En general, al marge de fites concretes, el context del col.legi religiós o de la parròquia sòl actuar més freqüentment com a via d'entrada de la religiositat centrada en la por i el pecat que el context de la família o altres també informals. Es lògic, ja que són aquells els que de forma més fidel podien i havien de transmetre el discurs normatiu, i de fet aquesta era la seva finalitat específica. Des de la infantesa el contacte amb la parròquia a través de la catequesi proporcionava les primeres nocions més o menys clares del que havia de considerar-se com un marc escatològic. Vida i mort, cel-purgatori-infern, salvació i condemnació, tot un llenguatge per a delimitar els termes de la vivència religiosa, com recorda haver après el Manel des de petit en la doctrina preparatòria per a la primera comunió:

"Nosaltres me'n recordo que de molt petits anàvem a doctrina. Cada dia mos explicàven...Ere una part divertida i una part avorrida. La part divertida ere la historieta, la història; i la part avorrida ere lo que venie radere. Quan s'acabave la història...Buf!...Algunes eren morals, com aquella de "tal faràs, tal trobaràs", d'aquell home que el porten a l'asilo, i després quan li acompanye el seu fill, diu "mira, aquí en aquesta pedra..." Jo me'n recordo, la saps? Un home porte a l'asilo a som pare, i después, al cap d'uns anys, lo fill li portave a ell a l'asilo. I el vell diu "mira, justament en aquesta pedra vaig aturar-me a descansar quan portava també al meu pare a l'asilo". I el fill va dir "ep! A veure si m'hi trobaré jo de vell assegut en aquesta pedra, que el fill m'hi portarà a mi..." I després se'l va tornar a endur cap a casa. Una cosa moral així. Ara, generalment, les històries eren bastant fortes en quant a finals. Aquell que en l'últim moment se'n penedie de tot i se salvave, que havie sigut un...Bueno! Carn d'infern!...Però a l'últim moment...I al revès: d'algú que havie sigut molt bo molt bo, però hi ha hagut un moment que...Passave qualsevol cosa, i es morie, i a l'infern. I mos deien després lo llarg que ere l'infern, i total, que un sentiment...Ere de...Jo me'n recordo que els primers anys, fins lo menos als set, vuit, nou anys, teniem un sentiment de tragèdia, en quant a religió. Una por...Por de que et morissis, de que anessis deixò...Mos deien lo que ere l'infern.. "
(...)
Eren bastant tenses les històries aquelles, me'n recordo molt. També els llibres de l'escola, hi havie llibres que eren...No ho sé si de lectura o de què, que també hi havie històries que eren un semblant, i també recordo alguna així, que també eren tràgiques. I generalment totes tenien lo mateix sentit, potser jo m'hi fixava més que els altres: que la mort sempre venie inesperada. I després, gràcies a l'educació, de que hi ha hagut la mare que ere deixò, o el tal, o el qual, arribaves a salva't, o al revès. Jo recordo ara mateix llibres així, que hi havie un nen que se n'anave cap a casa, pel carrer, i en una banda es veie pues "bar", "bailes"...I ell mirave cap a l'altre costat, i deie tal i tal...Eren unes històries com allò del niño bien educado, el mal educado, però no en urbanitat sinó en com havie de ser el nen...Va ser bastant marcada. Ere una educació molt...Ara, jo ho trobava normal, eh? Natural. "
(Manel)

Els col.legis religiosos acomplien conjuntament amb les parròquies la tasca d'instrucció i d'introducció

dels infants i adolescents en el catolicisme. Entre les seves activitats, els exercicis espirituals anuals són recordats com un moment en què es potenciava especialment la idea de la por i de la condemna com a estímul a la pietat i a la devoció. Cada any, des de la inauguració de la Casa d'Exercicis de la Seu Vella el 1954, s'impartien exercicis espirituals durant una setmana en diversos torns per als diferents col.legis:

> "Totes les escoles, de capellans o no capellans - jo estava en una escola oficial de comerç, doncs ja ere, diguem-n'hi, una escola laica -, però totes les escoles, a partir dels catorze anys em penso que ere, organitzaven el que se'n deie uns cursets...Que eren de retiro pràcticament, ere com un retiro que es feie aquí dalt a la Seu Vella, en aquell adosat que hi havie, que hi havie unes monges. Pràcticament tots los col.legis a partir dels catorze anys, ja nos repartien durant tot l'any escolar, un mes pujaven los Maristes, un altre els Instituts, un altre l'Escola de Comerç, un altre un altre col.legi...I una semana mos tancaven"
> Aleshores clar, dius ere obligació? No, lo que passe que en aquests anys, catorze, quinze, una semana te la prenies com una semana de vacances, de recreo, "una semana que farem de festa". Llavors la veritat és que pujaves allà pensant això, i els primers...Pues no ho sé, si entràvem dilluns al matí, pues fins dilluns a la nit la cosa semblave així com jarana, no? Però la veritat és que eren terribles, aquelles semanes, perquè quan sortiem d'allà, escolta tu...Bueno, jo recordo que el primer mes després de fer un curset d'aquests, uns exercicis espirituals d'aquestos, és que pràcticament de casa a l'església, de l'església a l'escola, de l'escola a l'església, de l'església a casa, comunió diària, visita també diària, allò de la visita a una església...O sigui sorties pràcticament...Canviat.
> Clar, sorties canviat perquè el record que jo ara en tinc d'aquells exercicis espirituals és un record de por. Mos fotien por. Fins i tot jo recordo una vegada, el capellà que feie una plàtica, perquè tots los dies, des de que ens aixecàvem al matí fins que anàvem a dormir a la nit, ere habitació, conferència, tancar-se, una altra vegada un altre rollo...Vull dir ere continuo, però és que tots los temes. I recordo una vegada que ens parlàven de l'existència, que el capellà va agafar una corda i una pedra lligada a sota, com una honda, i amb unes tisores va tallar la corda i va caure la pedra a terra i va fer un soroll bastant fort. Clar, ere una capella més aviat petita, un silenci sepulcral, deixes caure una pedra, parlant de la mort i que Nostre Senyor sempre pot tallar la vida de cada un de nosaltres en un moment determinat, cloc, buuum!!...I senties la pedra allà i clar, et quedaves...Osti, perplexe, no? I t'agafave una por terrible, no? Perquè llavors clar, a continuació:"penseu a on anirieu vosaltres si ara moriguesseu de cop, l'infern..." bueno en fin, i recordo que sortiem molt atemoritzats. I llavors recordo que durant un mes només visita diària, comunió diària...No ens moviem, ja t'ho deia abans, escola, església, casa. I res més. Clar, al cap d'un mes això passave i naturalment tornaves igual que abans. "
> (Robert)

Les fluctuacions temporals a què fa al.lusió el Robert no responen, segons el que sembla desprendre's del seu discurs, a cap reflexió posterior; simplement la por apareix i desapareix més tard. Es pot dir doncs que el discurs religiós normatiu envaeix en certs moments la vivència religiosa de la gent fins que la pressió institucional disminueixi o desaparegui en el decurs de la vida quotidiana. De vegades, com en el cas de la Mª Josep, és ben clara la distinció entre el tipus de discurs que es troba en l'àmbit domèstic i aquell que es troba en l'àmbit institucional del col.legi de monges. I pel que fa a la incidència del discurs sobre la por i la salvació, la dualitat i l'enfrontament entre ambdues postures és explícita:

> "Es respirave una mica un ambient...D'angoixa. Una mica, saps? Aquells dies, una mica com si...Als col.legis sempre fas animalades, no? Sí, els hi penjàvem ninots a les monges i els hi feiem les mil i una...Però...Una mica com...Claro, una angoixa, com si...Tot lo que fessis estés malament. Jo conec gent de la meva edat, la veritat, que ho han passat...Fatal! Jo no, perquè arribava a casa i el meu pare me deie:"Deixa'ls estar! No en facis cas perquè són més exagerats..." A casa ere una altra cosa, no vivia aquell dellò de mal i de pecat!...(...)
> I bueno, pues, jo me'n recordo la Madre Teresa, que aquella dona és que ere algo...Es de la monja que d'alguna manera guardes més mal record...Des de contar-mos històries de gent que es morie en pecat mortal i que s'alçave!...Històries així, quan cosies, ens en contave cada dia una!...
> (Mª Josep)

La preocupació per la salvació i pel més enllà - que és un tema omnipresent en el discurs eclesiàstic dels anys 40 i 50 - xoca amb la marcada "terrenalitat" de la religiositat viscuda en l'àmbit domèstic. En aquest àmbit i en medis populars, cel i infern no passen de ser sovint llunyanes referències de bé i de mal, de premi i de càstig per als infants. Es així com molts ho recorden posant-ho en boca de pares o de padrins per a forçar

l'obediència dels nens i evitar les possibles malifetes. L'angoixa amb què aquesta presència de l'infern fos viscuda varia en cada cas, però la utilització pràctica del mateix en funció d'objectius tan immediats és ja una vulgarització del tema[158].

Com es deia abans, hi havia moments en què les concepcions morals normatives prenien molta força, especialment en l'àmbit parroquial o col.legial. Era generalment en aquests contextos on la noció de pecat mortal i d'infern adquiria una major significació i d'on derivaven bona part de les vivències més "negres" d'aquesta religiositat. La Clara recorda l'angoixa amb què vivia els moments en què sabia que podia morir i condemnar-se per no haver-se confessat a temps:

> "Jo me'n recordo que, per exemple, tenia grans sentiments de culpabilitat. I suposo que tota la gent de la meva edat...Feiem examen de consciència, repassant els manaments, on havies pecat i demés. I unes culpabilitats enormes d'haver fet un pecat, i llavors tenir-te que anar a confessar perquè si no estaves en pecat mortal, i passar temporades sapiguent que estaves en pecat mortal i no t'anaves a confessar, i que et podies morir en qualsevol moment...Això ho viviem, al menos jo, amb molta angoixa. I llavors aquella lliberació que et suposava la confessió, t'anaves a confessar i...Semblava que puguessis respirar tranquil!...Una vegada que ja t'havies confessat, m'entens? I el sentiment de culpabilitat, molt fort sempre. Molt fort sempre."
> (Clara)[159]

La preocupació per la salvació és un tema que el discurs viscut contempla generalment en relació a àmbits eclesiàstics: catequesi, exercicis espirituals, missions, predicacions quaresmals, etc. són els eixos que l'articulen. Fora d'aquí és un tema força ignorat per la vivència popular i, quan apareix, ho pot fer en la seva versió contrària - "guanyar-se el cel[160]" - o bé lligat a alguna vivència traumàtica com la que recorda l'Antoni en la mort del seu pare:

> "...va tindre una mort commovedora, una mort que com aquell que diu va morir dos vegades, que el van donar per mort i va arribar el meu cunyat que ere metge, i li va donar una injecció per reanima'l, per mantindre'l calent hasta que haguessin arribat els demés germans i va reaccionar. Va fer una revifada abans de morir, que ens va esgarrifar a tots. Perquè estàvem tots alrededor, hi havie els meus cunyats, grans, més o menos escèptics en matèria de religió, i diu "Bueno, ja estàs bé, ja has retornat...". Diu "i tant que he retornat, com que ja era a l'altre món, ja era allà dalt jo..." I ens vam quedar així, un home fred, que mai s'inventave res, sec, pur raciocini només...Diu "ja he estat allà dalt, jo, i no és broma, eh? I no es broma. Cal que us porteu bé perquè no és un cuento això, és veritat". Encara ara se'm posen los pels...Perquè un home que no hi creu, un home fred en aquesta matèria, que tot ho estudiave, enfocave la cosa de tipo religiós des d'un punt de vista merament científic i fred, sense passió, sense...Que et digui això, als moments de la veritat, al moment de la mort, pues et fa esgarrifar. I això crec que m'ha marcat per tota la vida. "
> (Antoni)

En el discurs normatiu d'aquests anys 40 i 50, el coneixement de la doctrina ocupa també un lloc central. Catecisme i catequesi són elements claus de la formació religiosa i responen a una clara preocupació per

---

[158] Com recorda el Lluís, l'infern era un recurs fàcil que els adults solien utilitzar:»Home, comentaris d'aquest estil, sí que se n'havie sentit a casa, sobretot quan ets petit, doncs sí. Als parents, sobretot aquesta tia, la meva padrina, fins i tot a vegades ma mare m'havie dit «no facis això que aniràs a l'infern!» o «no facis això que Déu et castigarà!» i coses d'aquest estil, no? Ara, un intent de racionalitzar el bé i el mal no ho recordo. Ere més aviat un comentari, sentències d'aquestes, «això no ho facis perquè Déu et castigarà» o «no facis això perquè aniràs a l'infern», i coses d'aquest estil. Aquestes frases les recordo bé, de sentir-les varies vegades.» (Lluís)

[159] El tema de la mort torna a sortir com una amenaça inesperada, igual que en els discursos del bisbe durant la Quaresma es crida periòdicament l'atenció sobre la seva imprevisibilitat. D'aquesta manera s'espera cridar l'atenció dels «despistats» fidels sobre un tema que no gaudeix de massa popularitat.

[160] «Nosaltres ho viviem de forma positiva, de forma...Encaminar de que ens sapiguessim guanyar el cel. Clar, per guanyar-se el cel també tenies que evitar d'anar a l'infern, no? Perquè si feies un pecat mortal ja no podies anar al cel. Però més que la por d'anar a l'infern, lo que se'ns matxacave més ere la cosa de que si feiem allò ja no podriem anar al cel.
B- Ja, ere més en positiu que no...
M- Sí, sí. No ere una religió angoixant, no. Ere una religió més aviat que et donave una esperança, per a fer pues tot.» (Montse)

l' ortodòxia doctrinal i per la uniformitat en el pensament religiós. Els testimonis d'aquesta època remarquen en aquest sentit la sospita que queia sobre qualsevol intent d'interpretació personal lliure de les Escriptures[161]. Abans que la Bíblia calia conèixer el Catecisme, ja que la primera podia comportar desviacions - i tenia ressons de protestantisme el fet de tenir la Bíblia a casa i llegir-la sense el guiatge d'un capellà - mentre que el segon era la veu de l'Església directament.

> "Decían que los protestantes leían la Bíblia, y entonces como la leían ellos, nosotros no. Solamente las Bíblias que tenían anotaciones y explicaciones abajo...¡Por miedo! No se leía la Bíblia.
> Decían que la Bíblia la tenían que interpretar los especialistas, y como los demás no éramos especialistas, claro...El pueblo - que no se hablaba de pueblo - los fieles, tenían que obedecer. Solamente la Santa Madre Iglesia la podían interpretar, y la Santa Madre Iglesia no eran más que los curas y...¡Y ni las monjas! Los curas y pocos más. Los que habían estudiado teología, que la teología de aquel tiempo, me río yo de aquella teología...Y entonces no se podía leer.»
> (Paquita)

També s'expressava la preocupació per la instrucció del poble en les bases de la fe catòlica i s'atorgava a aquesta quasi un valor moral, ja que es considerava que la gent seria millor com més conegués la doctrina religiosa continguda en el catecisme.

Des de la mateixa preocupació per l'ortodòxia es contemplaven amb sospita els primers intents de diàleg ecumènic i es mantenien postures extremadament cautes on primaven per sobre de tot les consideracions doctrinals[162]. A nivell local això es plasmava en la importància de les activitats de formació i educació en la fe que s'impulsaren des de les associacions apostòliques com Acció Catòlica i les Congregacions Marianes. Cercles d'estudi i catequesi per a nens són activitats fonamentals d'apostolat i de formació alhora, que sovint organitzen les parròquies del centre per als barris perifèrics i pobles veïns[163].

En el discurs eclesiàstic el coneixement de la doctrina era sinònim d'adhesió incondicional als postulats ideològics de la jerarquia catòlica; en canvi, en els discursos viscuts el seu paper pot ser diferent. No sempre l'atenció i la importància que es concedeix a la doctrina implica necessàriament la plena adscripció de pensament a l'Església, sinó que el seu valor pot dependre d'altres consideracions. La Pepita expressa, per exemple, el seu disgust en comprovar que la instrucció religiosa que s'imparteix actualment als col.legis - col.legis religiosos - és més restringida que la que ella rebé en la seva infantesa:

---

[161] «Jesús entregó las Sagradas Escrituras a su Iglesia, para que las custodiara e interpretase auténticamente. Nadie las debe interpretar privadamente a su capricho. Por eso, la Iglesia ha decretado que no lean sus fieles ediciones de la Sagrada Biblia en lengua vulgar si no van convenientemente anotadas y censuradas por Ella. Las Biblias protestantes se diferencian de las católicas en que no llevan notas ni censura eclesiástica. Es pecado leerlas o retenerlas sin permiso.» «Ante el día Bíblico», B.O.O.L., 1946, p.194.

[162] «Es totalmente necesaria la particular vigilancia y la dirección de los Ordinarios en lo que toca a reuniones y conferencias mixtas de católicos, que en estos últimos tiempos han comenzado a ser organizadas para promover la reunión en la fe.
Si, en efecto, por una parte ellas dan la ocasión deseada de difundir entre los no católicos el conocimiento de la doctrina católica, que generalmente no conocen muchos, por otra parte, llevan fácilmente consigo graves peligros de indiferentismo. Allí donde se ve surgir una esperanza de buenos frutos, el Ordinario tome medidas para que la cosa sea bien dirigida, designando sacerdotes los más idóneos que sea posible para estas reuniones, que sepan exponer y defender con exactitud y como conviene la doctrina católica. Los fieles, por el contrario, no intervengan en aquellas reuniones sin un especial permiso de la autoridad eclesiástica; este permiso debe darse solamente a aquellos que se conoce estar bien instruídos y fuertes en la fe. S.C. SANTO OFICIO, «El 'Movimiento Ecuménico'», B.O.O.L., 1950, p.114.

[163] Entre els congregants, per exemple, la catequesi s'extengué a pobles com Albatàrrec, on arribaven en grup i acompanyats del seu consiliari:»Dadas que son las tres y media, el Prefecto toca la campanilla y todos los catequistas suben a la portería y después de hecha la Visita reglamentaria, cogen las bicicletas y emprenden raudos la marcha hacia el vecino pueblo. Todos los congregantes muestran su buen humor, y así entre charlas y cantos se llega a Albatarrech.
Empieza el catecismo con un Padrenuestro que es rezado por todos con gran devoción, y al momento se hacen cargo los catequistas de su sección correspondiente. Tras una hora de enseñanza se pone fin al catecismo, y después de rezar otro Padrenuestro en acción de gracias y de cantar el Credo se da libertad a los niños, mientras nosotros, terminada ya nuestra labor, entre risas y comentarios nos dirigimos a la ciudad.» ROMAN, «Nuestro apostolado en los pueblos vecinos», SIGUEME, Febrer 1943, p.11.

"Si tu avui fas la comunió i la fas a la parròquia, posem aquí mateix a Sant Pau, i tu vas allí a catequesis, t'ensenyaran la doctrina com me la van ensenyar a jo. Ara, si tu la fas, de lo que t'ensenyon al col.legi, tu la comunió no la fas com la feiem llavors. Mira, jo a les meves filles los hi vaig preguntar a on la volien fer. I me van dir que la volien fer al col.legi, perquè allí hi havie totes les amiguetes i tot. La fan lo dia u de Maig, totes, a la Catedral. Són a Santa Ana, però ho fan a la Catedral. I veuràs que la catequesis aquella no és la catequesis, inclús te vaig a dir una cosa: les meves filles se saben anar a confessar, perquè jo los hi he ensenyat a anar a confessar. Però si no, les meves filles, quan s'anaven a confessar deien bon dia, bones tardes i s'acabó. I llavors li deien lo que tenien que dir. Així no ere manera. Per això, quan van pujar al meu poble a confessar-se una vegada i van dir bones tardes o bon dia, el mossèn li va dir "a quin col.legi vas?" "A les anes". Diu "no és un col.legi de monges?" Diu "sí". "I no t'han ensenyat a confessar?" Diu "pues no, a mi lo que m'han ensenyat és això". "Pues bueno, bueno, fes-ho com t'ho han ensenyat, però així no és manera". I llavors elles m'ho van dir, i jo els vaig ensenyar a confessar-se com se tenien de confessar-se. I avui poden anar a confessar-se allí on sigo, que saben com se tenen d'anar a confesar.
(...).
La nena d'uns amics nostres va fer la comunió junt amb la meva, però ella la va fer aquí a la parròquia de Sant Pau. Aquella xiqueta se sap tota la doctrina, i sin embargo la meva no. La meva només se sabien lo parenostre, l'avemaria, la salve i el credo. I santo se acabó. Ah, i los diez mandamientos. I s'acabó. Elles no sabien res més. Elles no sabien les obres de misericòrdia, los sagraments...Si se saben los sagraments i les obres de misericòrdia, és perquè jo les hi he inculcat. "
(Pepita)

BIBLIOTECA VIRTUAL

La Pepita valora el coneixement de la doctrina i de les formes rituals per elles mateixes, donant-els-hi un sentit d'urbanitat i de bones maneres que les persones educades han de conèixer. La seva preocupació gira més entorn de la correcta utilització de les formes que no pas entorn d'una estricta adhesió del pensament a l'espiritualitat actual de l'Església.

La Lluïsa, filla d'una família "autènticament catòlica de tota la vida" - segons la seva expressió - fa al.lusió també amb una certa alarma a la ignorància de la joventut sobre la doctrina del catolicisme:

"No saben res de res! Es que de religió, i de catolicitat, no entenen ni de la missa la meitat! Jo ho veig en les noies de la botiga...Es que no saben res!...Es que no saben ni què és un sant, ni qui és...Res, un desastre! Estan, però peixos de religió, però completament...I són catòlics! Perquè tu no els hi diguis que no són catòlics. En tenim una d'ajuntada, que viu maritalment, i...Es clar, això, a última hora potser arribarà a ser una cosa normal també, perquè a l'últim ja no saps què pensar...Que hi ha un deterioro de la religió catòlica, això ja es veu...No sé si no ens ho hem buscat també nosaltres mateixos, això...Pues aquella...I ella és catòlica, ja em diràs tu...No està casada ni pel civil ni res, està ajuntada"
B- Ella es considere catòlica.
L- Oh, i tant! I lo seu xiquet està batejat, que té un crio, i ella i tant, i farà la comunió...I tant! Doncs això, què li has de dir amb aquesta?...Això t'hi trobes...Jo ho vaig consultar amb un capellà i li vaig dir "és possible això?" "Va, sí, sí, es pot batejar, deixa-ho estar..." Jo, quan veig aquestes coses... "
(Lluïsa)

Per a ella ser "catòlic de tota la vida" és un senyal de distinció i d'identificació. Es un escàndol per tant que altres, que mantenen una conducta moral no sancionada per l'Església, pretenguin identificar-se sota el mateix signe que la seva tradició familiar. El fet de "no saber res" de la doctrina catòlica és per a ella motiu suficient per a rebutjar aquesta identificació, de forma que el coneixement de la doctrina i el seu estricte seguiment delimitaria qui pertany i qui no pertany al seu grup.

Fins ara s'han apuntat algunes línies bàsiques que defineixen l'espiritualitat d'aquest moment quant a la relació vertical, però cal tenir en compte també les que constitueixen un discurs normatiu sobre la relació horitzontal. Després de la desfeta del país amb la guerra civil i durant els anys més durs de la postguerra, l'Església presentà un tipus de discurs social en què s'atacava la prepotència dels rics i les seves despeses ofensives als ulls de la majoria de la població. Les publicacions religioses d'aquesta etapa inclouen freqüentment contes i històries morals on es recompensa la caritat i la compassió pels més desvalguts i es condemna la "vida regalada" i la despreocupació dels rics per la sort dels pobres. S'instava també en documents eclesiàstics a les classes benestants a viure en l'austeritat i a compartir els seus béns amb els més necessitats com malalts, orfes o vells. Les associacions de laics amb un objectiu benèfic com les Conferències de Sant Vicenç de Paül, les senyores d'Acció Catòlica, els congregants que treballaven al Centre Pignatelli, denoten que les activitats benèfiques ocupaven un lloc important entre les activitats dels catòlics de la ciutat.

Les parròquies eren també centres de distribució d'aliments i roba per a les famílies més necessitades, especialment als barris que reberen major quantitat d'immigració.

L'Església denunciava l'enriquiment injust dels estraperlistes que acumulaven mercaderies per a vendre al mercat negre i agreujaven així la situació de la població, que vivia de salaris prou reduïts. La seva visió paternalista de les relacions socials li impedia identificar-se amb un capitalisme que desprotegia els obrers i que augmentava les desigualtats, però alhora es trobava en la necessitat d'afermar reiteradament el seu anticomunisme; de manera que l'única via oberta que quedava era la d'intentar convéncer als rics per a ser més caritatius, ja fos sota l'amenaça de l'infern, ja sota la de la revolució social. Denunciaven doncs els abusos i les falles del sistema, però no el sistema en sí i menys encara el règim polític que el sustentava. En el discurs eclesiàstic el règim franquista era l'àrbitre que vetllava per les immediates necessitats de la població, tot i que no sempre la generositat dels rics corresponguès adequadament a les demandes de les autoritats. Per tant, el discurs de l'Església intentaria estimular en els rics els sentiments de caritat i la compassió envers els pobres:

> "Aquí no exageramos con imprudencia censurable los defectos que puedan existir en los distintos sectores sociales, exageración que, lejos de producir la aproximación que se pretende, ahonda más las divergencias y enciende más los enconos. Invitamos paternalmente a los acaudalados a que derramen con largueza sus mercedes en la seguridad de que recibirán el ciento por uno de cuanto den, exhortamos a los menesterosos a que agradezcan lo que reciben y encarecemos a unos y a otros que estrechen sus relaciones, que se ayuden mutuamente, que queden para siempre fundidos en el ósculo del amor cristiano[164]."

Potenciar la caritat en els rics significava alhora potenciar la resignació i la paciència en els pobres. Era l'altra cara de la moneda, tan necessària com la primera per a aconseguir unes relacions socials harmòniques i ordenades dins d'un Estat autoritari. Les virtuts que més clarament denoten aquesta línia de pensament, com l'obediència, la paciència, la resignació, es presentaven com les actituds bàsiques de tot bon cristià i com les virtuts més emblemàtiques dels personatges sagrats - Jesús, Verge, sants -. Sublimant la pobresa s'exhortava a acceptar la voluntat de Déu:

> "Habéis de ser agradecidos a Franco y a su Gobierno y habéis de pedir a Dios Nuestro Señor que les ilumine y reconforte para que puedan proseguir su obra de entronización de la justicia social. Habéis de ser agradecidos a las Autoridades y Jerarquías, a las dirigentes de la Sección Femenina que tanto se preocupan de vuestros problemas. Y sobre todo habéis de dar gracias a Dios Nuestro Señor, de quien desciende todo bien, y que os tiene preparada una bienaventuranza eterna si cumplís sus mandamientos. Yo os exhorto paternalmente a que miréis la pobreza y las tribulaciones todas con mirada sobrenatural, porque, si miráis de esa suerte, os parecerán más suaves y sacaréis de ellas los tesoros de vida eterna que contienen[165]."

Entre les classes populars aquest discurs es contemplava com una aliança incondicional de l'Església amb el règim i amb els seus agents més poderosos políticament i econòmicament. L'Ani recorda el sentiment de frustració entre els obrers com el seu pare, que en comptes de sublimar aquella situació en termes de sacrifici per amor - com predicava l'Església - vivien la misèria com una fatal maledicció; sentiment de frustració que, lògicament, afectava a les relacions familiars:

> "A- Sí que hi havie molts pares que se cuidaven molt dels fills i procuraven que estessin millor, però en moltes cases d'obrers allò és feina de la mare. I és la mare la que havie de cuidar els fills, i la que havie de cuidar-se de la casa...
> F- Tenie que guiar-los...
> A- Sí, i els havie d'instruir...I el pare, pues mira, si tenie un ratet i si tenie una pela, a la taberna amb los amics. Perquè això ara també passe. Ara se'n van al bar, o se'n van al pub, però abans ere a nivell més baix, clar, de taberna. Que si el got de vi costave deu cèntims, pues mira, se n'anaven allà i passaven una estona esbargint-se de la feina, perquè ere molt dur, guanyar-se el jornal també ere molt dur. Vull dir que això es comprén, una persona no pot estar sempre pensant en la feina, ha de tindre una mica d'esbarjo i mira, los obrers, l'esbarjo d'ell ere això: a la taberna a despotricar d'això i d'allò i dir quatre renecs, i au, se n'anaven a casa una mica alegrets, i los problemes quedaven per la dona. Si hi havie pa se menjave, i si no n'hi havie quatre crits a la dona, o un mastegot, i au, i ja està...Los homes, la majoria

[164] DEL PINO, A. «Discursos pronunciados por el Excmo. y Rvdmo. Sr. Obispo...», B.O.O.L., 1955, p.89.
[165] DEL PINO, A. «Discursos pronunciados por el Excmo. y Rvdmo. Sr. Obispo...», B.O.O.L., 1955, p.5.

dels obrers, en aquell temps, eren així. I ara també passe, n'hi ha de gent que a la dona la tracten a baqueta...Però això moltes vegades ho feie la misèria, la misèria i la desesperació, perquè no tenien cap esperança de sortir-ne d'aquell pou de misèria, perquè eren pous de misèria...I d'això la Iglesia tenie molta culpa. Tenie molta culpa, perquè de banda dels obrers, i per un jornal just i que puguessin menjar los fills, no es preocupaven gens los capellans. Gens! Ni mica, i mira que ere...Això saps per què? Perquè ells anaven ben tips.
F- Oh, clar...
A- I ells se pensaven que tothom anave tip. I com que al confessionari no deiem "tinc gana"...Al confessionari no anàvem a dir-li "mira, és que el meu pare ha pegat a la meva mare i no tenim pa per menjar". Això no ho deiem. I això és lo primer que s'hagués tingut de dir: "lo meu pecat és que tinc gana". Però això...Això no es podie dir. Claro, com que ja mos havien ensenyat que haviem de tindre paciència, que haviem de callar, que això ere una prova de l'amor de Déu, que el sofrir ere una virtut per puguer guanyar el cel. Sí, sí, ere així, ere així...Estaves mentalitzada, i clar...Com que els homes això no ho sentien, pues tot ere desesperació, i tot eren renecs, i ere la manera, i si algú havie gosat de parlar contra els patrons i de dir que allò no ere un jornal just i tot això, pues au, cap a la comisaria, cap al cuartelillo, i venga tacons. I quan lo deixaven anar l'havien ataconat de tal manera, que aquell home ja no ere bo per aixecar la veu. La vida ere aquesta, durant molts anys."
(Ani i Feliu)

La mateixa idea de caritat té apreciacions diferents des del discurs viscut per les classes populars. En ell no es contempla necessàriament com a virtut moral sinó que en funció de les circumstàncies en què es realitza pot ser vista fins i tot com a ofensiva. L'Antònia, que havia nascut al si d'una família treballadora i immigrant, parla en termes molt diferents de la caritat de les monges del col.legi on estudiava i de la caritat de la seva mare respecte dels veïns del barri, igualment treballadors. La de les primeres és una caritat feta "des de dalt", des de la posició superior de les monges d'un col.legi "de pago" que s'encarregaven de l'educació d'algunes nenes pobres a canvi d'alguns serveis domèstics, cosa que dins del centre tothom sabia. El classisme tan marcat, viscut com un estigma entre les companyes de classes benestants, li feu anar prenent consciència de la seva dignitat obrera:

"A casa meva em van inculcar de que tenia que estar agraïda tota la vida, i que jo era pobra. Lo que passe és que ere una rebelió interna, que mai vaig dir que no, però jo no em considerava pobra, perquè per mi, la paraula "pobra"...Per mi pobre pobre, ere el que no tenía casa, el que no tenía ropa, el que no tenía dinero, el señor que dormía en la calle. Però jo no, jo tenia un llit, tenia a ma mare, treballàvem...I ma mare de tant en tant me comprave roba bonica, o al menos a mi m'agradave, jo no sé si ere de cotó o de licra, o si ere de La Moda o no ere...Després sí que me'n va donar, a mesura que t'anaves fent gran, però allavors no, jo anava i em trobava guapa!...I llavors jo no em trobava pobra, i a més a més tenia casa, i no passava fred a l'hivern, i menjava, i per a mi menjava molt bé...I a més a més també tenia joguines, vull dir que no...Però bueno, és allò...També hi ha una cultura, suposo, soterrada, dels meus pares o d'aquella generació, de què un pobre trabajador era un pobre desgraciado!...I bueno, jo no ho vivia així, però bueno, és allò, vaig entrar així, i diguem que m'ho feien pagar. I inclús, veladament, la monja m'havie dit alguna vegada, que "si podría ir mi madre a ayudar..." Porque había mucho trabajo en el colegio...Sobretot a netejar els wàters. I això sí que me'n recordo que em vaig rebelar. No rebelar amb arguments, però amb una ràbia...Potser també per caràcter, perquè sóc una persona molt...Amb nassos. I jo li vaig dir a ma mare, perquè clar, ma mare també se va oferir...Però també se va oferir perque ens van dir que claro..."Que tendría que pagar un poco...", això a la millor als dos anys d'anar a escola, "que era muy costoso...Que al menos los libros, o un tanto al mes..." M'entens? I ma mare llavors va pensar: "En lloc de pagar, m'ofereixo jo a treballar sense cobrar, i ja pues soluciono...La nena pot continuar estudiant" Que per ells ere un orgull portar-me a les monges, i bueno, ja està. I jo, d'això sí que me'n recordo que dos vegades...No és que vam tindre una conversa sentades i serioses, amb ma mare, però...Jo, molt enfadada, li vaig dir que ella no tenie per què anar a les monges a treballar. I amb frases dures: "A limpiar la mierda de las niñas bien." Això sí que li vaig dir. "Y menos los wàteres!...", perquè ere un dels puestos més guarros...I em semblave que ere un despreci tan gran a ma mare...A ma mare, no a mi, sinó...I no em feie vergonya de que ma mare netejés, sinó un despreci a ma mare, tindre que anar allà perquè ho demanaven veladament...Inclús jo li vaig dir que si no podien, que jo no anava a l'escola i que em ficava a treballar amb ella. Clar, em van dir que no!...(...) I això sí que és una de les coses que, per dir-ho d'alguna manera, més ràbia m'han fet, no?...Jo no he estat ben tractada en aquest sentit, perquè lo que et deia abans, la monja, encara que ere una bona persona i suposo que ho feie amb bona intenció, o això espero, perquè mai se sap...Per Nadal em feie esperar l'últim dia...Si el dia 22 marxàvem, després feiem una festa, cantàvem cançons, inclús feiem festes de teatre i tot això. Me feie

esperar l'última, i em donave una bossa, una bossa amb menjar!...Pues un pot de pinya, un sobre de macarrons, coses d'aquestes. Jo li donava les gràcies - li estava molt agraïda - però a mi m'ofenie. Als meus pares no. No sé per quina raó, tampoc els he preguntat mai...I jo estava contenta pels meus pares, perquè deia "mira, la monja me ha dado esto..." Però a mi personalment no m'agradave, em feie vergonya...Molta vergonya, per això que t'he dit, perquè jo no era pobra i això no ho necessitava. I em feie molta vergonya i marxava per radere del col.legi per no trobar-me a ningú que em veiés portant una bossa amb menjar. (...) No sé si és que se quería ganar el cielo, o que era un cielo de persona...O solament ho feie per dir "mira, aquesta desgraciada..." Per això també no m'han fet cap gràcia les monges...Ni la religió, mai. "
(Antònia)

En canvi la seva mare practicava la caritat entre els veïns assistint-los quan necessitaven qualsevol atenció sanitària: injeccions, petites cures, etc. La valoració que l'Antònia en fa és totalment diferent, ja que aquesta és una caritat feta des de la igualtat - de treballadors a treballadors - i sense demanar res a canvi, mentre que les monges inicialment no ho feren però a poc a poc anaren demanant contraprestacions diverses:

"A unes altres cases, jo no sé si tu li passaves rosquilles per Nadal a la veïna de baix, però per mi això ere un acte...D'estima, d'acceptació, de moltes coses. I suposo que ere més una vivència de com son els meus pares i com vivien ells...I jo vaig nèixer en aquest ambient de respecte, d'ajuda, de no sé què...Que més que una inculcació d'amor així...No ho sé, suposo que per a ells viure la religió ere això: el respecte als demés, l'ajut...Per exemple, ma mare, pel fet d'haver treballat en un hospital, sabie punxar, ficave injeccions.
I ella ha ficat un munt de vegades injeccions, però mils d'injeccions...I hi havie gent que la venie a buscar a les dotze de la nit, o li venien a la una del migdia quan estave fent el dinar, que mon pare venie perquè tenie solament mitja hora per dinar...I mai havie dit que no. Gent, gent que venie amb grans que feien fàstic, i ella els curave a casa...I mai, mai demanar una pesseta, mai."
(Antònia)

Durant els anys 50 i 60 Lleida veié l'arribada de nombroses famílies immigrants que s'instal.laven en condicions precàries pels barris marginals de la ciutat i perifèria. En aquest context socialment difícil hi hagueren persones conscients que calia ser solidaris d'aquells nou vinguts. La Montse recorda com el seu pare, un pagès sense massa recursos econòmics, col.laborava com podia en dignificar les condicions de vida dels immigrants que l'envoltaven. Com a membre de la H.O.A.C., això formava part de la seva vivència religiosa:

"Ere una religiositat que la viviem, autèntica, a veure si m'entens...No solament d'oració sinó de fets, d'ajudar a qui fos. El meu pare...Li deien "el santo". Hi havie una torre en molt males condicions, una torre de pagès que amb quatre reformes van fer cinquanta-dos vivendes. Llavors pues venien els...Sobretot andalussos. Se col.locaven allí com podien, perquè hi havie pisos que entre quatre pisos tenien un aseo...Un wàter. No un aseo, un forat. Amb una cortineta, a fer les seves necessitats...No hi havie aigua, molts no hi havie llum...S'estaven allà una temporada, treballaven com a burros i es canviaven de pis. Menos set pisos o deu, que hi havie una mica més arregladets, ere gent completament de paso. Pues claro, venien carregats de necessitats, no es podien transportar els mobles...Pues venga, al señor F., que ere el meu pare, que de canviar mobles d'una casa a l'altra, sempre sense cobrar ni un duro, i això que nosaltres de peles no en teniem ni una...I cuidant crios de les mares, perquè anessin a treballar, allà a la meva torre de vegades a l'hivern se n'ajuntaven hasta quinze o vint a la vora del foc. Allà els teniem i feiem com a de guarderia. Vull dir ere una religiositat que no abarcave solament la cosa d'oració, sinó que abarcave la cosa de fets, d'ajuda al pròxim. I d'un esperit de justícia i de...D'aquestes coses així, vull dir que ere una religiositat que abarcave la vida sencera. "
(Montse)

"Li deien 'el santo'": això és indicatiu de la valoració que aquells immigrants feien de l'actuació del seu pare. La Montse remarca que la seva família també era pobra i que el seu pare mai no va demanar diners pel que feia pels altres. Amb aquest relat pretén donar una idea de com es concebia a casa seva el que era fer el bé. D'altra banda, la Montse parla amb orgull de l'actuació del seu pare, demostrant així la seva identificació amb ell.

La Maite remet també a fets observats i viscuts en la pròpia família per a il.lustrar com es practicava la caritat en una llar formada per un guàrdia civil, una mestressa de casa i la seva filla:

"Jo algo que a casa de cara al bé he palpat molt, que a casa meva sempre venie molta gent. No sé si t'ho he d'explicar, són coses com a molt de la meva família, ja que ho vols jo penso que és en un sentit de fer-te descobrir el que és el bé. Mira, los meus pares van estar, això jo era molt petita, acollint a una senyora els diumenges a casa, dinant - que no la coneixiem de res - fins que es va morir. Ja t'he dit que erem com a molt familiars, de posar-mos al balcó diumenge a la tarde un ratet...Jo vivia a la travessia de Múrcia. (...) Passave una senyora molt gran amb una botella de vidre, "adios, adios"...Passave, saludave, perquè viviem al primer pis. I un dia aquesta senyora els hi va dir al meu pare i la meva mare "no se piensen que es vino lo que llevo". I el meu pare li va dir "no, si no pensamos nada..." I aquella senyora va tindre con a molt interès en parlar amb ells, i els hi va dir que ere cafè. I un altre dia va tornar a passar i els hi va explicar. I llavors va baixar la meva mare, la van saludar, i li va explicar aquesta senyora que tenie un fill, ere de Barcelona, s'havie quedat viuda, se li havie mort lo segon marit també, i el fill havie estat tancat en un col.legi...Total que es va veure a la casa de Misericòrida aquesta senyora, aquí Lleida, sola i sense ningú. I ere diabètica, la senyora Antonia...I aquesta senyora, unes ganes de tindre amistat i afecte, i anave cada diumenge a casa d'una altra senyora que vivie al Pla de l'Aigua, més amunt, i li donave sempre alguna cosa, perquè els diumenges los padrins los deixaven sortir. I llavors los meus pares se'n van compadéixer molt, i la van acollir a partir de llavors los diumenges. Venie a casa meva, i dinave. I jo la recordo com de casa. (...) Va vindre a casa meva fins que va estar malalta, es va posar bastant malalta, jo no vaig anar a veure-la, era bastant petita. I aquesta senyora no es volie sentar mai a la taula i sempre recordo estar sentats los tres a la taula i ella en una punteta, sempre es volie sentar allí. Però després ja es va sentar a la taula (...). Jo la recordo amb molt afecte, però com amb molt afecte de molt respecte, no una relació...Però de molt respecte. Jo no entenia perquè ho feien els meus pares això, no? (...) Es on jo he mamat lo que és el fer el bé desinteressat. La meva mare té com una frase que diu que si la caridad te falta, que no ets res. Jo sempre li he sentit això."
(Maite)

Acollint persones soles i necessitades, i no només una vegada a l'any - com feia el bisbe tradicionalment en l'acte simbòlic d'oferir un dinar a dotze pobres per Dijous Sant, o bé com feien per Nadal algunes famílies catòliques benestants convidant algun pobre a dinar o a sopar - sinó de forma continuada, els pares de la Maite practicaven la caritat de les classes populars per a les classes populars. La caritat que es considera exemplar no és la dels rics - que és precisament aquella que potencia l'Església - sinó la dels pobres envers altres tant o més pobres que ells. L'altra és més una provocació o un insult, no és necessàriament un valor sinó que pot convertir-se en contravalor en el discurs moral de les classes populars.

En aquests discursos es troba també la versió popular de discurs eclesial sobre la resignació dels pobres. Com deia, ambdós aspectes formen part del mateix discurs sobre les relacions socials. Enfront de la resignació i la sublimació en el sacrifici, els discursos presentats hi oposen actuacions concretes que suposen mitigar el patiment i les mancances de la gent pobra. Actuacions que no van en detriment de la dignitat dels assistits, ja que no hi ha lloc a crear una consciència d'inferioritat ni d'un paternalisme complaent.

Un altre eix bàsic del discurs eclesiàstic sobre la moral en aquesta etapa és aquell que configura el discurs sobre la sexualitat. La moral sexual és una preocupació central per a l'Església fins l'arribada del Concili i el desvetllament de corrents progressistes amb altres preocupacions de tipus més comunitari i social. En el discurs eclesiàstic pre-conciliar la "pureza" figura com la característica bàsica que ha d'impregnar les relacions entre els sexes. També amb vistes a aconseguir l'objectiu de moralitzar els costums de la població de Lleida, el bisbat endegà campanyes "pro-modestia" a través de les branques femenines de l'Acció Catòlica, campanyes dirigides fonamentalment a les dones ja que era a elles a qui s'atorgava la responsabilitat de la moral en els costums d'un poble[166].

[166] «Encarecemos, rogamos y suplicamos a todos nuestros dilectísmos diocesanos y muy particularmente a las jóvenes de Acción Católica, que forman ya ejército en nuestra Diócesis, que emprendan en sí y en todas las demás jóvenes a las que llegue el radio de su influencia, una diligentísima cruzada en favor de la modestia cristiana, y de la moralización y saneamiento de espectáculos y costumbres, privadas y públicas, como medida eficacísima para que la Santísima Virgen nos escuche y aparte de nosotros el castigo merecido por tantos escándalos y pecados.
Confiamos a la Acción Católica, especialmente a sus Ramas juveniles, la organización y desarrollo de una cruzada pro modestia cristiana, que debieran secundar todas las jóvenes pertenecientes a Asociaciones piadosas, y aun todas cuantas se precian del título nobilísimo de católicas.
A los celosos Consiliarios encargamos con el mayor empeño que orienten, impulsen y promuevan con tesón, prudencia y firme perseverancia, esta campaña que tantos pecados puede evitar, y que ponemos bajo el singular

Com recull C. Feixa dels testimonis orals, "tot ere pecat[167]"; la gent recorda aquesta etapa com un moment en què el discurs de l'Església parla molt més del pecat i del mal que no pas del bé. En la qüestió concreta de la moral sexual, la consciència de pecat arribava fins a l'extrem i convertia qualsevol cosa en un problema moral i en l'origen d'escrúpols i culpabilitats. Des dels vestits fins la forma de tractar el sexe contrari, tot havia de complir els requisits més mínims per a no ser considerat com a pecaminós o com a ocasió de perill. El record que es té d'aquella època en aquest aspecte sembla confirmar el pes del discurs moral eclesiàstic sobre la gent, especialment els joves, a qui s'adreçava específicament des de les revistes d'Acció Catòlica i Congregacions Marianes. La consciència de pecat en el terreny de la sexualitat era prou acusada com per a desvetllar la culpabilitat davant de qualsevol petita infracció:

> "Además había una conciencia de pecado...Todo era pecado!...Ya te he dicho, cuantas veces llamé a mis padres por la noche, que me iba al infierno...Vaya tonterías!...Además la sexualidad era un tabú, eso era horrible, allí había todos los pecados que quisieras, y todos a cada momento, nada más que levantaras la vista y vieras algo, ya habías pecado!...Porque ya no sabías si lo habías hecho consciente, si no lo habías hecho consciente, si tal, si cual...Ibas al cine, y un beso ya era un pecao!...El que los novios fueran cogidos del brazo ya era pecao...La manita...Uy! Mejor una distancia entre el uno y el otro, la manita ya era peligrosa, porque de la manita te decían que venía el brazo, y del brazo...Que sé yo, ¿no?...Por eso el noviazgo era un martirio, por eso te digo que los que se hacían novios, de Acción Católica, ya no aparecían...Ya se iban, generalmente ya habías perdido una pareja. Preferían no tener la insignia, porque tener la insignia te comprometía a algo, ¿no? (...) Si iban del brazo a lo mejor, y eran de Acción Católica, y llevaban la insignia, le quitaban la insignia...Ante escándalos - que cualquier cosa era un escándalo en aquel momento - no podías llevar la insignia. Las pelícluas estaban censuradas, del uno, del dos, del tres y del cuatro; pues si ibas a una tres con reparos, pues ya era suficiente como para que te quitaran la insignia de Acción Católica.(...) Cuantas veces, para los actos se ponía, y para otras cosas se quitaba...Llevar la insignia te comprometía pues a ir con la manga hasta debajo del codo, o con chaqueta en pleno verano... "
> (Paquita)

S'ha de dir, però, que la incidència d'aquest discurs sembla haver estat major entre les dones que entre els homes, cosa que resulta lògica si es té en compte que a elles es dirigia específicament. Tanmateix, en col.legis religiosos, tant nois com noies reberen la seva influència. En molts testimonis hi ha la sensació que allò era excessiu, que aquella obsessió en el pecat sexual no podia ser més que un indici dels propis conflictes dels seus educadors i que amb tot allò se'ls reprimí sense arribar a entendre massa per què. La confusió augmentava si a mès hom es trobava amb una realitat moral diferent a casa i al col.legi, perquè els aspectes més nuclears d'aquest discurs moral eren compartits pels adults - la prohibició de relacions sexuals abans del matrimoni -; però quan d'aquí s'anava passant a altres aspectes que l'Església considerava igualment importants però des de fora es veien com a secundaris podia donar-se la confrontació. La Mª Josep recorda, per exemple, que quan es trobava en l'obligació moral de seguir les recomanacions de les monges per a vestir decentment durant els mesos d'estiu, xocava amb la diferent visió de la seva mare, que evidentment era més laxa que la del col.legi:

> "I me'n recordo que mos deien:"A l'estiu no porteu pas mànigа curta!". I sempre me'n recordaré que un any, me feie els vestits la modista, i em va fer un vestit molt bonic, amb ratlles blanques i vermelles, i al blanc anaven tot de prensilletes de colorets, i ere amb mànigа bufada, eh? Fins aquí però amb mànigа bufadeta. I després un escot quadrat. Ara...Tapat! Tu ho veuries i diries jolín tu!...Llarga, que s'anave molt llarga, enagues davall...Vull dir que roba en portaves un futimer.(...) I me'n recordo sempre d'aquell vestit, i jo pues li dic a la mama: "jo aquest vestit no me'l puc posar". "Com que no te'l pots posar?...", "No, perquè la Madre Teresa m'ha dit..."Ha, ha...Diu "pues ja baixaré jo a parlar amb la Madre Teresa i que es cuidi de casa d'ella!" La meva mare que ere tiessa..."Portaràs aquest vestit tant si vols com si no vols!..." I després ja em passave, com que ja venie l'estiu i dellò, pues ja no hi pensava més. Però claro, com que et deien tot això...I ma mare feie: "Prou d'aquestes històries! "
> (Mª Josep)[168]

---

patrocinio de la Virgen sin mancilla.» COLOM, Amadeo, «Sobre cultos a la Santísima Virgen durante el mes de Mayo», B.O.O.L., 1947, p.71.

[167] FEIXA, Carles, op.cit., p.167.

[168] L'arribada de l'estiu era motiu perquè anualment s'intensifiquès la campanya moralista de l'A.C.:»Precisamente se aproxima el verano: la época en que el enemigo intensifica sus esfuerzos para combatir la virtud de la santa pureza, la virtud nuestra por excelencia, la que constituye el realce más preciado de la joven

A través d'aquest fet es pot intuir que la moral del col.legi serveix per a inculcar en els joves les pautes morals de la comunitat; però quan es tracta de confrontar-la amb les qüestions domèstiques són aquestes les que es tenen per bones. La moral que les monges ensenyen a les nenes és vàlida per al col.legi però sota la llar domèstica l'autoritat moral correspon a la família, que contempla com una invasió del terreny particular qualsevol interferència exterior, ni que sigui la de la veu autoritzada de les monges.

La invasió adquireix la seva expressió més conflictiva quan ja no s'adreça als joves sinó a la moral sexual dels adults, i concretament dels matrimonis. El discurs eclesiàstic mantenia al respecte una postura que no començà a canviar tímidament fins el Concili - i a Lleida el Concili fou ignorat fins la substitució del bisbe l'any 1967 - i que consistia en veure en els fills l'única finalitat vàlida de les relacions conjugals. La sexualitat, fins i tot dins del matrimoni, era pecaminosa si no anava dirigida a la procreació. Des d'aquesta òptica, cada família havia de ser com més nombrosa millor i en l'elevat número de fills es trobava una qualificació moral. Evitar els fills era un senyal de degradació, de degeneració moral d'una societat alhora que una font de desgràcies per al país[169]. I és en aquest sentit que els discursos viscuts es distancien més clarament de la moral sexual normativa, com es desprén dels testimonis d'informants que d'altra banda es consideren o es consideraven en aquell moment com a bons catòlics. Així ho reflecteix la Pepita, per exemple, fent referència a la mala experiència de la confessió que tingué un cop casada:

> "Diu: "confessarse una vez al año por lo menos", no? Bueno, pues és això...Mira, jo sempre he dit lo mateix, l'anar-mos a confessar està molt bé. Vull dir...Si tens alguna cosa greu que hagis fet, o que deixò, estic molt d'acord anar-m'ho a confessar. Ara, jo anar a contar la meva vida, no tinc perquè anar-li a contar a ningú. Lo que faig i deixo de fer, perquè això no li importe a ningú. Però jo com que penso: jo no mato, jo no robo, jo no dono cap mal viure a ningú...No en tinc cap de falta d'aquestes. Sí, penso, què pot ser? Que a vegades bueno...Me'n vaig aquí al radere i a mossèn R. li conta quatre històries?...Pues no les hi puc anar a contar quatre històries, perquè em dirie que això no és...Pues no, jo penso que no tinc perquè confessar-me. Jo agafo, me confesso jo, me poso la penitència que a jo em semble, i ja està. La penitència que veia que el meu capellà me posave.
> B- Et confessaves fins una certa edat...?
> P- Fins antes de casar-me, jo anava a confessar i a combregar, a confessar i a combregar. Però perquè llavors, si feies alguna falta, que contaves alguna mentida a ta mare o a tom pare, no? Algunes mentides que no volien dir res, si els feies enfadar o alguna cosa d'aquestes, pues això sí que m'ho anava a confessar. Però no aniré a contar-li ara la meva vida privada a un capellà. Perquè li tinc d'anar, si ja ho sap? Ja ho sap que si estàs casat, los fills no venen per obra de l'Esperit Sant...Perquè a naltros fins ara no, eh? "
> (Pepita)

La Pepita fa explícit que el major problema que suposa la confessió és el d'entrar en el terreny de la moralitat de les relacions sexuals. Altres informants femenines en parlen també, si bé sense fer explícit el problema pel tabú que suposa el tema de la sexualitat; però tot i així remarquen que hi ha almenys un aspecte de

---

cristiana...Bien sabéis que durante estos meses que llegan, todos los artificios del infierno se conjuran contra ella: modas, playas, baños...No hace falta insistir; es una triste realidad, evidente a todo el mundo...Por eso ahora hemos de ser más apóstoles que nunca. Y eso supone separarse bastante de la corriente general; oponer a los criterios paganos, nuestros criterios cristianos, pero no guardados en el fondo de nuestras conciencias, sino vividos y puestos de manifiesto en nuestro modo de vestir, de hablar, de presentarnos, de comportarnos siempre y en todo y en cada uno de los detalles de nuestra vida.
Ya lo sé que todas tenéis idea exacta de cómo ha de ser vuestra conducta...Y también sé que a todas se ofrece una dificultad suprema: el miedo a parecer ridículas...Però, permitidme que os diga que para vencer ese fantasma, tenemos medios eficacísimos y sencillísimos.» «Un curso más», FORJA, Juny 1945, p.15. La ridiculització d'aquesta postura venia, òbviament, de la moral popular.

[169] «El mal es grave - irremediable, dicen algunos. - Tarea de la Acción Católica es oponer diques graníticos inconmovibles al creciente oleaje cenagoso de ese diluvio que todo lo inunda; inocular espiritualismo en tantas almas ateridas por ese frío positivismo; ponderar a los esposos las grandezas de la familia cristiana y del sacramento del matrimonio, que es su sostén y fundamento; hacer ver a los casados la maldad intrínseca de las prácticas onanísticas o malthusianas - «cosa detestable» las llaman las Santas Escrituras -, según aquellos dos evidentes principios de la más sana filosofía: «No es el fin para los medios, sino los medios para el fin». «No es la operación para el deleite, sino el deleite para la operación».» «Una gran lacra de la familia moderna», FORJA, Gener 1945, p.2.

la seva vida que consideren com a "vida privada", fins i tot privada al capellà i a les orientacions morals que puguin venir donades des de l'Església:

> "Ara, jo ara no em vinguis amb confessaments ni punyetes. Des de que em vaig casar, que em va passar un cas, no m'he confessat. Me vaig confessar quan les nenes me van fer la comunió. Des de que em vaig casar fins que van fer la comunió no em vaig confessar mai més. (...) Jo estic tranquil.la de què no faig cap mal a ningú, no faig res. I a casa ho saben, vull dir...Ho saben tots, les nenes, tots, pues bueno, ja que et va passar allò, pues...Me vaig anar a confessar i el capellà no em va tractar...Me va dir unes coses tan enormes que vaig dir, mai més. "
> (Pilar)
> "Explicar coses a mi no m'agrade. Una vegada em vaig anar a confessar amb un, me va preguntar coses que no em van agradar i encara menos!...Aquí a Lleida. Los del poble, veus, no ho puc dir mai, però una vegada vaig vindre aquí - que no vull dir qui és - però me va preguntar coses que no tenie perquè preguntar-me. "
> (Mª Angels)

Respecte dels homes cal dir que sovint s'ha abandonat la pràctica de la confessió abans que pugui donar-se una situació similar a les descrites. Però el rebuig del discurs eclesiàstic sobre la moral sexual s'expressa ja en el rebuig de la pròpia confessió i en la visió de la confessió i del confessionari com el lloc de la repressió per excel.lència de l'Església sobre la consciència de la gent:

> "A la confessió, habitualment, hi anaven les dones, i això a mi és una cosa que m'ha ofès sempre molt. ¿Per què les dones anaven a confessar, i a combregar posteriorment, i en canvi els homes hi anaven en molta menys quantitat? Pues segurament la part més feble de la societat és la dona, i en aquells moments encara més, no? Eren les més donades a ser immediatament tocades per l'estructura de l'Església. Segonament, les dones se supose, des d'alguns criteris eclesiàstics, com l'origen i la portadora del pecat. Jo m'imagino què és el que podien confessar les dones en un confessonari, però fonamentalment suposo que les coses anaven de la seva vida conjugal. I a la vida conjugal sempre hi ha molts conflictes, amb els fills i amb l'home, i en aquelles èpoques de misèria hi havie, suposo, que molts conflictes per qüestions econòmiques. I per tant, què és el que confessaven? Què és el que realment...? Es clar que el secret de confessió i tot això, però què és el que realment sabie el capellà que ningú més del poble no sabie? Aquesta és una cosa que sempre m'ha preocupat molt. Naturalment, sabent com estan les situacions familiars, doncs es domine moltíssim un poble. Un poble, una societat o el que sigui. Però més enllà d'això, que suposo que el capellà no en farie ús - en altres èpoques podie haver-ne fet ús -, però és que això em semble tremendament indecent. Me semble tremendament indecent. Que tu vagis...Encara que sigui el representant de Déu, cosa que no em crec, perquè no crec en Déu, però encara que sigui el representant de Déu, que tu individualment hagis d'anar a fer una confessió a un altre individu, investit de no se sap quina gràcia, això em semble tremendament injust.
> Hi va haver una època en què es feien les confessions col.lectives; i sempre hi havie problemes perquè tothom pensave que les confessions col.lectives no valien prou, i que després anar a combregar havent fet una confessió col.lectiva...I naturalment, a les confessions col.lectives, tu no confessaves que havies enganyat la teva dona, o que havies enganyat al teu marit, o que li havies demanat a la dona que et fes no sé quina cosa damunt del llit, o al marit que et fes no sé quina altra...Perquè això ere un escàndol, no ho podies fer, a més les confessions col.lectives se feien a l'església. I en conseqüència sempre et quedaves moltes coses al pap. Però sí que realment la confessió col.lectiva serie una cosa molt menys alienant, me penso que molt més justa que no pas el fet d'anar-te'n a un confessonari i parlar-ne amb un confessor. Es clar, hi ha una virtut propedèutica en això, de cura; és a dir si tu tens problemes i els confesses, els expliques, tens menys problemes, la veritat sigui dita. Però bueno, d'aquí a l'abús que a mi em semble que és el sagrament de la confessió, doncs hi ha un enorme pas. "
> (Ferran)

"Un enorme pas" que sovint no es donava, especialment pel que fa als homes. Però com s'ha vist, també les dones assumeixen progressivament la idea de privacitat del domini sexual, de manera que els discursos viscuts coincideixen en mantenir aquesta autonomia bàsica respecte del discurs eclesiàstic. Tradicionalment, fonts eclesiàstiques denunciaven la poca atenció que en les confessions es prestava al tema de la sexualitat[170], la qual cosa solia explicar-se per raó del tabú i de la vergonya que suscitava parlar d'aquest

[170] v. FLANDRIN, Jean Louis, La moral sexual en Occidente, Ed. Juan Granica, Barcelona, 1984.

aspecte[171]. En canvi els discursos viscuts subratllen que la moral sexual de cadascú és un terreny en què l'Església no ha d'entrar; mantenir-hi el silenci, per tant, és un símptoma de dissensió.

IV.3.2. Els valors del discurs moral popular

En els discursos viscuts les concepcions morals que configuren una relació horitzontal són molt més importants que les que configuren una relació vertical. La moral viscuda, fins i tot en els anys en què el discurs normatiu se centrava bàsicament en la transcendència, prima com a centre de la conducta moral les relacions entre les persones i prescindeix en bona mesura de les consideracions teòriques sobre Déu o sobre la doctrina. Es, per tant, un discurs basat en consideracions de caràcter pràctic més que ideològic o dogmàtic. La relació horitzontal és la que definirà la moralitat, una moralitat eminentment basada en les actuacions concretes que deixa de banda les idees, creences i pràctiques religioses particulars. Aquestes no són vistes com a element necessàriament present en la condició moral, més aviat semblen característiques adicionals que anirien juxtaposades o no a una idea de bondat indefinida ideològicament però centrada en la praxi. El Salvador recorda en aquests termes l'educació moral rebuda a casa durant els anys 50 i 60 en una llar petitburgesa de catòlics practicants:

> "Lo que ens deien molt sempre ere l'honestedat. D'això sí que me'n recordo, d'expressions que alguna vegada deien, de ser honrats. Com ho deien?:"Fes bé i no facis mal, que altre sermó no et cal".
> (...)...Jo dels moments que recordo de vegades, bonics, ere el diumenge al acabar de dinar. Estàvem a la taula, una estona fins que escampàvem la boira, no? Per lo que es divertie en aquells temps, que ere molt poca cosa, molt limitat. Però sí, entre ells i amb nosaltres, ens deien aquestes coses de l'honradesa, de...L'honradesa ere un tema bastant permanent. En canvi, el tema "missero" no, no en parlaven...De coses de missa, no massa, no... "
> (Salvador)

"Fes bé i no facis mal, que altre sermó no et cal":la frase remarca la superfluïtat de cap altre sermó en una època en què precisament el discurs moral eclesiàstic atorgava molta importància al coneixement de la doctrina i a l'ortodòxia en el pla de les idees religioses, idees que fonamentalment es transmitien a través dels sermons dels capellans en els actes litúrgics. En aquest sentit, un plantejament com el que es desprén d'aquesta frase suposava qüestionar el discurs moral normatiu; ignorava també el sentit escatològic dels "sermons" d'aquell moment i convertia el requisit moral de "fer el bé" en una qüestió deslligada de la transcendència i, especialment, de l'amenaça de l'infern. La contraposició entre un discurs normatiu centrat en les idees i un discurs viscut centrat en el fets és una constant en l'espiritualitat o en el pensament religiós d'aquesta etapa. També l'Ernest constata la manca de gruix teòric, i menys encara doctrinal, en l'educació ètica rebuda dels seus pares:

> "A veure, a mi em semble que les inquietuds morals o de manera de ser, de com entendre el bé i el mal per simplificar-ho, me semble que van venir més d'altra manera que no a través de la religió. No vull dir que no hi tingui res a veure, suposo que sí que hi té res a veure perquè si jo he estat influenciat en un model de societat menys influent, compta tu ma mare i mon pare, en una societat molt més influenciada per l'Església. Almenys molta més influència directa sobre les persones, ara potser té influència en altres nivells.
> Però per posar-te un exemple, de mon pare sempre recordo una cosa que deie. Quan eres petit, això que jugaves amb els gossos i els gats, i clar, alguna vegada els hi pegaves, els hi feies mal. I mon pare sempre em renyave, i deie "el qui és capaç de fer-li mal a un gos també és capaç de fer-li mal a una persona". Ho deie en castellà, perquè...Vull dir que potser m'han quedat més concepcions ètiques, no sé si és això o no, més d'altres coses que no les purament que venien d'aquest camp de la religió. "
> (Ernest)

Concepcions ètiques que van dirigides bàsicament a evitar el mal, "no fer mal a ningú" sembla ser molt sovint la consigna preferent de la moral viscuda. El món rural del qual parla l'Ernest fonamenta les seves concepcions morals molt més en l'observació de la realitat i en les consideracions pràctiques que no pas en

[171] «¡Cuántos resisten a los divinos llamamientos y rehusan o aplazan con impresionante peligro de su condenación eterna el convertirse a una vida sinceramente cristiana, por los apuros y congojas que suscita en su conciencia la confesión de pecados y delitos de cierta índole!» DEL PINO, A., «Circular...Año Santo», B.O.O.L., 1949, p.204.

l'ortodòxia doctrinal del catolicisme.

La Mª Angels remarca també la desconnexió existent entre "la religió" i els ensenyaments morals rebuts a casa en una època similar. L'honestedat, no fer mal a altres i la unió familiar condensen els principis morals dels seus pares en un moment en què oficialment per a "ser bo" calia complir amb l'Església:

> "Mira, a casa meva sempre mos havien dit que haviem de ser honrats i que no fessim mal, això sí. Normalment t'inculcaven bé. No te deien mal...A casa meva no s'ha dit mai mal de ningú. Al contrari. Han set...Ah, i familiars, a casa meva, molt. La família ha set lo més fort de la casa. Tots los germans, eh? Això sí, molt. I sempre mos han ensenyat que no t'abarallessis amb los germans de casa, això sempre. Aquest sentit sí. (...) I jo a casa meva no he vist mai cap baralla de germans. Les normals sí, però vull dir de coses importants no. Jo, que recordi, no. (...) Lo papa sempre havie dit que per ser bo no calie anar a la iglesia. Lo qui vulgués anar pues que anés, no? Però que per ser bon cristià que no s'havie de fer mal. No utilitzave la religió. "
> (Mª Angels)

"Lo papa sempre havie dit que per ser bo no calie anar a la iglesia": el monopoli moral de l'Església catòlica no és complet ni tan sols en els anys de la seva major hegemonia. En la vivència popular la bondat moral segueix essent una qüestió no identificable necessàriament amb el catolicisme, per tant els seus valors mantenen una certa independència respecte dels oficials en la mesura que no arriben a confondre's del tot amb aquests. En aquest sentit es posa de manifest la capacitat de resistència popular a l'onada recristianitzadora de l'Església espanyola dels anys 40 i 50. Sovint, persones d'un mateix context familiar se situen en molt diversos nivells ideològics en funció de la relació que hagin tingut amb les organitzacions catòliques oficials del moment. La Diana, filla de pagesos del Pirineu d'Osca, observa una marcada diferència entre les concepcions morals dels seus pares i les de la seva tia, tots tres catòlics practicants; i ho atribueix al fet que mentre els primers van viure sempre una religiositat tradicional al marge de les organitzacions eclesiàstiques, la segona va tenir contactes amb l'Acció Catòlica i per tant amb el Nacionalcatolicisme militant. Les concepcions morals d'uns i de l'altra seran reflex d'aquestes trajectòries:

> "Els meus pares no són persones que presumeixin d'idees ni de principis, per això, perquè no és un personal que tingui molta cultura. Es molt intuitiu tot, i jo suposo que la seva vivència religiosa és una mica com la meva de petita. A un nivell molt de sentits. Clar, vius enmig d'una Naturalesa tan potent, diguessim, que d'alguna manera t'obliga a pensar aquestes coses, no? Qui ho ha creat, qui ho ha fet, mira qué bé que funcione, que tot té les seves lleis...Es que ho veus, és cada dia, és patent...I allò que sembres i creix...Ho pots palpar, una cosa que fa pensar és que es palpe. O els mateixos fenòmens naturals, les tronades, aquestes coses es viuen tant i de tan aprop que obliguen a pensar per força, no? Però...Suposo que és aquest tipo de vivència religiosa la que tenen, la historieta que els hi han contat a l'església i la seva pròpia vivència d'aquest tipo.
> Són bastant religiosos a casa meva, són practicants. El meu pare és molt creient però no és gens dogmàtic, és molt respectuós. En canvi la meva tia és totalment dogmàtica, a més que s'ho creu tot, fins i tot lo de l'infern i totes aquestes coses tan elementals que dius "bueno, per favor...On aneu amb aquesta història?..." Ens en riem tots ja...
> (...)
> Quan la tia diu que jo em condemnaré la meva mare diu "no, pues si ella és molt bona, si és una persona molt bona, si fa sempre lo millor que pot..." Però veus, ella ho veu clar perque no segueixo...Ja saps que per anar al cel, segons el dogma, s'ha d'anar a missa els diumenges perquè si no cada diumenge és un pecat mortal, que a més jo no tinc cap obligació...Bueno, la pura fòrmula...Que ma mare, que no té formació, és molt més capaç de fer l'abstracció i de dir "què dius, anar a missa? Què tonteria...Si és una persona que no fa cap mal a ningú, com s'ha de condemnar?"Es una altra visió. I mon pare només te diu que rese per tu i que segur que Déu existeix; però no és dogmàtic tampoc i te deixe fer, "tu veuràs, segons els teus principis"."
> (Diana)

La moral viscuda per les classes populars sovint es construeix no sobre un cos ideològic sòlid sinó sobre altres consideracions de caràcter molt més pràctic. En aquest sentit, quan la gent es planteja la consideració moral de fer el bé i evitar el mal no ho relaciona necessàriament amb cap noció de salvació o de condemnació després de la mort; en molts casos fins i tot el tema de la transcendència i de la mort sota una concepció cristiana és totalment estrany i no s'assumeix o resta en interrogant. L'escatologia cristiana clàssica és l'aspecte més marginal de les construccions morals viscudes per les classes populars en aquesta etapa, i més com

més ens apropem al Concili i post-Concili, o almenys d'una forma més explícita. Però com s'ha vist en els exemples assenyalats, també durant els anys 40 i 50 hi havia una visió popular de la moral que ignorava l'insistent discurs de l'Església sobre el bé i el mal com a llindars del cel o de l'infern.

En uns anys de greus dificultats econòmiques per a les classes populars com són els anys 40 i 50, l'honradesa esdevingué una peça clau en les concepcions morals de la gent. Això no vol dir que abans no ho fos, més aviat sembla una constant en la mentalitat popular, però en qualsevol cas ser honrat era un element bàsic en la qualificació moral de les persones. I ser honrat era un fet relatiu a les coses materials ja que significava no estafar, no robar, no vendre els productes a preus abusius, no practicar l'estraperlo enriquint-se a costelles dels altres, pagar un jornal just als treballadors. En un moment en què s'exalta i es pretèn sublimar des del discurs oficial la precària situació econòmica del país amb discursos grandiloqüents i espiritualistes - la "reserva espiritual de Occidente" - les concepcions morals populars no ratifiquen aquesta fugida de la realitat sinó que posen l'èmfasi en una visió del món molt més tangible i material. La importància que tenia entre les classes populars el valor de l'honradesa es reflecteix en l'actitud que el Josep Mª recorda en la seva mare davant de l'educació moral del fill:

> "Jo crec que en el fons, naturalment, ella hagués estat molt més feliç i molt més contenta que m'hagués assemblat a ella que no amb el meu pare, però ella ho tenie tan assumit això, perquè jo crec - la mare, tots ens creiem que les nostres mares són excepcionals - que ere d'aquesta categoria de creients que et dic, doncs tenie la comprensió i tenie...Es lo que alguna vegada jo sé que havie dit de mi: "jo no miro les vegades que va a missa sinó que miro la seva vida. I com que la seva vida és conforme a lo que jo penso doncs jo estic tranquil.la". I mai tampoc m'havie pressionat, mai. Ara, potser aprofitave quan era petit en algunes ocasions...Què et dire? A vegades allò dels pobles, que vas a agafar raïm, i ma mare em feie "bueno, però te n'adones bé que això és robar?", i recordo que hi havie una frase que me la repetie cent vegades, que "qui robe un ou robe un bou", no? Es una frase que tinc gravada, que ella sempre em repetie. Ella, sense que jo anés a missa, però em va donar una educació molt estricta en aquest sentit moral. "
> (Josep Mª)

També el Joan recorda el valor que l'honradesa tenia en la societat pagesa on ell visqué la seva joventut. En presenta segurament una imatge idealitzada, però és interessant observar l'ordre d'importància que segueix en la seva escala de valors el fet de ser honrat i el fet de conèixer i seguir estrictament les directrius de la doctrina catòlica:

> "No se sabien els deu mandaments però sabien les deu formes de ser honrat, honest...Tindrien els seus defectes però eren molt més seguidors de la honradés que ara. Ja et dic, no sabien els deu mandaments però sabien les deu formes de viure honradament, socialment, en família, en religió i en amistats. Antes no calie firmar documents, ni lletres, ni talons ni res. Se deien "me pots deixar quaranta duros?" i no calie ni donar-se la mà, se deixaven quaranta duros i l'altre patie tot el temps per tornar-li quaranta duros. Ara et deixen quaranta duros i el que pateix és el que els ha deixat, el que els ha recibit no. "
> (Joan)

"No se sabien els deu mandaments, però sabien les deu formes de ser honrat, honest...": en el seu discurs la doctrina apareix com un element superflu i innecessari, mentre que allò fonamental és l'honradesa en el tracte amb els altres, i en especial pel que fa a les transaccions econòmiques. Els rics resten al marge d'aquest discurs moral ja que ells, per la seva posició estructural, no poden ser honrats. Seran, en tot cas, caritatius. Però, com es veia en el capítol anterior, la caritat és un element ambigu en el discurs moral popular. Les classes populars en canvi, tenen la característica exclussiva de poder ser "pobres, pero honraos". Els que no foren honrats es convertiren en rics, sembla ésser el contingut latent d'aquesta expressió[172]. D'altra banda, quan el Joan estableix un paral.lelisme entre els "deu mandaments" i les "deu formes de viure" està implícitament presentant

[172] Com recull R. Vinyes en l'estudi de la cultura comunista a Catalunya, la cultura popular identificava de forma més o menys explícita la riquesa amb la maldat moral:»El més remarcable i sòlid en la relació entre els continguts igualitaris de la cultura popular i la conformació de les bases ètiques i morals del comunisme i el socialisme moderns, s'explicita en la connexió amb un filó argumental característic i essencial de la cultura popular: la denúncia d'una manera de procedir que obté beneficis materials a través de l'engany i la violència, una crítica que proposava en la rondallística i la literatura de canya i cordill una alternativa moral, una conducta social realment inversa: amb el treball, l'esforç, la bondat, el sacrifici, s'obté el desitjat; mentre que amb l'engany per malvolença, el càstig, la mort, o pitjor, la tortura eterna, la condemna històrica.» VINYES, Ricard, La presència ignorada. La Cultura Comunista a Catalunya (1840-1931), Edicions 62, Barcelona, 1989, p.30-31.

un codi de conducta moral paral.lel a l'eclesiàstic; un codi que en aquella societat servia per a conviure, mentre que l'altre probablement era aliè a les necessitats d'aquell context.

La importància del valor de l'honradesa - en un sentit bàsicament econòmic - en les concepcions morals populars podia afavorir el camí cap a una ètica social que el discurs del nacionalcatolicisme ignorava. El sentit igualitari dels corrents renovadors del Concili connectà amb àmplies capes de la població perquè el seu discurs s'assentava sobre valors propis de la moral de les classes populars[173]. Es precisament la descoberta de l'ètica social allò que més s'enfasitza en els records de la gent sobre el temps del Concili. Aquest és recordat com un moment de molt dinamisme intern al si de l'Església i alhora de dinamisme entre els laics, principalment entre aquells que s'havien integrat d'alguna manera en la militància activa. El discurs d'aquest moment atribueix a la figura de Jesús i a l'Evangeli un sentit clarament igualitarista; Jesús és considerat fins i tot com el primer comunista de la història, el primer anivellador i legitimador de la igualtat:

> "La base del cristianisme la trobo perfecta. Jo considero que Crist va ser lo primer comunista que hi va haver. Volie la igualtat per a tots, que tothom tinguessam...Bueno, jo considero que ell pensave - aquest ell que pot ser Crist o pot ser Déu o qui sigui - lo que volie ere una igualtat per a tothom. Això està molt ben pensat, però no està practicat avui dia, perquè les altes directrius de la Iglesia ja són los primers que no practiquen. "
> (Teresa)
> "Si un agafe l'Evangeli i fa un estudi de com se vivie el cristianisme quan realment va sortir, pues coincideix molt...Jo estava afiliada en un partit comunista, i realment la pràctica que jo tenia del cristianisme, allì on me portave a mi el cristianisme, ere al mateix lloc on me portaven els partits comunistes. O sigui, la idea de la justícia, de la igualtat, de la llibertat; aquestes coses es poden veure reflexades dintre del cristianisme. De que les coses siguin en comú...La primera idea que surt a la història del món de que les coses es tenen que tindre en comú és del cristianisme. Lo que passe que després això s'ha quedat en paraules, de fets no n'hi ha. "
> (Montse)

La Montse argumenta aquesta idea basant-se en la pràctica de les primeres comunitats cristianes de posar el béns en comú. Però més enllà d'aquest argument, la figura de Jesús s'assimila a la idea d'igualtat sense necessitat d'utilitzar arguments bíblics ni teològics. Simplement es dóna per evident. Hom pot pensar que la concepció de Jesús com a anivellador era present en medis populars des de molt abans que el Concili revaloritzès la dimensió social del cristianisme[174]. El Jesús que s'havia presentat des del discurs eclesiàstic, especialment el Jesús "manso y humilde" del nacionalcatolicisme, no sembla haver tingut plena acceptació en les concepcions populars[175].

---

[173] Contraposant-la a la moralitat del col.legi centrada en la idea del pecat sexual, la Mª Josep descriu així la moral trasmesa a casa pel seu pare: «Lo pare sempre: «Fer mal als demés és...! Que el veí de davant el pispe un altre». En això sí que mos van pujar. Mos van pujar en parlar amb tothom i en saber tractar amb tothom, tant per sobre els de dalt, com de baix...» (Mª Josep). La idea d'igualtat i d'honradesa hi és present com una prioritat, ja que tant els de «dalt» com els de «baix» de l'escala social mereixen un mateix tracte i consideració en el discurs moral del seu pare.

[174] Aquesta concepció de Jesús s'emmarca en una lectura de l'Evangeli en clau igualitàrie, presente en la cultura popular con a assenyala per exemple I. Terradas quan observa el paper de la religiositat en la Revolució Francesa: «Aparte del impulso concedido a las ideas y al espíritu del evangelio por los sacerdotes revolucionarios, la aceptación popular de las máximas del Evangelio se debía también a una tradición de ideas de igualdad relacionadas con «el verdadero sentido del Evangelio para el pueblo». Esto es lo que se plasma abiertamente en las populares estrofas del Ça ira: «¡Ah!, eso irá, eso irá, eso irá. / Siguiendo las máximas del Evangelio / ¡Ah!, eso irá, eso irá, eso irá, / del legislador todo se cumplirá, / al que se eleva se le bajará / y al que se humilla se le elevará. / ¡Ah!, eso irá, eso irá, eso irá. / El verdadero catecismo nos instruirá». TERRADAS, Ignasi, Revolución y Religiosidad, Alfons el Magnànim, València, 1990, p. 73.

[175] La mansuetud i docil.litat com a característiques bàsique de la figura de Jesús es remarcaven sobre tot entorn de la devoció al Sagrat Cor: «Nuestro Señor Jesucristo nos muestra como cualidades las más típicas y características de su corazón la humildad y la mansedumbre en aquellas memorables palabras: Aprended de mí que soy manso y humilde de corazón. (...)
Sería un modo de honrar durante el mes de junio al Sacratísimo Corazón de Jesús muy grato para El y en extremo provechoso para nuestras almas el esmerarnos en la imitación de esas dos virtudes fundamentales en la vida cristiana y que son como el nimbo inefable que orla el Corazón Divino.» DEL PINO, A., «Circular...Mes de Junio», B.O.O.L., 1953, p.685-686.

Els grups més actius d'aquests anys decantaren la seva espiritualitat en una línia bàsicament social. El trencament que això suposava respecte del Nacionalcatolicisme era radical, tant per la proposta d'un nou ordre igualitari com pels valors democràtics que es potenciaven des dels moviments cristians conciliars. Moltes persones, sobre tot joves, s'identificaren amb el cristianisme progressista dels anys 60 perquè recollia les aspiracions d'apertura i llibertat que el règim negava:

> " Vam descobrir que la religió només tenie sentit quan podie ser redentora, redentora aquí, no redentora allà. Que la religió tenie sentit quan podie redimir a l'home aquí, i que podie alliberar a l'home aquí. Ja en parlariem si a l'endemà allà l'alliberarie o no l'alliberarie, però s'havie de lliberar a l'home aquí.
> Aquesta filosofia és la que als anys seixanta hi havie per Barcelona. I això, com que ho enteniem molt clar, va ser la descoberta més important. Es a dir, la religió té sentit quan tracte d'alliberar a l'home. I lliberar-lo de tot, i fins a tot; fins allí on pugui, i de tot. Clar, l'ambient ajudave també a aquesta religiositat, perquè clar, amb un sistema polític opressor, amb una manca de llibertat, escolta, aviat feies amics, i tot se barrejave i tot alliberave. I per aquí, d'alguna forma, vaig viure molt la religió, com mai l'havia viscut. I bàsicament la descoberta o el principi que en aquells moments manave ere aquest. El problema és que la religió té que alliberar aquí, té que redimir aquí, el mensatge religiós té que ser un mensatge de llibertat i d'alliberament de l'home, com a persona i com a grup, com a col.lectiu, i per tant això té que ser aquí. (...)
> Ja no ere només "jo he de fer això perquè quan em morgui..." Ja no ere parlar tant de la divinitat, ni parlar tant del més enllà sinó que ja ere parlar molt més del que tens aquí, no? I que per tant hi havie algo, unes injustícies, unes desigualtats, amb les quals naturalment l'Església, com a capdavantera, d'alguna manera tenie que lluitar-hi. "
> (Robert)

Com diu el Robert, "aviat feies amics", és a dir era fàcil trobar punts d'unió i de solidaritat entorn d'una idea que ja gaudia de prestigi en la vivència religiosa popular. La "communitas" conciliar d'aquells anys contrastava amb l'encarcarada "estructura" del Nacionalcatolicisme. Es produia així el trencament amb un discurs religiós normatiu espiritualista que primava quasi exclussivament els valors de relació vertical. El discurs religiós dels que visqueren aquesta etapa des de l'avantguarda progressista presenta un trencament total amb l'espiritualitat oficial del moment ja que contempla bàsicament valors de relació horitzontal i deixa totalment de banda les implicacions transcendents de la moral i l'escatologia:

> "Jo, de bon començament, estava molt enamorat de la figura de Jesús, i potser per això et dic que si jo hagués agafat aquest compromís sé que me n'hauria hagut d'anar a missions, i probablement als llocs on més dura és la vida. A mi em va entusiasmar molt la figura de Jesús, el fet que fos tres anys la seva vida pública un compromís total, absolut i rotund amb la causa dels pobres. Jo interpretava i segueixo interpretant l'Evangeli d'aquesta manera, no? Doncs em va entusiasmar moltíssim.
> Ara bé, creure en la redempció, i fonamentalment creure en el pecat, i per tant en la possibilitat de remissió dels pecats, aquesta és una cosa que no em va acabar d'entrar mai. Es una cosa que la tenia molt col.lateral al meu cervell. I que posteriorment, pensant-hi molt, doncs encara és més col.lateral. Vage, jo el que no he cregut mai, primer és que hi hagi un cel i que hi hagi un infern per contra; tampoc no he cregut mai que després de la mort hi hagi una altra cosa, i per tant, és clar, ja se m'ensorre absolutament tot.
> L'únic que puc salvar de la religió és el compromís dels primers cristians, el compromís de Jesús, aquests compromisos que l'Església va fent renovadament i constantment, que em semble que és encarrilar l'Església just en la seva missió més essencial. En la resta, en les qüestions de fe, jo no n'he tingut mai cap. "
> (Ferran)

L'Església catòlica en general i l'Església espanyola del franquisme en particular, han estat històricament marcades per la característica de la jerarquització. Fins el Concili Vaticà II no es començà a plantejar una certa democratització interna de l'Església i la necessitat de donar veu als laics, que fins aleshores havien estat considerats incapacitats per a parlar sobre qüestions de fe o de moral. El monopoli moral i doctrinal de la jerarquia era així qüestionat des de dintre, i l'Església mateixa començava a ser considerada com un conjunt en comptes de reafirmar-se la tradicional separació entre un clergat dirigent i uns fidels sense legitimitat per a expressar-se. Al marge de la sort que hagi tingut aquesta posició en l'evolució posterior de l'Església, i al marge també dels continguts concrets dels textos conciliars sobre aquest tema, el cert és que el moment del Concili representa el punt on s'enceta el debat sobre la democràcia dintre de l'Església.

Però en la vivència popular de la religiositat la tradició antijeràrquica és un element que no apareix per primer cop els anys 60 amb l'arribada del Concili. Hi era ja present abans, si bé no podia expressar-se amb un llenguatge o una terminologia com la que després construirien els moviments conciliars. I evidentment tampoc no podia expressar-se de cap manera en l'ambient religiós dels anys 40 i 50 - sobre tot en la immediata postguerra - per raó de la simple repressió. A l'Espanya nacionalcatòlica l'Església accentuà tant com li fou possible la jerarquització i el control sobre qualsevol opinió que no fos conforme amb les directrius oficials. L'estructura piramidal de l'Església era inqüestionable en un país on la jerarquització marcava totes les estructures de la vida social. Entre les organitzacions religioses de laics, la "Acción Católica Española" i els "Cursillos de Cristiandad" - el moviment popularment conegut com "De colores" - representarien el seguiment estricte d'aquesta línia. Quan posteriorment durant els anys 60 sorgirien altres moviments tant d'adults com de joves amb una concepció de l'Església menys estructurada i jeràrquica, fàcilment es donaria un clima d'enfrontament entre ambdues tendències, més quan la primera seria plenament recolzada per la institució eclesiàstica. De la segona n'és un bon exponent l'escoltisme de finals dels 60, que a Lleida tingué constants conflictes amb el bisbat i se situà en una línia radicalment conciliar. El Josep recorda un incident significatiu entre l'escoltisme, catalanista i democràtic, i l'Acció Catòlica, fidel representant de la jerarquia i de la línia diocesana:

> "Recordo una assemblea que van fer al col.legi "l'Ensenyança", que van convocar els jefes de l'Acció Catòlica que eren uns carques, que volien portar el Blas Piñar a fer una conferència i no sé qui els va convéncer de que això ja no es feie, que ara el que es feie eren convivències de militants. Van quedar escaldats que no ho van tornar a fer mai més. Van fer un sistema Pax Christi, reunions de grup i después posar-ho en comú. Pues vam fotre un ciri d'aquí t'espero. Perquè ells no sabien de què anave i nosaltres mos van reunir la vigília al local de la J.O.C. i vam conspirar i mos vam preparar tot el tinglado i vam fotre llenya a base de bé. Així a nosaltres mos semblave que feiem avançar l'Evangeli, fotent llenya als tios aquells, ha, ha...Jo suposo que lo interessant d'això serie que ho veguessis des de la perspectiva d'una persona adulta que mos vegués bellugar. Per exemple un senyor de la H.O.A.C.. Lo que passe que no hi tenia massa contacte. Perquè - jo a vegades hi penso - no sé distingir, i no sé si es pot, lo que ere l'eufòria contestatària dels divuit anys i lo que...Es a dir, confoniem una mica tot. Quan nosaltres li vam ensorrar l'assemblea d'Acció Catòlica al senyor Portugués - naturalment en nom de l'Evangeli -, no sé...A un xaval de divuit anys, si pot fotre llenya a un de gran, és fantàstic. I en algunes ocasions ho feiem impunement. Lo que passe que no ho feiem a la pocassolta, no anàvem a rebentar-li l'acte, allà a cridar "eeeh!..." No. Nosaltres anàvem allà amb l'Evangeli, amb el concili, amb la contundència...! I amb allò li ensorraves l'acte, i ademés en català. I li ensorraves l'acte. Bueno, l'acte es feie, i d'una vivacitat...I la gent que a vegades venie, gent gran que no sabie..."Així nois, així...! Que el jovent que ara puge...!" Què collons del que puge ni el que baixe, els tios de divuit anys sempre han set uns exaltats, i ho seran, lo que passe que barrejàvem les coses, no? No ho creus una mica així? (...)
> La gent de la H.O.A.C. pensaven igual que nosaltres...Més catalanistes que nacionalistes, eh? Pensaven igual que nosaltres, però és clar, ells no podien montar un ciri. Perquè ere gent gran. I a un senyor de cinquanta anys o de quaranta...No hi estaven acostumats tampoc. Clar, llavors nosaltres vam arribar allí a "l'Ensenyança" a l'hora de posar les coses en comú i es va alçar el R. que ere fill d'emigrants, a casa seva parlaven en castellà, i va dir: "ja em perdonaran" - perquè llavors se demanave perdó - "però jo la intervenció la faré en català perquè els apunts els tinc en català i ara no ho sabria traduir". Quan tot se feie en castellà. I segurament va ser la primera vegada a la posguerra que a l'Acció Catòlica de Lleida es va parlar català. Nosaltres no haviem conspirat perquè es fes en català, però com nosaltres les coses sempre les feiem en català, per què aquí no s'ha de fer en català? Ere així de natural. I el tio va parlar català. I els tios es van quedar..."Osti..." Però ningú no es va atrevir a dir res, és clar, perquè es feien misses en català. A continuació d'ell venia jo que com haviem conspirat...I és clar, tenia els apunts en un català infame, però també els tenia en català. Com ell havie dit que ho tenie en català, òbviament, jo llavors encara més: "jo també tinc els apunts en català", i també en català. Va donar la sort que al radere venie un altre company escolta que ere aragonès, i que tenie els apunts en castellà, i va dir que com que també tenie els apunts en català i que com que tampoc els podie traduir ho farie en català. I l'assemblea a partir d'allí es va fer en català i castellà indistintament, i tothom va parlar la llengua que va voler. Clar, la gent que ere d'Acció Catòlica, catalana, que mai s'havie atrevit a parlar el català, "molt bé, nois! Molt bé, nois!"...Després ells no ho farien, i segurament tampoc pensàvem que allò ere un combat contra un règim que...Simplement que se recuperave una certa normalitat. Clar, tu als divuit anys, que vas allà, li fots canya, i ademés hi hagin senyors que diguin "molt bé nois, aquest jovent si que...!" Pues què? El pavo real, tu. El pavo real. Lo que passe que t'ho creies, después amb els anys dius "osti, t'ho vas passar molt bé, però és clar, no n'hi ha per tant. De generació heroica, ni bufa. T'ho vas passar bé i punto. "

(Josep)

El Josep ho analitza ara amb la distància dels anys i se n'adona que en aquella contundència conciliar s'hi barrejaven molts factors. Però el que aquí interessa destacar és la reacció de la gent adulta d'Acció Catòlica, és a dir dels elements no dirigents que mai no s'havien manifestat explícitament en contra d'un ordre imposat per la pròpia organització. I tanmateix cal preguntar-se on se situaven realment i fins a quin punt havien assumit la ideologia de la institució, quan davant de la intervenció dels joves es manifesten d'acord amb la seva reivindicació. Sota l'aparent conformitat, per tant, perviuen gérmens de contestació que enllacen amb el clima d'apertura conciliar.

De la mateixa manera, a principis dels anys 70 es podien donar situacions tan insòlites com la que explica la Montse. La protagonista és una dona, laica i jove: tres característiques que històricament han situat aquesta categoria de persones en una posició subordinada dintre de l'Església. I en canvi ella s'enfrontarà a la jerarquia de l'Església representada en el bisbe, màxima autoritat de la diòcesi:

> "Jo, cap als anys setanta, o setanta-tres, setanta-quatre, abans de que es morís el Franco, vaig tindre una discusió amb el bisbe, que el vaig fer posar vermell com un pebrot...Resulte que li vaig preparar una certa trampa. Tenia jo un grup de joves, que ens reuniem a Santa Maria Magdalena...Llavors començava jo a estar posada en política, estava a la H.O.A.C. però estava també posada en política. I els vaig vulgue demostrar a aquest grup de joves que els caps de l'Església no eren honestos, per dir-ho així.
> Llavors va fer una visita pastoral a Santa Magdalena, com que nosaltres erem un grup d'allà, pues li vaig sol.licitar una entrevista. I per a puguer demostrar que realment, encara que ho trobessin malament, per estar bé amb les autoritats i per a conservar uns privilegis polítics i econòmics, feien coses que ells mateixos veien que anaven en contra de la religió. Que això és una falta d'honestetat, per aquest motiu vaig preparar l'entrevista.
> Nosaltres no sé si erem cristians o si no ho erem; la veritat és que ho qüestionàvem tot i parlàvem de tot. Tampoc no erem anticristians, però allò que ho qüestiones tot, no? Llavors li vaig començar dient que com és que els capellans que haviem tingut els moviments catòlics, cristians, d'obrers, pues acostumaven...Els enviaven cap a Cali, cap a Colòmbia, tots els que destacaven una mica i es posaven a favor del treballador, pues els enviaven cap a les missions i així això se quedave més tranquil. I pues claro, pues que si "això ells ho demanaven"...En això no el vaig puguer agafar, se'n va sortir molt bé...Clar, d'això fa molts anys i ja no ho recordo tot exactament, no? Però lo que sí que li vaig tirar en cara, que no feie pas gaire temps, potser feie sis o set mesos, es va inaugurar la Banca Catalana i es va inaugurar també l'edifici del sindicat vertical, i el bisbe el va anar a beneïr.
> Llavors jo li vaig preguntar si ell creie que els obrers teniem dret a tindre uns sindicats lliures. I va dir que sí, que sí...Que si això entrave dintre d'un programa de l'Església. O si això anave en contra. Que no, que no...Llavors claro, quan li vaig fer confessar, pues li vaig preguntar que com és que havie anat a beneïr lo sindicat vertical. Si ell realment creie que la persona tenie dret als Drets Humans, perquè allí teniem la carta dels Drets Humans, quan parlàvem amb ell teniem els Drets Humans, saps? I jo lo primer que li vaig preguntar si ell estave a favor dels Drets Humans i que sí, que sí...I claro, tot lo que anave en contra dels Drets Humans li vaig tirar per cara. I llavors se va posar molt sulfurat i les últimes paraules que em va dir és que ell a mi no em considerave cristiana i que jo no hi pintava res a dintre del catolicisme. Que ell no em considerave a mi cristiana, que aquestes idees no eren dignes d'un cristià. I claro, llavors ho vam deixar córrer, però va quedar claríssim davant de tot el grup. Se va cabrejar molt, se va posar vermell, molt sulfurat, i va marxar escopetejat. "
> (Montse)

Es aquest també, com el descrit anteriorment pel Josep, un fet impensable uns anys abans i segurament propiciat pel clima de contestació política, social i cultural dels anys 70. Clima que, d'altra banda, podia ésser afavorit per un tipus de vivència religiosa bastant lliure a l'interior de l'àmbit domèstic. Quan l'educació rebuda al si de la família contradia el clima repressiu de l'època, hom podia desenvolupar quasi naturalment un sentit crític respecte de les institucions, i entre elles de la mateixa Església. Com recorda el Miquel, la influència familiar podia ajudar a qüestionar el valor de les jerarquies que semblaven intocables:

> "...el meu pare havie estat a la Federació de Joves Cristians de Catalunya, i tenie una fe molt profunda. Per altra banda ere una persona de conviccions molt fortes, vull dir profundes, conviccions assumides que les vivie molt, i que es manifestaven molt a les converses a casa. Ere una persona que dins de casa no dissimulave les seves opinions, lo qual ho considero una gran virtut per altra banda.(...)

En aquest sentit, això va permetre que l'ambient familiar fos diferent d'altres ambients que hi havie en aquella època, i que per exemple l'ambient familiar tingués molt poc a veure amb l'ambient que a vegades la literatura ha presentat com l'ambient de la postguerra: les pel.lícules del Saura, un clima repressiu i així...Exteriorment sí que probablement hi havie un clima repressiu, però a l'interior de la casa, lo clima, per part del meu pare ere d'expressar absolutament lo que li semblave, no amagave en absolut les seves creences, que eren bàsicament democràtiques, catalanistes, molt profundament cristianes.
(Miquel)

També la Montse observa la influència de l'educació familiar i de la vivència religiosa que la integrava com a elements que ajudaren a conformar personalitats crítiques i qüestionadores en ella i els seus germans:

"Mira, el meu pare i la meva mare llegien l'Evangeli cada dia un rato, abans d'anar a dormir. I llavors lo que feiem de vegades ere comentar, els diumenges, llegir un tros d'Evangeli, sobretot a l'hivern que no t'apeteix tant de sortir al carrer, que estàvem moltes hores allà; llegiem un tros d'Evangeli i el comentàvem, a veure cadascú l'opinió que tenie, lo que li deie, i feiem allà una discussió sobre un pàrrafo de l'Evangeli. Per això apreniem a discutir i per això hem sortit tan conflictius, perquè és que ja des de petitets se'ns ha ensenyat a tindre opinions crítiques i a discutir les coses. Que jo ho veig així, que jo ho veig aixà...Allí tothom opinave. Inclús jo, que era la més petita. "
(Montse)

Això no vol dir que la seva experiència sigui generalitzable, però la vivència religiosa familiar és de vegades el punt on comencen a fer-se explícites les crítiques a les autoritats, donada la impossibilitat d'expressar aquestes crítiques en un altre àmbit. El domèstic és sovint un àmbit on es relativitzen les consignes dictades per la institució eclesiàstica i, per tant, on es relativitza la mateixa autoritat de l'Església, especialment pel que fa al control de la vida quotidiana.

IV.4. El discurs nacionalcatòlic

Després de fer l'anàlisi de la vivència del Nacionalcatolicisme a través de les pràctiques religioses majoritàries i de les concepcions morals més característiques d'aquesta etapa, s'ha cregut convenient analitzar el propi discurs del Nacionalcatolicisme tal com es plasma a nivell local. Els següents capítols es dedicaran a aprofundir en alguns dels tòpics més difosos pel Nacionalcatolicisme sobre la religiositat dels espanyols, tòpics que formen part del discurs eclesiàstic, especialment durant el període del bisbat del Pino i també dels seus predecessors a partir de la guerra civil, Manuel Moll i Juan Villar Sanz.

Del Pino era un franquista convençut, com es reflecteix en múltiples discursos en què la defensa entussiasta del règim i de la persona de Franco converteix aquest darrer en un personatge quasi mític. Però el seu franquisme derivava sobretot d'una visió nacionalcatòlica de l'Església i de la societat espanyola. El Nacionalcatolicisme apareix pertot arreu en els seus discursos i comunicats, textos en què es reflecteixen les característiques bàsiques que el bisbe espera trobar en el catolicisme lleidatà.

IV.4.1. L'espiritualitat mariana del bisbe del Pino

El marianisme és una de les característiques que el discurs eclesial atribueix amb més èmfasi al catolicisme espanyol i lleidatà. Espanya és caracteritzada com a "nación mariana por excelencia" i també Lleida com a ciutat mariana. La principal raó d'aquesta caracterització, en el cas de Lleida, és l'existència d'una institució, l'Acadèmia Bibliogràfico-Mariana, creada el 1862 per mossèn J. Escolà amb l'objectiu de donar culte a la Verge de l'Acadèmia, advocació particular de la Immaculada Concepció. El culte donat per l'Acadèmia Mariana - com se la coneixia popularment - consistia bàsicament en la celebració de certàmens literaris anuals en honor de la Verge, escollint per a cada any un santuari marià de la geografia espanyola com a motiu central de les produccions literàries. Després de la guerra civil l'Acadèmia rebé un fort impuls per part de les autoritats eclesiàstiques i civils com a estendart del marianisme lleidatà i la Verge de l'Acadèmia es convertí en copatrona de la ciutat de Lleida l'any 1948 compartint així el patronatge amb el màrtir Sant Anastasi. D'aquesta forma la devoció a la Immaculada era potenciada amb un regust peculiarment lleidatà, com assenyalava el bisbe Villar Sanz en una circular sobre la Immaculada i la devoció espanyola a aquesta advocació:

"Sabido es que España ha conservado siempre aquellas doctrinas y glorias de Su Bendita Madre, como

rico tesoro envuelto en una devoción tan acendrada, que permite llamarla Nación Mariana por excelencia. Testimonios vivientes de su devoción son los significados Organismos que la han elegido por Patrona y celebran su fiesta con públicos festejos y los pueblos todos con solemnidades religiosas, y aún en el trato social "Sin Pecado Concebida".
No deja nuestra querida Ciudad de ocupar un sitio destacado en ese concierto piadoso de toda la Nación. También aquí se respira el ambiente mariano. Tenemos un monumento Mariano, único en España, si no lo es también en el mundo, Palacio que el fervor piadoso de nuestros antepasados levantó a esta Soberana Reina, donde se cultivan las artes, a donde afluyen con bellas composiciones literatos, poetas, músicos, hombres de ciencia y eruditos artistas, en interesantes certámenes, donde campea, más que el elemento material, lo sobrenatural, las alabanzas y glorias que son debidas a nuestra Virgen de la Academia, cuya imagen quisièramos venerar pronto como patrona de la Ciudad, y con esplendor solemnemente coronada."[176] El fet de convertir-se la Verge de l'Acadèmia en patrona de la ciutat de Lleida - ja durant el bisbat d'Aurelio del Pino - es traduïa en considerar que ella exerciria una especial influència sobre la pietat i els costums morals dels lleidatans. La seva funció protectora s'interpretava en termes espirituals i morals: "Vuestro Prelado fundadamente espera que bajo la fertilizante lluvia de gracias que ha de derramar todos los días sobre nosotros la dulcísima Virgen de la Academia, nuestros criterios han de sobrenaturalizarse percibiendo más diáfanamente la inconsistencia y fugacidad de los seductores bienes temporales y la prestancia y excelsitud de los eternos, los únicos merecedores de nuestro amor; vuestro Prelado espera que bajo las vivificantes y purificadoras influencias de María, la vida de Lérida ha de alcanzar una transformación profunda, no sólo en la piedad, que ha de ser cada día más consciente y más acrisolada, sino también en las costumbres, que han de crecer, con apreciable ritmo, en austeridad y en pureza.[177]"

Aquest llenguatge contrasta amb les promeses a la Verge de l'Acadèmia recollides en els "Anales" de la institució. A través d'elles s'observa com, des dels inicis de la nova advocació de Maria, s'invocava la seva protecció davant de malalties i altres crisis vitals dels lleidatans. Una de les promeses, fins i tot, fa referència a un dels fundadors de l'Acadèmia, Josep Mensa, i a la promesa de la seva esposa a la Verge davant de la malaltia del marit:

"La Santísima Virgen, bajo el título de la Academia, quiso manifestar el poder de su brazo, devolviendo a la vida y a la salud al distinguido vocal de la primera Junta, Sr. don José Mensa. Una complicación de varias enfermedades graves le había conducido al borde del sepulcro. La medicina se declaraba impotente para salvarle la vida, pues habiendo sido consultados los profesores más distinguidos de Barcelona, en donde se hallaba el enfermo, todos declararon terminantemente que su enfermedad era mortal. En efecto, sus rápidos progresos le tenían sin esperanzas de vida, y, recibidos todos los auxilios de la religión, le hacían luchar en terrible agonía.
En tan críticos momentos, su piadosa esposa, Dª Concepción de Valls, dirige sus súplicas a la Virgen de la Academia; le ofrece el voto de una solemne función a su mayor gloria; y la Virgen hace que la muerte detenga el golpe que iba ya a descargar, y se aleje de su presencia; y devuelve la vida a su moribundo esposo. Desde luego cesó la agonía, empezó a ceder la enfermedad, y el enfermo no tardó en llegar a la convalescencia.
La función prometida se celebró con gran solemnidad el 10 de Julio de 1870 en la Iglesia de las M.M.Descalzas, cuyo camarín ocupaba la nueva imagen de la Señora, con misa solemne, sermón por el M.I.Sr.D.Francisco Casals, y canto del Te Deum."[178]

El bisbe Del Pino interpreta el patronatge de la Verge de l'Acadèmia com un senyal i una prova més del marianisme dels lleidatans i de la seva devoció a la Immaculada. I en ocassions com la que ofereix la celebració de l'Any Marià el 1954 aquesta idea es tornarà a remarcar. Però hi ha raons per a pensar que la devoció a la Verge de l'Acadèmia no era tan viscuda popularment com era el desig del bisbe i dels impulsors de l'Acadèmia, ja que a principis dels anys 60 el mateix bisbe presenta un panorama de certa decadència i manca de vitalitat en

[176] VILLAR SANZ, J., «Circular...Sobre la devoción a la Inmaculada», B.O.O.L., 1945, p. 586-587
[177] DEL PINO, A., «Circular...patronato de la Santísima Vírgen de la Academia», B.O.O.L., 1948, p. 228.
[178] BRUGULAT, José, Novena a Ntra. Sra. de la Academia, Imprenta Mariana, Lleida, 1924, p.8-9. El canonge Brugulat, autor d'aquesta obra, fa un recull de meditacions sobre Maria. Cadascuna d'elles va seguida del relat d'algun fet important de la història de l'Acadèmia Mariana i de la crònica d'algun fet miraculòs relacionat amb la Verge de l'Acadèmia. Les meditacions contrasten amb aquests darrers, ja que les primeres són molt espirituals mentre que els segons es relacionen normalment amb les malaties i les calamitats naturals.

el culte. Davant dels preparatius que es disposen per a celebrar el primer centenari de la fundació de la institució, del Pino expressa el seu temor que es tracti d'un èxit passatger i momentani, però que en els anys següents es torni a un ambient habitual de "laxitud" en els certàmens en honor de la Verge.[179]

L'impuls de la devoció a la Verge de l'Acadèmia durant els anys 40 correspon a l'exaltació religiosa de la immediata posguerra i s'inscriu en un context recristianitzador que anirà perdent intensitat a partir de meitat dels 50. Però l'Acadèmia Mariana era una institució que des del seu naixement havia estat estretament vinculada a la classe dirigent lleidatana; havia gaudit de la protecció de papes i reis des de la seva fundació i ara, en un moment de fusió de les èlites polítiques i religioses, aquesta característica es reforçaria encara més[180]. La guerra deixà sense protectors sobrenaturals als lleidatans. Alguns, com el Sant Crist Trobat i la Verge de Grenyana, desapareixen en la destrucció de les imatges i les esglésies; altres, com la Verge de l'Acadèmia, són apropiats per una classe dirigent que els convertiran en un estendart del règim polític i del Nacionalcatolicisme. Un llistat de personatges de la vida pública lleidatana i espanyola vinculats a l'Acadèmia, aparegut el 1976 en un cartell amb motiu de la publicació del citat llibre de F. Lara Peinado, posa en evidència l'estreta relació de la classe dirigent amb la institució religiosa:

> "Personajes vinculados a la Academia Mariana de Lérida: Verdaguer, Guimerà, Menéndez y Pelayo, Balmes, Donoso Cortés, Escolá, Mensa y Font, Roca Florejachs, Rubió i Ors, Pedrell, Lambert, Sancho Marraco, Manuel Marqués, Jaime Morera, Ricardo Viñes, Eduardo Aunós, García Sanchiz, Calvo Sotelo, Martín Artajo, Pemán, Díaz Plaja, Porcioles, Marañón Moya, Jiménez Caballero, Tarín Iglesias, Herrero Tejedor, Antonio Garrigues, Landelino Lavilla y San Antonio Mª Claret".[181]

No només s'hi troba representada la classe dirigent del règim franquista, sinó també figures artístiques de la història recent de Lleida, lleidatans il.lustres del món de les lletres o de la música com Roca i Florejachs, Jaume Morera i Ricard Vinyes. D'aquesta manera l'Acadèmia Mariana es convertia també en un motiu d'orgull per a la ciutat, ja que conservava la memòria dels seus personatges més destacats i la concentrava en un tipus de devoció religiosa i artística que tenia la seva seu en un temple d'estil florentí del qual la ciutat també podia sentir-se'n orgullosa[182]. En aquesta barreja de culte marià i exaltació lleidatana es trobava també un element de preocupació per al bisbe del Pino que, davant del centenari de la institució, fa una crida a vetllar per l'autenticitat del culte:

> "A juzgar por las impresiones que los organizadores del Centenario vienen recibiendo, hay motivos para creer que los actos preparados obtendrán el éxito que su índole exige. Pero nos engañaríamos lamentablemente si nos contentásemos con una Novena esplendente, una procesión embelesadora, un Pontifical con solemnidad extraordinaria e indecible concurso de fieles realzado, con un Certamen tan radiante y meritorio que sobrepuje a todos los hasta ahora celebrados y sea extremadamente difícil igualarle en el porvenir. Todo esto es altamente satisfactorio, pero hemos de convencernos de que si no lo miramos como medio para acendrar en las almas de los leridanos la devoción filial a su excelsa

---

[179] «Son muy laudables las ilusiones de restituir a su pasado esplendor los trabajos y la propaganda cultural y artística en torno a la Santísima Virgen de la Academia; pero ante todo hemos de acariciar el santo ideal de que el amor mariano, bajo esta original advocación, se viva y se palpe en Lérida y que de aquí irradie a todos los confines de la Iglesia mediante la mencionada labor académica. A este fin hemos de revitalizar la vida del Santuario de Nuestra Sra. de la Academia, constituyéndole en centro luminoso de devoción a nuestra Inmaculada Reina, con toda suerte de funciones religiosas y de providencias que atraigan vigorosamente a los fieles y les hagan gustar las inefables delicias de la protección mariana. Hemos de preocuparnos muy señaladamente de que la alta solemnidad y concurrencia de los actos celebrados en la festividad de Ntra. Sra. de la Academia, no queden limitadas a este año y que en los años venideros volvamos a la laxitud que veníamos padeciendo.» DEL PINO, A., «El I Centenario de la Pontificia y Real Academia Bibliográfico Mariana», B.O.O.L., 1962, p.130.

[180] LARA PEINADO, Federico, El oratorio de la Pontificia y Real Academia Bibliográfico-Mariana de Lérida. Estudio histórico-artístico, Instituto de Estudios Ilerdenses, Lleida, 1976, p.19-21. L'autor destaca la protecció que papes i reis han exercit sobre l'Acadèmia des dels seus inicis, protecció que es reflecteix en el seu titol de «pontificia» i «reial», i com a punt culminant d'aquesta la visita dÀlfons XIII i tota la familia reial l'any 1930.

[181] Una observació, sobre dit cartell, que em sembla significativa: tots els noms, inclosos els dels lleidatans, apareixen en castellà.

[182] La popularitat de «la Mariana», com s'anomena normalment l'oratori de l'Acadèmia, es debia en bona mesura al seu component estètic. Gràcies a la seva restauració després de la guerra i per la seva bellesa decorativa es converti en un lloc proferent per a moltes parelles en la celebració del casament.

patrona la Virgen de la Academia, entronizándola en nuestro corazón para invocarla en todo momento y colocar bajo sus inefables auspicios las vicisitudes de nuestra vida, en todos sus ámbitos y de una manera singularísima en la esfera sobrenatural, defraudamos los designios de la Santa Iglesia y las elevadas miras de nuestros venerandos y admirables antepasados, que tanto se afanaron y sacrificaron porque arraigara no sólo en Lérida sino en el mundo entero el culto y el amor a esta dulcísima Madre y Señora.[183] "

El marianisme de la posguerra pren també un altre símbol del Nacionalcatolicisme: la Verge del Pilar. El Pilar de Saragossa és vist com a símbol de la unitat espanyola i com a centre espiritual del país[184]. La devoció a la Verge del Pilar és per tant una devoció convenient als ideals uniformitzadors del franquisme i, en conseqüència, serà també impulsada des de les autoritats eclesiàstiques i civils. El pelegrinatge que la Diòcesi organitza l'any 1948 al Pilar per a enviar una representació de Lleida al pelegrinatge nacional és directament recolzat i integrat per les autoritats municipals. Del Pino, per altra banda, considera que Lleida ha de sentir-se especialment devota de la Verge del Pilar:

"La Diócesis de Lérida tiene muy especiales razones de todos conocidas, para sobresalir en la devoción a la Santísima Virgen del Pilar. Por eso fundadamente esperamos que la peregrinación sea una espléndida manifestación de amor filial a esa dulcísima Madre que, sin duda, mira a estas tierras con singular predilección. Desde el primer momento las Excmas. Autoridades, dando un testimonio de su acendrada religiosidad, han secundado la iniciativa con el mayor entusiasmo y han estimado como una honra el figurar en la Junta de honor. También la han apoyado decididamente relevantes organismos de esta población y prestigiosas personas. A todos expresamos nuestra más profunda gratitud por esta colaboración que ha de ser retribuída por la Santísima Virgen con largueza incalculable. Trabajemos todos ahincadamente cada uno en nuestra órbita, para que la fe de la Diócesis de Lérida y su amor mariano vibren y se desborden ante el bendito Pilar de Zaragoza en llamaradas de piedad sacrificada y ferviente que sean el punto inicial de una fase de profunda regeneración cristiana[185]."

Mentrestant, la Verge de Montserrat és totalment ignorada, com correspon a l'empeny de del Pino i de la classe dirigent franquista de la ciutat per identificar Lleida amb l'Aragó més que amb la resta de Catalunya, especialment quan es tracta de símbols que podien reviscolar sentiments nacionalistes. Per això del Pino ignora quasi totalment la devoció a la Verge de Montserrat, i quan l'esmenta en una època en què ja no és possible ignorar-la ho fa donant-li un sentit universal i alertant contra els perills d'una interpretació massa restrictiva del seu patronatge:

"Hemos de sublimar nuestra devoción a la Moreneta, explicitando en ella cada día con mayor fuerza ese sentido de universalidad que le es esencial e inmanente. Católico es sinónimo de universal y, por consiguiente, empequeñece, menoscaba y desnaturaliza las devociones quien de intento las aprisiona en un pequeño reducto.
Hemos de gloriarnos y hemos de tener a gala el que nuestra excelsa Patrona haya sido venerada siempre en todos los ámbitos nacionales y en no pocos de fuera de España. Hemos de considerar como un relevante honor el que los más poderosos Reyes españoles se hayan postrado de hinojos ante esa celestial Emperatriz y le hayan elevado tiernas plegarias por las necesidades todas de la Patria[186]."

---

[183] DEL PINO, A., «El I Centenario de la Pontificia y Real Academia Bibliográfico Mariana», B.O.O.L., 1962, p.130.

[184] «El Pilar es un nombre mágico que tiene la peregrina virtud de hacer vibrar intensamente el espíritu de los hijos de España que le miran como símbolo de su fe y como exponente de todas las virtudes de la raza. El Pilar es el centro espiritual de nuestro pueblo, hacia el cual confluyen cada vez con más esperanza y con más amor las almas de los españoles. Uno de los sostenes más firmes y más santos de nuestra unidad en todas las esferas del espíritu es, a no dudarlo, el bendito Pilar de Zaragoza que suscita en nuestro espíritu los hálitos de nuestros excelsos ideales y de nuestras heroicas gestas y nos hace sentir por encima de nuestras episódicas y efímeras diferencias el fondo substancial de nuestra alma que palpita idéntico y se perpetúa de una manera inconfundible en las empresas fundamentales de nuestra historia». DEL PINO, A. «Sobre la peregrinación Diocesana a Nuestra Señora del Pilar», B.O.O.L., 1948, p.69.

[185] DEL PINO, A., ibid., p.70

[186] DEL PINO, A. «Exhortación pastoral sobre las fiestas organizadas con motivo del 75º aniversario de la Coronación de Nuestra Señora de Montserrat», B.O.O.L., 1956, p.105.

Més endavant el bisbe expressa la seva satisfacció perquè els lleidatans han sapigut copçar a la perfecció aquest sentit universal de la devoció a la Verge de Montserrat; sentit universal que en canvi no troba contradicció amb el sentiment nacionalcatòlic que es pretén despertar amb la devoció a la Verge del Pilar:

> "Gracias a Dios, en esta ciudad amadísima la devoción a la Virgen de Montserrat se desenvuelve, por lo general, dentro de las más altas tonalidades, limpias de las escorias que pudieran afearla. Lérida, por una porción de razones que no vamos a analizar, está exornada por un espíritu de universalidad y de equilibrio, que la confieren una grandeza y una distinción aristocrática nada comunes.
> Con ese espíritu han de acudir los leridanos a la Santa Montaña, a proclamar la realeza de la Virgen, a ofrendarle el homenaje precioso de su obediencia, que es la significación más profunda de la coronación litúrgica[187]."

Josep Lladonosa, en el relat de les seves memòries, fa esment també de l'intent d'allunyar els lleidatans de la devoció a la Verge de Montserrat i vincular-los en canvi a la del Pilar. Era, en les seves paraules, el "catolicismo zaragozano" que pretenia imposar-se en el marc del "leridanismo" castellanitzant[188].

Al llarg d'aquest període, moments com el pelegrinatge de la Verge de Fàtima per la Diòcesi (1948) o la celebració de l'Any Marià universal (1954) seran ocassions idònies per a reiterar incansablement el marianisme de Lleida. En els actes que s'organitzaran en dites celebracions tant l'Acadèmia Mariana com l'Acció Catòlica tindran el protagonisme i s'encarregaran de dirigir els més multitudinaris com el "Rosario de Antorchas" que s'organitza amb motiu de la proclamació de Maria Reina en el context de l'Any Marià. La crònica d'aquest esdeveniment ressenyat en el "Boletín Oficial del Obispado de Lérida" descriu amb eloqüència la promoció d'un culte marià de caràcter públic i amb forta presència de l'autoritat eclesiàstica. Acció Catòlica és, juntament amb altres associacions religioses laiques, la columna vertebral que canalitzarà la participació de la multitud. Com és habitual, el resultat de la impressionant manifestació és identificat com el sentiment marianista de la ciutat:

> "El día 31 de Octubre, festividad de Cristo Rey, y con motivo de la proclamación de la festividad de María Reina por S.S. el Papa, se celebró en Lérida un grandioso Rosario de antorchas que recorrió las principales calles de la Ciudad. Fué este acto el remate de la campaña del Santo Rosario que se había realizado en las semanas anteriores.
> A las diez y media de la noche partía la procesión de San Lorenzo dirigida por los jóvenes de A.C., organizadores del acto. Potentes altavoces distribuídos a lo largo del recorrido retransmitían las oraciones y cantos marianos, entonados por toda la multitud con recogimiento impresionante. Cada parroquia asistió con una imagen de la Santísima Virgen, escoltada por jóvenes, y con los estandartes y banderas de todas las asociaciones. En el centro de la procesión una carroza profusamente iluminada era portadora de la imagen de la Inmaculada, de gran talla. Presidió el Excmo. Sr. Obispo asistido por los M.I.Capitulares.
> El acto final, emocionante por su grandiosidad, tuvo lugar en la Plaza de España. En el centro de la misma un monumento a la Virgen de la Academia, Patrona de Lérida, alrededor del cual se colocaron todas las banderas de las agrupaciones católicas de la ciudad. Desde un estrado que ocupaba el Excmo. Sr. Obispo, Iltres. Capitulares y Párrocos, fue dirigido un coro hablado contestado por todos los presentes. Fué una magnífica afirmación mariana, manifestación del profundo marianismo que caracteriza a nuestra ciudad[189]."

La identificació d'Espanya com a nació mariana passa també per atorgar característiques d'espanyolitat a les devocions relacionades amb la Verge, com l'ofrena floral del mes de Maig o la devoció del Rosari. La primera, el mes de Maria, és fomentada des de les parròquies i col.legis i afecta per tant bàsicament als infants.

---

[187] Ibid., p.105.106.

[188] «Per això els fejocitstes, entre nosaltres, tot aquell moviment, com vaig dir abans l'anomenàvem Catolicismo zaragozano. No hi havia altre santuari que el Pilar. I era tan necessari pertànyer a los Caballeros del Pilar como ferte de la FET. I mès per als mestres, que la Inspecció Provincial d'Ensenyament Primari, aixi com la Secció Administrativa estava regida per aragonesos.(...)
Aleshores parlar de la Mare de Déu de Motserrat, per alguns, era poc menys que pecat moratal. Almenys corria el perill d'un expedient o un plec de càrrecs. Un plec per l'esetil el van presentar a un mestre de Lleida, Jaume Petanàs. Les acusacions consistien en quèl els dos fills que tenia, un es deia Jordi, i un altre, una nena, era la Montserrat!». LLADONOSA, Josep, op.cit., p.295.

[189] «Rosario de Antorchas en honor de Maria Reina», B.O.O.L., 1954, p.260.

Tot i així, del Pino la considera també una mostra de patriotisme i per tant d'obligat compliment per a tot bon espanyol:

> "Exhortamos a los Rvdos. Párrocos y a todos los sacerdotes de la Diócesis a que durante el mes de Mayo fomenten, por cuantos medios Dios Nuestro Señor les sugiera, el espíritu de devoción a la Santísima Virgen. El castizo y tradicional ejercicio de las flores ha de ser el básico obsequio que se eleve al trono de María en todas las iglesias y oratorios. No creemos que haya una sola alma de temple español que no se sienta íntimamente conmovida al oír los cánticos y las oraciones de ese fervoroso ejercicio. Venid y vamos todos con flores a María, con flores a porfía, que Madre nuestra es. Sí, vayamos a ofrendarle nuestros corazones y a exponerle las necesidades de la Santa Iglesia y de España haciéndole suave violencia para que las remedie[190]."

Les necessitats de l'Església i d'Espanya: en el discurs del bisbe, Maria és la protectora de les grans causes del Nacionalcatolicisme, la pàtria i la religió.

També el Rosari és considerat com a devoció espanyola, com recorda el bisbe Villar Sanz en la seva exhortació d'Octubre de 1944. El mes d'Octubre és dedicat especialment per l'Església al Rosari, de manera que constitueix una ocassió anual per a reiterar la necessitat d'augmentar aquesta devoció entre les famílies de Lleida, no només per un sentit de religiositat sinó també perquè és un deure particular dels espanyols:

> "Si todo el mundo católico debe obsequiar así a su Correndentora, nosotros, los españoles, tenemos especial motivo para ello por el hecho de ser el Rosario una devoción española, no sólo por razón de su santo Fundador y del sinnúmero de beneficios por su conducta alcanzados, sino también por razón de la práctica constante que de él se hace según antes hemos indicado[191]."

El Rosari és presentat com a devoció familiar, però té també una dimensió de devoció pública en el Rosario de la Aurora que s'organitza els diumenges de matinada. A través novament de les parròquies - i per tant d'Acció Catòlica - es recupera una pràctica pública de marianisme que venia del segle XIX i constituia ja en els anys del neocatolicisme una afirmació catòlica de contingut antiliberal i integrista[192]. En aquests anys la seva revitalització respon al mateix desig de conquerir el carrer, és a dir l'espai públic, per a una Església triomfant:

> "Merecen mención aparte los Rosarios de la Aurora que en muchas parroquias de la Diócesis, y de singular manera en la capital, se cantan con fervor ejemplar todos los domingos, al rayar el alba. Produce edificación y emociona el contemplar las largas filas de hombres y mujeres que salen de todas las iglesias parroquiales a pregonar las glorias de María por las calles de la capital. Los conmovedores acentos que brotan de esos pechos encendidos en amor mariano no sólo son plegaria ferviente que atrae el corazón de Nuestra Madre celestial y de su Divino Hijo hacia las necesidades de Lérida, sino también apostolado de eficacia inefable que se ejerce al apuntar el día, en todos los ámbitos de la población sacudiendo a las almas del letargo y modorra mañanera para que se levanten a la contemplación de los panoramas del Cielo.
> Tenemos por cierto que estas procesiones llenas de compostura y de recogimiento, que estos cánticos ungidos por una unción indecible son gratísimos a la Virgen y deben considerarse como veneros de gracias y de bendiciones para esta Ciudad amadísima[193]."

L'empeny per promoure la devoció del Rosari arribarà fins i tot a expressar-se en l'intent de construir un santuari al centre de la ciutat dedicat a Nuestra Señora del Rosario.

Finalment, el marianisme que es presenta en els textos eclesials es plasma també en la importància que es concedeix als dogmes relacionats amb la Verge. L'Església formula l'any 54 el dogma de l'Assumpció de Maria després d'una campanya en favor d'aquesta duta a terme els anys precedents. A Espanya la campanya assumpcionista serà secundada per les autoritats tant eclesiàstiques com civils, cosa lògica en un Estat confessional i en un règim nacionalcatòlic. L'Ajuntament de Lleida formularà el seu vot assumpcionista l'any 1946, seguint els desitjos expressats pel bisbe Villar Sanz. A l'església parroquial de Sant Llorenç - que servia

---

[190] DEL PINO, A., «Circular...María», B.O.O.L., 1955, p.64.
[191] VILLAR SANZ, J. «Exhortación Pastoral...Sobre el Santo Rosario», B.O.O.L., 1944, p.214.
[192] LLADONOSA, Josep, Història de Lleida, p.752. El rosari de l'aurora teia per tant fortes connotacions polítiques, com es recull en la premsa del canvi de segle pels atacs republicans que suscitava. v. SOLE, Belén, op.cit., p.162.
[193] DEL PINO, A., «Circular...Mayo», B.O.O.L., 1954, p.79-80.

com a catedral mentre aquesta no fou restaurada - i en la presència del Cabild Catedralici i Municipal, dels Beneficiats, dels Sacerdots, de les associacions pietoses i de públic divers, l'Alcalde de Lleida Víctor Hellín - que ocupà el càrrec durant el període de 1943 a 1952 - pronuncià el següent jurament marià:

> "'Serenísima Emperatriz de Cielos y Tierra; Santísima Virgen María, Madre de Dios y de los hombres.
> Postrada ante Vos tenéis esta Corporació Municipal a la cabeza de la multitud de fieles de Lérida que ha merecido el glorioso nombre de Ciudad Mariana:
> (...)
> Y habiendo hecho esta renovación de la piedad secular de nuestros mayores, creemos y confesamos, oh Señora, que vuestro cuerpo virginal, luego de vuestra ignorada muerte, resucitó glorioso para nunca más morir; y que este supremo privilegio es natural complemento de aquella Concepción Inmaculada y aquella Vuestra inefable Maternidad divina. Por lo cual, deseosos de proclamar esta nuestra Fe inquebrantable, hacemos voto y solemne juramento de defender el misterio de vuestra Asunción a los Cielos en cuerpo y alma, proclamando que así como fuísteis exenta del contagio de la culpa, igualmente quedásteis inmune de la corrupción del sepulcro.
> Aceptad,Señora, el voto de la Ciudad y recibid con nuestro juramento la ofrenda de nuestro amor'.
> El Iltmo. Sr. Vicario General preguntó solemnemente: 'En nombre del Excmo. y Rvdmo.Sr. Obispo os pregunto: ¿Juráis por estos Santos Evangelios defender hasta la muerte, juntamente con el Dogma de la Concepción Inmaculada de la Virgen María, el Misterio de su Asunción a los Cielos en cuerpo y alma?'
> Respondiendo el Sr.Alcalde: 'Así lo juro'.
> 'Si así lo hacéis - terminó el Sr. Vicario - que Dios os lo premie; y si no, que El os lo demande[194].'"

La repercussió popular de la definició del dogma assumpcionista es considera importantíssima, donat que es respon així a les aspiracions i desitjos del poble espanyol, destacat capdavanter de l'entussiasme assumpcionista. Com afirma el bisbe del Pino en anunciar l'acceptació del Vaticà, "las almas cristianas vibraron con inusitada fuerza cuando se anunció que iba a ser definido el dogma de la Asunción, y desde esa fecha venturosa una gigantesca oleada de júbilo y de sacrosanta exaltación de los sentimientos de amor a María envuelve a los pueblos, a las familias y a todas las instituciones católicas. El entusiasmo asuncionista presenta caracteres especiales en España, la nación mariana por excelencia, que percibió siempre con sentido certero las grandezas de la Madre de Dios y las defendió con denodada y amorosa intrepidez[195]". El bisbe fa referència al dogma de la Immaculada Concepció definit el 1854, pel qual s'havia desfermat també una campanya no exempta de conflictes. Espanya apareix així en el seu discurs com la pionera de les grans afirmacions dogmàtiques de l'Església sobre la doctrina mariana, i per tant gairebé com a precursora dels propis papes en l'ortodòxia catòlica. Per això el marianisme de l'Església espanyola del franquisme assenyala també la distància que separa els catòlics dels protestants, enemics seculars de la tradició nacionalcatòlica espanyola. La Verge és utilitzada com a senyera de catolicitat i d'autenticitat en la fe, contraposant la tradició nacional a la tradició religiosa de les esglésies reformades, a les quals del Pino qualifica d'herètiques en el més pur estil lingüístic dels segles barrocs:

> "Cuando disfrutamos de esta celestial ventura, cuando nos sentimos envueltos en estos divinos embelesos no podemos menos de dirigir una mirada compasiva, llena de caridad cristiana, hacia los herejes, que no aciertan a comprender la grandeza de María en los designios santificadores, que no saben gustar los amores vivificadores de nuestra Madre del Cielo y precisamente por eso están por fuerza condenados a una desoladora orfandad que agosta la fe y seca los jugos de toda virtud verdadera. Por nuestra parte los católicos, los auténticos hijos de la Iglesia, hemos pedido en el Año Mariano y seguiremos pidiendo por la conversión de esos desgraciados esperando que la Santísima Virgen los oriente y conduzca al verdadero redil donde las almas son apacentadas y atendidas por el Divino Pastor, Nuestro Señor Jesucristo[196]."

IV.4.2. El marianisme local

Enfront de la càrrega ideològica del marianisme present en el discurs normatiu, les tradicions religioses locals oferien poques possibilitats d'instrumentalització. Potser per això tot just si apareixen en els discursos del bisbe del Pino. Només s'esmenten breument les devocions marianes locals de Grenyana i Butsènit en ser

[194] «La ciudad de Lérida formula el voto Asuncionista», B.O.O.L., 1946, p.320-321.
[195] DEL PINO, A., «Circular...Asunción de Maria», B.O.O.L., 1950, p.160.
[196] DEL PINO, A., «Circular...Año Mariano», B.O.O.L., 1954, p.244.

restaurada i col.locada novament en el seu santuari la imatge de la Verge de Grenyana l'any 1955[197]. Els aplecs que anualment s'hi celebraven el mes de Setembre, que constituïen una manifestació festiva important per a la pagesia i per a la pròpia ciutat des de feia segles, mereixen en el seu discurs ben poca atenció. Apareixen, en canvi, en el discurs viscut de les classes populars, així com altres pràctiques pròpies del marianisme de l'època. I també el record de les pràctiques promogudes des de l'Església però viscudes i interpretades sota una òptica que les deslliga de les seves implicacions ideològiques.

Fent memòria de les pràctiques religioses observades en l'àmbit familiar, la Pepita explica el costum de fer passar per totes les cases del seu poble - Torrefarrera - una capelleta de fusta amb les imatges de la Sagrada Família a l'interior. Aquesta es deixava cada dia en una casa i al dia següent algú de la família la portava a una casa veïna, fins que passava per totes i es tornava a començar. Actualment, malgrat que hi ha hagut alguns canvis substancials, la capelleta encara es passa de casa en casa:

> "Bueno, cada mes mos portaven la...La Sagrada Família, que diem. Al poble nostre de tota la vida se portave en una caixa. Anave la imatge de Sant Josep, la Mare de Déu i el Niño...El Nen Jesús, però ja ere un xavalet, vull dir que ere grandet. I estan los tres, que encara va pel poble. I cada sis de cada mes mos toque a casa nostra. I passe tota la nit a casa nostra. Per exemple, del dia sis, entre quan la gent els cau bé de portarte-la, no? Pues llavors veuràs que te la porten, que podran ser allà a les set. I llavors fins a l'un demà a les set, o a les vuit, quan t'anés bé, llavors tu la portaves a una altra casa. Represente que passave vint-i-quatre hores amb tu. I encara es fa. Inclús ara a l'estar el papa sol jo li vaig dir "si vol no...", "no, no, si volen ho tallaran los altres però si no..." Que ha volgut dir que a ell també li ha agradat. I com que tota la vida ho ha vist, perquè tota la vida ja la vam veure que la portaven...
> Llavors li encenem una vela, que antes se feie d'una altra manera, antes se feie allò d'un vas amb oli i aigua i la xinxeta aquella, però ara al modernitzar-mos pues li ficaven una vela. Se resave el rosari i llavors tenien un llibre, que encara el conservem, que ere dedicat a la Sagrada Família. Cada u tenie el seu llibre. Això també portave una revista, pels que ho voliem llegir pues ho llegiem, no? I els que no ho voliem llegir pues no...Però aquest llibre lo teniem cada u a casa seva perquè es veu que...Bueno! Déu sap los anys!...Me semble que el padrí ja el va portar de casa seva.
> B- La imatge passave per totes les cases del poble?
> P- No, per totes me penso que no. Antes sí, perquè antes no ere tan gran lo poble i la gent antes teniem més...Més temor i més fe. Avui també en tenim, però no tant. Bueno, pues llavors sí, se passave quasibé es pot dir per totes les cases del poble. Però ara no. Ara passe...Jo em penso que deu de passar per les mateixes que passave antes, perquè a naltros mos ho porte la mateixa que mos ho portave. Això que de totes maneres viuen fora, però una de família mos la porte. I naltros llavors la fem córrer al mateix que la feiem córrer antes.
> B- Són veïns?
> P- Antes sí que ho eren. Ara no, ara viuen en un xalet, però de totes maneres o ma cunyada, o el papa, o si mos ensopeguem naltros l'agafem amb lo cotxe, la portem i ja està. Cada mes. Aquí també ho fan, eh? I ho fan també cada mes. La tieta que viu allà als blocs de Torrefarrera també els hi porten. Però no sé si s'ho fan entre els de la parròquia o els de per allí, això no ho sé, però jo sé que a casa seva l'he vist que la tenen.
> Hi havie vegades que a algú se li olvidave de portar-la i en ves de tenir-la un dia la tenie dos. Claro, pues llavors quan a l'altre te la portaven, perquè la cosa ja no es despistés, que anés malament, perquè tothom, quan sabien lo dia, "oh, si que és estrany, no mos han portat la santeta", allò que tenien aquell deixò, per què no mos havien portat la santeta. Bueno, pues llavors l'únic que feien, pues entre dos deien "mira, avui me l'han portat a jo.
> Ja ho sé que et toque a tu. Ara al dematí la tindré un rato jo i després ja te la portaré". I així ho tornàvem a anivellar i ho tornàvem a arreglar. Perquè es tornés a posar en ordre.
> B- Tenie un sentit de protegir la casa o la gent no s'ho plantejave?

[197] «Estos típicos santuarios de las afueras de Lérida, las jubilosas y fervientes romerías que en ellas se celebran tienen un encanto inefable que se adentra en lo más íntimo del alma, donde se resuelve en múltiples vivencias de la más alta espiritualidad. Diríase que en estas expansiones religiosas del más fuerte relieve y colorido se funden de manera indecible los fulgores y sublimidades de nuestra fe con las fascinadoras bellezas de la huerta leridana. No hay duda que estas fiestas de atuendo agrícola en pleno campo celebradas son contundente argumento de la raigambre religiosa de nuestros padres, del elevado nivel de piedad que hubo siempre en Lérida y que debemos nosotros acrecer. Espero fundadamente que la Santísima Virgen de Grenyana, nos bendiga con profusión para que las esperanzas del Prelado se conviertan en esplendorosa realidad. DEL PINO, A. «Discursos pronunciados por el Excmo. y Rvdmo. Sr. Obispo...», B.O.O.L., 1955, p.91.

P- No, no t'ho plantejaves així, només sabies que tal dia te tenien de portar la Sagrada Família i tu esperaves lo dia perquè te portessin la Sagrada Família, i si no la portaven és lo que et dic, "si que és estrany, no mos han portat la Sagrada Família..." Ja volien sapiguer de seguida, perquè no mos l'havien portat, o perquè s'havie deixat de porta's o...Però no a naltros...Tothom, eh? Tots los que saps que t'ho tenen que portar.
B- I la gent que ha vingut després al poble, saps si saben d'això?
P- Que existeix? Pues no ho sé. Però és un comentari que no...Saps que passe? Que els que te la porten ja no t'has preocupat de dir si això i uns altres tampoc no crec que t'ho vinguin a preguntar. Més aviat li van a preguntar a la margendona del poble o el que sigui, perquè per casa del mossèn també passe, amb que ell no hi sigui, com que hi ha la margendona passe igual per allí. Vull dir allí també hi fa un dia, igual que a l'altra gent. Perquè si l'any té 365 dies són 365 dies que ella sempre està en una casa diferent, no es pare. En ves de dir se passe totes les cases i llavors se quede a casa del mossèn, allí que reposi fins lo dia que es torne a començar...No, no, ella volte durant tot l'any. "
(Pepita)

El costum de fer passar la capelleta reforçava i expressava la solidaritat veïnal, cosa que actualment es dóna però d'una altra manera. Abans passava per totes les cases del poble, de veí a veí; ara en canvi, com que el poble ha crescut i ha vingut gent que no comparteix aquella solidaritat tradicional - sigui perquè treballen a Lleida, perquè al poble només hi tenen un xalet de caps de setmana, etc.- ja no s'inclouen dins d'aquest cercle. En canvi, els veïns "de tota la vida", malgrat que físicament ja no siguin veïns, segueixen ocupant el lloc social de "veïns" en aquesta pràctica. La Pepita mai no s'ha plantejat que potser calia integrar els nou vinguts en aquest acte sinó que troba natural que no surti del cercle tradicional.

El seu no és un discurs pròpiament marià, perquè la imatge de la capelleta no és només la de la Verge; però entre la gent del poble és coneguda com "la santeta" i la Pepita en parla com si es tractès d'una sola persona: "ella entre", "ella volte", etc. Aquest tracte tan personalitzat de les imatges, ja sigui d'aquesta com de les altres de la parròquia del poble - Mare de Déu i Sant Crist - ofereix un fort contrast amb les orientacions marianes del discurs oficial, sempre dirigit a remarcar els trets generals aplicables a qualsevol imatge de la Verge en qualsevol lloc. Ella en canvi parla de les imatges com de símbols que són patrimoni del poble, i en les seves descripcions - vestuari, etc.- mai no es fan al.lusions a la Verge o a Crist com a personatges que vagin més enllà de la seva experiència concreta amb les imatges del poble[198]. També la capelleta de "la santeta" és patrimoni del poble, ja que a casa del mossèn segueix la mateixa lògica que en qualsevol altra casa de Torrefarrera.

També a Lleida se seguia aquest costum, tot i que les imatges podien ser diferents, com la de la Verge sola o la d'algun sant. La Roser recorda haver vist periòdicament a casa una capelleta de fusta amb la Verge i les pràctiques que se solien fer per aquesta raó.

"Lo que recordo més...Vull dir lo que és la meva padrina i la meva tieta, llavors eren molt religioses. Jo almenys això de petita ho recordo. I llavors se feie...No sé si a tot arreu o què, però es portave una capelleta que ere un armariet amb una Verge i allò es tancave. I a tot aquell carrer, que nosaltres perteneixeiem a la parròquia de Sant Llorenç, i llavors amb aquell carrer pues s'anave turnant. I es tenie com a novenes...Bueno, no ho sé, dos o tres setmanes es tenie en una casa i llavors allí pues mira, anaves resant a aquella Verge i donaves alguna almoina. Jo era molt crio i no me'n recordo lo que donàvem, però recordo això dels grans. "
(Roser)

Ella vivia a la parròquia de Sant Llorenç, en ple casc antic de Lleida, i on per tant la solidaritat veïnal encara podia ser molt similar a la que es donava en un poble. Solidaritat que sens dubte les parròquies intensificaran després de la guerra i que servirà a més com a mitjà de control ideològic sobre les famílies, per la pressió social que comportaria rebutjar la capelleta de mans d'un veí. En el seu cas, la pràctica era acceptada i seguida de pregàries perquè la seva família era religiosa; en canvi, en altres cases la capelleta simplement estava

[198] Fent allusió a les processons de Setmana Santa, les imatges dela Verge i del Sant Crist prenen una identitat quasi como d'éssers animats: «La Mare de Déu també la posen mudada, tota guapa amb un manto que té molt guapo, i va més arreglada.(..) Bueno, pues lo Diumenge de Rams és quan va Nostre Senyor, que va al calvari. Llavors hi ha lo Divendres Sant al demati, que llavors represente quan baixe...Bueno, va per amunt al calvari, i després quan baixe, que arribe a vora la iglesia, llavors a Nostre Senyor l'agiten, perquè represente que Nostre Senyor ja és mort.» (Pepita)

un temps fins que tocava passar-la a una altra casa, sense que això comportès cap tipus de devoció[199].

La importància de la religiositat com a expressió del sentit comunitari és present en el discurs de la Pilar. Ella recorda com en la seva joventut intentava participar de tots els esdeveniments religiosos importants de la ciutat. La Pilar vivia a Lleida a casa d'una tia però provenia d'un poble de les Garrigues, i el seu discurs reflecteix la necessitat d'una persona desarrelada per incorporar-se a la vida comunitària de la ciutat i sentir-s'hi integrada a través dels rituals:

> "Bueno, Via Crucis hi havie aquest que hi anava, el...El de l'Aurora aquest, sí. Bueno, les processons que feien. Quan se celebre una processó, la processó de Setmana Santa, la processó...Totes aquestes feches nombrades. Pues també recordo que hi anava. Jo hi anava sola sempre, no venie ningú de casa. Tenia una amiga que de vegades volie vindre i de vegades no. Però sempre, és igual, jo em posava allí on fos. M'agradave, allò, el tomb que donaves, allò que cantaves i tot això...M'hi trobava bé.
> Ere diferent d'ara, voltaves tots els carrers amb lo Sant Crist i amb aquells...Com se'n diu allò? Pendons? Roba, amb cintes apegades que les estiraven, que les agafaven i així. I jo recordo que anaven tot cantant, et donaven una vela encara que fos al de dia...Vull dir, sempre, sempre. Les de Setmana Santa o alguna processó que se celebrave: "Venga, ha de venir lo tal, s'ha d'anar a rebre..." Sortie una processó i jo si podia deia "pues jo també hi vaig". S'anunciave "tal dia arribe fulano, o arribe tal personalitat, s'ha d'anar...El qui vulgui pues"...I jo, pues hi vaig.
> (...)
> Feien "venga, l'aplec de Granyena, l'aplec de Butsènit!...Fan unes processons!"...Pues jo també recordo que amb alguna amiga hi anàvem. Mos donaven una cinta de l'aplec, n'hi tenia un munt!...Tot ho guardava. I sempre estampetes...Se celebrave una missa a l'ermita i a vegades després donaven un petit esmorzar, alguna coseta beneïda d'allí a tothom que hi anave.
> Molts, com que celebraven la festa, com que ere un camp tot allò, molts ja pujaven los pares i es feien allí un menjar, allí al camp. Jo me n'havia d'anar cap a casa, perquè com que no venie ningú m'havia de fer el menjar. "
> (Pilar)

La Pilar barreja el Via Crucis amb el Rosari de l'Aurora i amb les processons que se celebraven per motius diversos, religiosos o civils. Per a ella tot és igual, i allò que remarca és el fet estètic i ritual dels actes: el tomb pels principals carrers del centre de Lleida, els ciris, els pendons amb les cintes, els cants, etc. No es pot dir que la seva assistència al Rosari de l'Aurora constitueixi un senyal d'explícita devoció mariana - de la qual tampoc no en parla - sinó que la seva motivació per a participar d'aquest sembla ser un cop més la de la integració comunitària a través del ritual públic. Participava, com ella diu, de totes les "feches nombrades" de Lleida sense especificar motivacions diferents per a cadascuna.

També en les al.lusions als aplecs de Butsènit i Grenyana es trobaria el mateix sentit integrador en l'àpat que es repartia a tots els assistents i en l'adquisició de la cinta de la Verge de Butsènit. La Pilar remarca que a tot això hi anava sempre sense la família, conscient que aquesta característica és important; segurament la participació en aquests actes, especialment els aplecs, era una participació de famílies més que d'individus. Per tant, no es tractaria tant d'una devoció mariana tal com l'entendria l'Església sinó d'un ritus d'integració comunitària que afavoriria la sociabilitat entre famílies pageses de l'horta lleidatana.

Els discursos viscuts reflecteixen doncs la vivència d'unes expressions locals de religiositat com són els aplecs anuals de Butsènit i Grenyana en una època en què la pagesia i la ciutat comparteixen plenament les mateixes tradicions festives i devocionals. En canvi, com s'observava anteriorment, el discurs eclesiàstic pràcticament ignora aquestes manifestacions locals. Hi ha, però, solucions de compromís en aquesta polaritat entre devocions locals i universals, com la que s'aplicava amb l'ocassió de l'Any Marià respecte dels pelegrinatges als santuaris dedicats a la Verge. Com recorda la Paquita, la celebració de l'Any Marià era en els anys 40 i 50 un fet important i d'obligat compliment per als catòlics que vulguessin seguir fidelment les

[199] En altres casos la imatge podia ser d'un sant, però sempre hi havia la iniciativa de la parròquia i la preséncia dels veins com a element significatius: «Teniem aqueta veina (...), que si ere devota de Sant Antoni, i tenie la parròquia al costat de casa. I aquella parròquia tenie la costum de fer passar un sant per les cases, i llavors el tenien durant uns dies, em semble que li escenies una espelma i posaves algo en una guardiola que tenie. I recordo que això algunes vegades, molt de tant en tant però algunes vegades, ma mare doncs no l'havie rebutjat, simplement el tenie allá i ja esetá, el tenie sis o set dies i li tornave a donar a la veina. Recordo que l'únic que feie ere encendre-li la llum, o sigui l'espelma, perquè la mateixa veina li pujave l'espelma, i ja està. I recordo que sempre hi posave alguna moneda. No recordo la moneda, però més bè escasses, perquè l'economia estave...»(Lluis)

directrius eclesials.

> "Sí, eso era el Año Mariano, los años marianos. También hace poco que ha habido un Año Mariano, lo que pasa que entonces era un "boom" y ahora, ante la descristianización, pues son muy poca gente la que...Y los más mentalizados pues tampoco ponen mucho interés en ganar la indulgencia plenaria...Antes era como un dogma de fe. Como algo que si no lo hacías pues no entrabas dentro de la rueda o te salías de la Iglesia. Pero hoy día pues si vas vas y si no vas no vas. A lo mejor el estar metida con los pobres y los marginados es más indulgencia plenaria que ir de excursión a...O sea que ahora lo ves distinto a como lo veías antes. Entonces sí, para ganar la indulgencia pues tenías que visitar tres o cuatro o cinco, no sé cuantos santuarios...Había, a nivel nacional, pues a lo mejor el Pilar, sitios distantes; pero después había sitios que cada diócesis ponía para que la gente que no pudiera desplazarse a esos grandes santuarios pues fuera.
> Podías ir organizada o podías ir por libre. Entonces ibas rezando el rosario, no era el ir de excursión, a la juerga, era ir en peregrinación. Entonces era rezando el rosario, haciendo sacrificios, a lo mejor había gente que iba descalza, había gente...Cada una se lo montaba como...Entonces se iba en peregrinación y una vez allí, si ibas en común con la gente pues a lo mejor se hacía algún acto en común. Pero como entonces no se hacían celebraciones de la palabra ni cosas de esas pues rezabas un rosario allí, al llegar, rezabas un padrenuestro y un Ave maría por las intenciones del Papa - que eso no podía faltar - y ya pues de vuelta. Cuando estabas allí pues hacías un poco de fiesta, merendabas, lo pasabas un poco bien, pero siempre era...Peregrinación.
> A lo mejor te juntabas con una amiga: "Quieres que vayamos a la Virgen de Butsenit?" Pues vamos a la de Butsenit. Y ya era un santuario que habías visitado. "¿A la de Gualda?" Pues a la de Gualda...Iban familias enteras. Yo no fui nunca con la familia, siempre iba con un grupo de amigas...A lo mejor los de Acción Católica: "¿Queréis que vayamos a tal sitio?" Pues vamos a tal sitio"...Porque era muy corriente ir a las ermitas...Y en el Año Santo era importante ir allí donde se celebraba después. "
> (Paquita)

Una xarxa de santuaris d'abast divers - nacional, diocesà, comarcal, local - quedaria articulada per la figura universal de la Verge com a element d'unió, alhora que també per la figura del Papa a través de les pregàries per les seves intencions que, com ella afirma, "eso no podía faltar". Ambdòs elements desdibuixen les particularitats del culte local a cada santuari per a englobar-los tots en una mateixa idea de catolicitat. Sembla com si, ja que no es pot anul.lar la relació entre cada poble o ciutat amb uns santuaris determinats, almenys amb el pretext de l'Any Marià es podrà reorientar aquesta relació donant-li un sentit universal.

Un altre aspecte important en la devoció mariana viscuda per les classes populars en aquesta etapa és un aspecte del qual ja s'ha parlat quan es tractava el tema de les promeses i del Rosari en el capítol de les devocions. Seria la religiositat protectora i terapèutica que, al marge de pràctiques concretes, sembla estar indissolublement unida a la devoció mariana en totes les seves expressions viscudes popularment, fins i tot aquelles sancionades per la mateixa institució. Així es desprén del discurs de l'Emília sobre la seva vivència religiosa més directament relacionada amb la figura de la Verge, la visita anual als santuaris de Lourdes i Fàtima en companyia del seu marit:

> "Cada any les nostres vacacions és anar a Lourdes i a Fàtima. Cada any. A Lourdes, preciós, els malalts...I Fàtima és molt maco, i a més la fe que hi ha allí, hi ha una fe viva. Aquestos que fan una penitència, de vegades amb un criet al braç i au...Amb aquella fe. Perquè allí, diguessim, una de les nenes encara viu. I molts han vist lo milagre del sol i els abuelets encara se'n recorden. Ho han vist. Per això hi ha aquesta fe tan viva allí. I gent, pobrets, allí, que van amb una espardenyota i si tenen vint duros encara ho donen. I sin embargo aquí gent millonària, que els coste, ha, ha...Allí hi ha una fe molt maca. Jo el primer any que hi vam anar, oh...Quan veia allò, tot lo rato allí plorant, quan veia aquells penitents, feia "oh..." Quedava enamorada...(...) Es molt bonic. I n'hi ha que fan oració tota la nit...Hi ha gent, pobrets, d'aquestos que venen de lluny caminant, peregrins, a peu. I després com que no poden pagar hotels se queden allí en una plaça que hi ha gran, al carrer, a vegades amb un fred que fa, pobres...I allí amb mantes els veus, això sí que és una fe enorme. Tindre una fe viva.
> Venie un altre senyor amb nosaltres, que es va quedar tota la nit allí, només anar mirant aquesta pobreta gent. I va vindre l'un demà al matí cap a l'hotel amb els ulls unflats. Dic "au, que t'hauràs passat tota la nit plorant!", "no me'n parlis, no me'n parlis...Ai, és que no es pot explicar, això!"...Veie aquella fe d'aquella pobreta gent, i veure el fred que feie, allí tapadets a la nit...I aquelles penitències...I el pobre, pues plorant, ha, ha...
> I Lourdes també és molt maco, fem el Via Crucis, la bendició dels malalts...Es molt guapo. I moltes

activitats que fem. Hi anem cada any. A les picines la gent es banyen allí...I l'aigua de Lourdes, si beus l'aigüeta aquella diu que se curen, i hi ha hagut molts miracles. Mira, un any una senyora que ere d'aquí d'un poble pues tenie una llaga en un costat, pobra, que li supurave i no se li tancave mai. No sé quants anys feie que hi havie anat. I aquell any, pobra, al anar-se a tirar a l'aigua, diu que sentie una cosa, tot lo rato plorant, i...Diu "és que no en tinc, de por", però no ho sé, un desasosiego...I plorant a lágrima viva. Bueno, però al final se tire, i va sortir, però una sensació de plorar, una cosa rara. I ja li va passar. I llavors a la nit diu "bueno, me'n vaig a canviar la gasseta", perquè li supurave; i arribe i es trobe amb la sorpresa que la trobe cicatrisada. Ostras...I llavors ella "oi! No digues res per si un cas no dellò...No digues res, perquè"...No ho sé, no hi creies, va ser una cosa sensacional. I ella diu "no es podrie explicar, lo que va passar". Ere d'Agramunt aquesta senyora. I al cap de cinc o sis mesos hi vam anar. Dic "a veure si és veritat?" i sí, sí, hi vam anar i mos ho va ensenyar. Sí, hi ha hagut miracles. I aquest lo vam veure nosaltres. "
(Emília)

En la seva devoció a la Verge destaca l'aspecte miraculós, i concretament la cura de les malalties com en el cas descrit. També és remarcable l'aspecte emocional que provoca en el visitant la contemplació d'una multitud que sovint amb mitjans precaris fa pelegrinatge en compliment d'alguna promesa - relacionada també amb la salut, quan es destaca per exemple que hi ha pelegrins que porten els seus fills en braços - especialment quan el pelegrinatge s'acompanya de penitències corporals. L'Emília dedueix de tot això que allí hi ha una "fe viva", pensant segurament més en el fervor amb què la gent espera el seu miracle o compleix la seva promesa en agraïment pels favors rebuts, que no pas en al.lusió a una espiritualitat cristiana global.

El seu discurs marià no recull aportacions substancials del nacionalcatolicisme sinó que se centra en la religiositat terapèutica i protectora portada a gran escala i amb sanció oficial. La pròpia Verge és, en aquest sentit, una figura taumatúrgica sense més implicacions ideològiques. Es podria dir que després del "bany" nacionalcatòlic el discurs religiós viscut resta inalterat.

En una escala més reduïda i sense el ressò internacional dels grans santuaris marians, les vivències populars remeten també al sentit protector del marianisme local. Els santuaris locals de Butsènit i Grenyana - més el primer, per la continuitat que va tenir després de la guerra - són punts de referència importants en la devoció mariana d'aquesta època. Les imatges de la Verge com a imatges protectores d'aquest món rural i les ermites com a centre dels aplecs, són elements presents en el discurs de dones que, com la Lola, participaven plenament d'aquesta devoció i del món pagès en què havia tingut el seu origen:

"Quan anàvem a les ermites, això que et dic que anàvem a Granyena i a Butsènit, allí sempre compràvem la cinteta. Saps aquella cinteta que hi diu "record de la Verge de Butsènit"? I sempre les penjàvem en un puesto del cuarto, perquè ere una cinta beneïda i ere una cosa...I allí es quedaven anys i anys. Encara en porto una a la furgoneta també, això encara ho continuo. Que me la va regalar la veïna, que los pares són de Butsènit i per l'aplec me va baixar la cinteta. I la porto també a la furgoneta.
B- Per protegir?
P- Pues sí, perquè estave beneït i perquè ere una cosa de la Verge de Butsènit o de la Verge de Granyena...Pues mira, perquè te protegeixi de qualsevol mal, o perquè simplement portes aquella cosa que t'agrade, perquè ho sents i...Penses que un altre portarà una altra cosa, cada cual que sigui feliç amb lo que porte, no? Un altre li agradarà portar-hi allí una cosa penjadeta, que bellugue...Això és molt personal. "
(Lola)

En el seu discurs destaca la cinta que com a record de la Verge i de l'aplec de Butsènit es dóna cada any als assistents. Té un valor protector d'una banda, per ser una cinta beneïda, i es guardava en algun lloc significatiu durant molt temps. Però també hi ha un altre valor purament afectiu en la cinta de la Verge de Butsènit, segurament el valor de renovar el seu lligam amb tot un món rural que s'ha anat transformant ràpidament i que són les seves arrels culturals i familiars.

La devoció mariana assumeix el sentit protector també en el discurs de la Pilar, la qual fa referència al seu costum de portar sempre alguna imatge de la Mare de Déu quan surt al carrer:

"Ho porto sempre, és raro un bolso que no porti una Mare de Déu...M'hi sento bé. Tal com portes una fotografia o deixò, mira...A la cartera porto un...No és un amuleto...Una Mare de Déu, petiteta, ho porto sempre. Sempre he set així...Semble que m'hi trobo bé, pues ai, que Déu m'ajude...O la Mare de Déu...Vaig més a gust. "
(Pilar)

La Pilar puntualitza que no es tracta d'un amulet sinó d'una imatge de la Mare de Déu, com si la diferència entre un i altra radiquès en l'objecte concret i no en la seva utilització i en la disposició mental respecte d'ell.

La devoció mariana recull també un altre aspecte de la religiositat viscuda per les classes populars, aspecte que la vincula a l'educació dels infants, especialment de les nenes, per a qui la Verge Maria era presentada com a model. El Mes de Maria és un dels records més directament relacionats amb la devoció mariana, sovint situat en un àmbit escolar i parroquial tot i que en ocasions també té lloc en l'àmbit familiar. El discurs que envolta el record d'aquesta pràctica descriu un tipus de devoció mariana molt específicament adreçada als infants, promoguda des de les parròquies i col.legis i centrada en l'ofrena de les flors a la Verge acompanyada del cant "Venid y vamos todos con flores a María", de pregàries assenyalades per al Mes de Maria i del rosari. Algunes de les informants recorden com aquesta devoció s'incorporà també a les pràctiques familiars:

> "Ah, jo això ho recordo de tota la vida, filla. I a casa les festes religioses se celebraven totes. Pel mes de Maig feiem un altar i hi feiem posar una imatge. La Verge Maria...Hi havie uns llibres que cada dia tenie la seva oració pròpia del dia, eh? Després les cançons del mes de Maria...
> B- L'altar el ficàveu dintre de casa?/finxpar/
> M- No, el posàvem en un cobert que teniem allà a la torre. I cada dia li anàvem a collir flors silvestres o algunes del jardí i li feiem cada dia allà un altar...Hasta jugàvem a fer professons els crios, no veguis tu...Ha, ha...I hi posàvem com un cobrellit, que estés allà molt adornat...Ere molt divertit, ens ho passàvem molt bé...Ha, ha...A la millor el meu pare no estave perquè estave treballant, però si podie també venie. El meu pare no hi ere sempre, però la mare i els germans que hi hagués per allí...Perquè claro, pues a la millor algun ja ere gran, jo sóc la més petita, som sis. Pues algun estave treballant. Els que estessim allí, tots. I a sobre feiem vindre nanos d'una casa del costat i ens ajuntàvem allà a la millor quinze o vint fent el mes de Maria...Ho feiem a la tarde a l'hora de la migdiada; o a la millor ho feiem més tard, depén, però sempre a la tarde.
> I a l'escola també ho feiem, eh? A l'escola ens feiem portar flors si voliem com si no voliem...Totes les nenes teniem que portar cada dia una flor com a mínim, i el que no tenie pues anave a xorar. I els xalets de la vora dels col.legis estaven amargats de la vida... "
> (Montse)

El Mes de Maria celebrat així es convertia doncs en un motiu de reunió dels nens i quasi en un moment de joc. La Montse ho recorda com quelcom que caracteritzava la formació dels nens, no solament a l'escola sinó també a casa, però el record difereix sensiblement d'un àmbit a l'altre. De l'escola es recorda sobre tot l'obligació de portar flors a la Verge; en canvi, el Mes de Maria celebrat a la torre és recordat com quelcom divertit i es descriu l'ornamentació i els actes que es realitzaven en un to festiu i lúdic. Es un acte especialment adreçat i protagonitzat pels infants, ja que els germans grans no hi participen per causa de l'horari de treball. Tanmateix, mai no es planteja la possibilitat d'adaptar l'hora del Mes de Maria a l'horari dels adults, cosa que denota la importància específica de la participació infantil en aquesta devoció.

També la Rosa, en un àmbit més urbà, al casc antic de Lleida, recorda la pràctica del Mes de Maig entre casa i la parròquia, amb el protagonisme dels infants i la mare com a iniciadora en l'univers religiós:

> "A casa sempre hem viscut l'ambient religiós, més per part de la mare que del pare, la que es cuidave de l'educació religiosa sempre ha set ma mare, ha set molt beata...I ella ha fet els seus altars pel Maig, per quan ve una tormenta ha fet les seves coses, pel dia dels difunts també ha fet lo seu altaret senzillet amb un panyito i quatre llumetes...I és la que nos ha portat a la parròquia des de petits, a la catequesi i a tot, i nos ha ensenyat les oracions, los cants i tot. I jo com que ja he crescut així pues ho he viscut molt normal.
> (...)
> Pel mes de Maig, com que viviem en una escala que hi havie una jardineria a baix, al carrer Madalena, pues deixaven moltes flors per allí i sempre queie alguna, i nosaltres quan veniem de l'escola sempre agafàvem els pétals i les ficavem allà a l'altar de la Verge.
> B- On el posàveu?
> R- En una messita, en una tauleta. Potser ficave una capsa de sabates perquè quedés més alçat i ficave l'adorno. Si ere el mes de Maria pues ficave una estampa de la Verge i després cada dia anàvem al rosari del mes de Maria i nos donaven una estampeta amb la jaculatòria i ficàvem aquesta estampeta, l'anàvem ficant allí. I resàvem el mes de Maria. Resàvem allò i després me'n recordo que anàvem cap a Santa Magdalena que havie camp, agafàvem també amapoles i tot lo que trobàvem, i voltant per la

taula feiem una professó. Amb les flors hasta arribar allí, "venid y vamos...", les cançons que es cantaven pel mes de Maria.
Potser quan els meus germans van començar a ser grans també ho va deixar una mica de fer per les burles. Ella, com no consentie que es burlessin d'aquestes coses, llavors preferie no fer-ho. Encara que els meus germans de ben grans van anar a missa i a cantar als difunts quan feien enterros, i per Nadal sempre els cridaven per fer de monaguillo. "
(Rosa)

Els mateixos elements bàsics apareixen en el seu discurs: les flors, els cants, les estampes, les processons infantils...I el rosari a la parròquia. A Lleida i als pobles, com a nuclis de població, es podia combinar fàcilment l'acció de casa amb l'escola i la parròquia, mentre que en les partides rurals de població dispersa la parròquia no hi podia intervenir tan directament.

Amb els primers trencaments amb la infantesa, com explica la Rosa, aquesta pràctica mariana desapareixerà; els germans més grans se'n reien d'aquesta devoció perquè segurament s'havia assumit popularment que això era cosa de nens, i que per tant ja no era apropiada per a ells. L'afany del nacionalcatolicisme en introduir-se a través del col.legi i la parròquia per a exercir una influència directa sobre la població infantil tingué la contrapartida que fàcilment es podia assumir la religió - o com a mínim certes pràctiques o devocions - com una cosa de nens, amb conseqüències ben clares per als que deixaven de ser-ho.

La Mª Josep tampoc no es pot dir que expressi un discurs marià explícit, sinó que es reflecteix en la seva descripció i valoració de la devoció mariana promoguda al col.legi per les monges. Flors, poesies i pregàries seran les peces bàsiques també de la celebració del Mes de Maria al col.legi. La devoció mariana impulsada a les escoles serà una devoció molt plàstica, estètica i visual, i aquest serà efectivament l'aspecte més present en la memòria oral. En canvi, del contingut de les pregàries i les cançons o versos no se'n parla amb més detall, possiblement perquè la figura de la Verge tal com era presentada a l'escola resultava massa abstracta per als infants. En el seu discurs la Mª Josep recorda el conflicte o el desajustament permanent entre els interessos i les preocupacions de les monges i els que a casa tenien prioritat:

"Pel mes de Maig al Cor de Maria, com que ere lo mes de Maria, cada tarde se feie com un reso durant tot lo mes. Se feien uns resos i llavors mos feien llegir un vers. Te'l donaven i a aprendre-te'l, "per tal dia el tens que llegir".De memòria. Claro, les que eren més llestes que teniem més memòria, venga, el més llarg. I les que eren més rucs que els hi costave més, el més petit. I llavors mos feien "pues tal dia et tocarà", de dos en dos, o de tres, depén. Perquè claro, els més petits de pàrvuls o de bàsica no els feien sortir, normalment erem les grans.
Després tenies que espavila't a buscar un ram de flors. La qui li tocave dir el vers. Això em suposo que només ho feien al Cor de Maria, perquè ere per la Mare de Déu...Cantaven, se resave, i llavors el dia que feies el vers tenien que vindre els pares. Baixave la mama, el pare no venie perquè anave a treballar, baixave la mama. I me'n recordo que ma mare feie "jolín, les flors..." Llavors no n'hi havie de diners com ara, ara la gent està acostumada a gastar, però quan nosaltres erem petits no, no es gastave com ara. Jo mai vaig anar a la platja de vacances, el meu pare no tenie vacances. I me'n recordo que hi havie una amiga de la mare per aquí Santa Teresita que hi havie molts horts, i hi anava; me feie un ram, tallave lo que tenie pel jardí, roses, margarides i així, i au, llavors llegies el vers i deixaves el ram de flors. I ja tenien flors!...Perquè només pensaven en tindre guapa l'església!...Veus? Una altra mania. Perquè tampoc cal tant!...Tu saps l'altar que van posar? Jo me'n recordo, la mama, "ai, Mare de Déu!", los va costar una animalada...Més valie que s'ho haguessin...De vegades venie el sant d'una i la mama em feie "té, porta-li unes mitges", perquè portaven unes mitges més sorgides, pobres, que no es podien comprar ni unes mitges. I s'ho gastaven amb l'altar... Es que, és que...Unes mentalitats...No et pensis, que ser monja...Ja mos ho deien, perquè et posessis monja, però jo deia "ai, Déu meu..." No hagués durat ni dos dies jo en aquella...I això de demanar permís per això, i demanar permís...I quan los hi regalaves un parell de mitges estaven més contentes que un gínjol. Sí, d'aquestes grises de cotó portaven. O mitja dotzena de mocadors, perquè no et pensis que anessin gaire llargues, no...I després miraves l'altar i deies "però no els hi poden comprar dos o tres parells de mitges a cada una?... "
(Mª Josep)

La figura de la Verge sembla ser important en l'educació de les nenes, i no només a l'escola o la parròquia sinó també, com s'ha vist, en àmbit familiar.

La Virgen Niña de les medalles de comunió per a les nenes serien com un model a seguir, el model de "bona nena" que calia transmetre a través d'aquella imatge. Això fa que sovint el discurs marià viscut associ la figura de la Verge a l'etapa infantil, als records de la infantesa, com ho fa la Maite quan explica escenes de la

vida quotidiana com la següent:

> "A casa meva jo recordo que quan era petita i la meva mare em banyave, em rentave, quan me vestie m'ensenyave una oració i la deie ella i jo la repetia. Encara me la sé:
>
> "Bendita sea tu pureza
> y eternamente lo sea
> pues todo un Dios se recrea
> en tan graciosa belleza.
> A tí, celestial princesa,
> Virgen Sagrada, María,
> te ofrezco en este día
> alma, vida y corazón,
> mírame con compasión,
> no me dejes Madre mía
> si me olvidara de Vos".
>
> Era petita, per lo que me'n puc recordar, i ella em banyave i llavors me posave la roba neta. Pues ella l'anave dient i jo la repetia. I llavors recordo de petita també com m'havie ensenyat a senya'm i m'havie ensenyat el Parenostre i m'havie ensenyat l'Avemaria. I després, una tieta molt gran, tieta padrina, m'ensenyave unes oracionetes quan era petita. Però no vivie a casa meva, quan anàvem al poble a mi m'agradave anar-me'n a dormir amb ella un ratet i m'ensenyave unes oracionetes com aquella de "cuatro angelitos tengo en mi cama, dos a los pies, dos a la cabecera y la Virgen María que es mi compañera". Una altra: "Al echarme en esta cama me echaré en la sepultura, a la hora de mi muerte amparadme Virgen pura". Una altra: "Con Dios me acuesto, con Dios me levanto, con la Virgen María y el Espíritu Santo"."
> (Maite)

En aquest context familiar la Verge seria una figura plenament integrada en la vida quotidiana, present en moments com el bany o l'hora d'anar-se'n a dormir. En tot cas, forma part de l'aprenentatge dels infants, de forma especial de les nenes, que comencen a relacionar-se amb un món sobrenatural que les dones adultes transmetran a través de pregàries i jaculatòries diverses. Es una devoció mariana que s'integra en els moments de la vida quotidiana i que remet a una mare protectora amb qualitats sobrenaturals i virtuts que rarament els infants estarien en condicions de comprendre, com la de la puresa. Crec que la seva integració en la vida quotidiana és significativa, ja que li treu les implicacions ideològiques que el Nacionalcatolicisme pretenia donar-li.

Els desajustaments entre la devoció mariana impulsada des de la institució eclesiàstica i la viscuda entre les classes populars es reflecteix també quan es fa referència al model de Verge Maria presentant per la institució. La Clara reflexiona sobre la imatge de la dona que el catolicisme ha difòs, i concretament sobre la pol.larització total entre la dona pura, asexuada, mare i verge com la Verge Maria, i la dona "esca del pecat", la "femme fatal" que simbolitza tots els perills i temptacions de la carn. Aquesta polarització ha comportat la formació i la difusió d'una imatge de la Verge que considera falsa històricament i que no podia ser viscuda com a model a seguir per les noies i les nenes que, com ella, reberen l'educació en un col.legi religiós:

> "Explicaven coses de la Verge Maria, i coses de que era molt booona, i que...I jo la trobava com fleuma, saps? O sigui, aquella imatge que em feien de la Verge Maria, no quadrava amb la idea que jo...Tenia.(...)
> I això de que anava per les muntanyes collint floretes i donant saltirons, pues no, francament...A mi ja me sonava raro això, eh? Me sonava cursi. I no me considero excessivament intel.ligent, però qualsevol persona amb dos dits de front...I a més jo era una nena, i quan me deien això pues trobava que era una Mare de Déu aixís cursilona, la veritat...(...)
> Em sembla que hi ha una frase que diu que la dona és "l'esca del pecat". Coñe, eh?...A nosaltres la religió cristiana, a l'època que jo he viscut, ens ha tractat bastant malament, eh? (...) Es clar, o adquiries una actitud absolutament asexuada, que no se't veiessin ni els pits...Bueno, les monges portaven una mena de...No portaven sosten, portaven com una mena de faixa o no sé què punyeta portaven, que els hi aplastava els pits, perquè no es veiés la forma del pit. "
> (Clara)

Era si més no una imatge estranya, aliena a la seva vida quotidiana; una Verge Maria "cursilona" que a més no tenia cap utilitat pràctica perquè es dedicava a coses com "collir floretes" i "donar saltirons". El desajustament amb el model de la Verge serà present també en el discurs de la Mercè, la qual fa referència al seu pas per les Congregacions Marianes en la seva adolescència. A principis dels anys 70 aquest model era encara vigent en l'organització interna de les Congregacions i es reflectia per exemple en les diferents expectatives que es tenien sobre l'actuació de nois i noies respectivament:

> "L'època del començament de la Congre, tretze o catorze anys, jo era molt més activa i les noies eren molt paradetes. Jo sé que volia fer excursions, fer esports, fer coses...Hi va haver una època que volia ser més noi que noia. No conscientment, de dir "quiero ser chico!" sinó que me n'adonava que la vida de noi ere molt més divertida que la de dona. I molt més activa desde luego. I a poc a poc t'ha agradat ser noia perquè bueno, va contigo por la sensibilidad i altres coses, i vas coneixent al teu noviet i dius "va, pues no està mal ser noia". Però totes les activitats que he fet sempre han estat al voltant de la dualitat aquesta, noi-noia, de dir "ui, semblo més un noi que una noia..." Forta com un noi, esports de noi, carrera quasi de noi - hi ha moltes noies metges, però cirurgià no n'hi ha gaires -, i una mica los retos dels nois. Vaig fer de monaguillo, ara que penso, també...M'agradave fer les activitats dels nois.
> (...)I me costave, perquè clar, llavors la Congre separave nois i noies. Hi havia montañeros i montañeras, i el nostre grup ere recién llegado, erem més petits. Ya no vam ser montañeras, a més les veiem tontetes les montañeras, perquè de montanyisme res...Montañeras de Santa María, es deien. Nosaltres erem mes actives en aquest aspecte, feiem més activitats i de ñoñas nada, erem més...Había que recoger botellas para la Congre, botellas para la Congre...Vull dir que feiem activitats de tothom.
> B- I les montanyeres què feien?
> M- Pues moltes reunions...I res més. No feien res més!...I suposo que xerrar de pintures o de jo què sé...No, pintures no, no se pintave ningú. Jo qué sé, de tonterietes...I en canvi els nois feien més activitats, "va, tenemos que montar esta habitación de la Congre", perquè com que vam canviar de pis sempre hi havie alguna coseta. Eren més actius els nois. Les noies feien les típiques activitats tontetes...Inclús el ciclostil el feien anar els nois, totes les activitats, no sols de força sinó activitats culturals, tot ho feien els nois. De expansión, tot, tot ho feien els nois. Les noies eren això, més nyonyetes, a rezar, o a cantar...Y nada más. I els nois feien tot lo demés, tot lo que ere arreglar la Congre, lo de les botelles...Organitzar..."Hay que montar autocares para ir al retiro a no sé dónde", tot ho feien els nois, les noies no feien res.
> (...)
> El capellà feie "eh, que sois chicas, eh?", sempre estave una mica en contra de les nostres ganes de fer coses. Sempre ens recordave que erem noies. Però clar, nosaltres passàvem...No recordo ara el que deie, però la imatge que tinc és la típica que es diu sempre, que els homes són els actius, els que fan les coses, i les noietes són les que tenen que estar fent totes aquestes tonteries, ha, ha...I a més t'ho deie convençut...No recordo exactament els principis, ni les idees, ni les paraules, però que anave per aquí, sí. "Las más devotas, más esto, más lo otro..." Però totes les activitats actives les feien els nois.
> Nosltres vam fer grups de música nois i noies, que no n'hi havie; o cantaven només les noies o els nois feien els seus...Quasi no feien res junts. La veritat és que vam ser una mica de revolució quan vam arribar. Ja vam anar al pis nou i participàvem tots junts, nois i noies. "
> (Mercè)

Aquest model concorda bàsicament amb el model de dona que el franquisme promouria a través de la Secció Femenina. En el cas de les Congregacions seria un model d'inspiració mariana segons el qual les noies havien de dedicar-se preferentment a la devoció ("cantar", "rezar") i a adoptar una actitud passiva i de submissió davant dels camps reservats als nois. La vivència que la Mercè expressa reflecteix el desajustament viscut entre aquell model amb el qual s'havia d'identificar per la seva condició femenina i el desig de participar activament de tot el que s'organitzava; cosa que, a més, ella no vivia com una contradicció amb el fet de ser una noia, però sí amb el model femení que es pretenia transmetre a través de la figura de la Verge[200].

La devoció mariana que recullen els discursos viscuts per la gent de classes populars durant aquest període reflecteix la vivència d'un marianisme desprovist de la càrrega ideològica que el Nacionalcatolicisme li donava des de les instàncies oficials. Es un marianisme protector, vinculat a la simbologia local i integrat en la vida quotidiana, on la Verge no esdevé vehicle de transmissió d'una ideologia sinó d'una identitat. El

[200] Sobre aquest tema v. ROCA i GIRONA, J., La literatura edificant de posguerra, Tesi de Llicenciatura, Tarragona, 1986. I del mateix autor, Percepció i imatges de la dona a la posguerra española, Tesi de Doctorat, Tarragona, 1992.

marianisme oficial santificava un règim polític que s'afirmava com a catòlic i l'assimilava a la pròpia essència de la nació. En canvi, les vivències del marianisme reflectides en els discursos reals no recullen les grans manifestacions de marianisme protagonitzades per les autoritats - Rosari de Torxes, Rosari de l'Aurora, pelegrinatge al Pilar, certàmens de l'Acadèmia, Vot Assumpcionista, etc. - i quan ho fan, no necessàriament s'assimila el sentit que les inspirava. Per això iniciatives com la de la construcció del Santísimo Santuario de Nuestra Señora del Rosario queden molt lluny d'aquesta vivència popular:

> "Llavors hi havie lo clàssic, que se'n pot dir cacic de la parròquia, el rector, que és lo que va començar a montar el santuario de Sant Martí, que no sé ni com s'havie de dir...Nuestra Señora del Rosario. Volie montar allí una gran iglesia dedicada a Nuestra Señora del Rosario. I aquest home va començar recollint diners, però de males maneres. A les col.lectes que feie hi havie uns aldarulls de cuidado...Llavors no passave res, però si veguessim ara com recollie els diners serie mortal. Perquè passave la plateta antes de començar la missa, a mitja missa i al final de la missa. I ademés a la iglesia, a l'altar, "hoy colecta para el santísimo santuario de Nuestra Señora del Rosario". Lo que és lo Sant Martí d'ara, se va començar montant una cripta, a baix hi ha una cripta molt guapa. Però hi havie uns planos, unes maquetes, que lo que volie fer ere un gran santuari. Però ho volie fer a costelles de tothom i buscant a la gent los diners com fos. Com si diguessim, te robaven. Anaves amb una pesseta o dos i semblave que te robaven la pesseta. Al final de tot deies "ostiqueta, avui és domenge, m'han donat tres pessetes i he de donar una pesseta pel capellà..." Fins que va vindre aquest mossèn Bria que va començar-ho a canviar i llavors ho van anar deixant, deixant, deixant. S'ha quedat en lo que s'ha quedat ara. No és que et preguessin los quartos però et senties com a robat. I la gent igual, estaven... "
> (Xavier)

Aquest santuari, com s'ha dit, havia de dedicar-se al culte del Rosari, especialment pensant en el Rosari de l'Aurora, del qual afirmava el bisbe del Pino que Lleida era particularment devota. Però anar al Rosari de l'Aurora com hi anava la Pilar, pels efectes plàstics i estètics d'aquella processó, i per sentir-se participant d'un acte comunitari, no significa necessàriament que en plena posguerra hom pugui compartir la idea de la construcció d'un santuari en una ciutat que tot just si començava a sortir de la misèria.

IV.4.3. El clericalisme de la nació espanyola

Un altre dels tòpics que sovint apareix en el discurs del Nacionalcatolicisme és la particular identificació d'Espanya amb la jerarquia catòlica, simbolitzada per la figura del Papa i per Roma. Sota aquesta idea es recull la tradició històrica des de la Santa Aliança de Felip II i la contraposició d'Espanya a les nacions europees que al llarg dels segles s'havien aixecat contra l'autoritat del Papa. Com que Espanya no formava part ni d'aquelles que havien impulsat la Reforma protestant ni d'aquelles que - com la França revolucionària i després la napoleònica o com la Itàlia de la unificació - havien fet front al poder temporal del Papat, s'elaborà la idea de la particular fidelitat de la nació espanyola a la figura del Pontífex i a Roma com a centre doctrinal del catolicisme.

El bisbe del Pino, seguint la tradició intel.lectual del Nacionalcatolicisme, remarcarà també la particularitat d'Espanya en aquest sentit. En la clausura del "X Retiro Extraordinario", adreçat als homes d'Acció Catòlica i centrat sobre el tema "Sentir con la Iglesia", el bisbe assenyalarà els perills moderns en què es troben cercles de laics desitjosos de fer apostol.lat; de vegades amb bona intenció i de vegades no, aquests tendeixen a esborrar la distància entre les facultats de la Jerarquia i les dels fidels. Però aquesta és, segons el seu discurs, una innovació aliena a la fe espanyola tradicional:

> "Por la misericordia de Dios hay que reconocer que en España, la clásica tierra de la fe sólida y recia, de la filial sumisión al Romano Pontífice, estas desviaciones son planta exótica que no arraiga. Mucho más después que nuestro cristianísimo Caudillo, interpretando nuestras profundas creencias católicas, ha pactado con la Santa Sede ese espléndido concordato que ha de presidir la vida religiosa de la nación española.
> Los españoles que siempre se han distinguido por su recia personalidad e indomable independencia, los españoles que están dispuestos a sufrir mil muertos antes que rendir ignominiosamente su cerviz a ningún mero hombre, a ningún pueblo de la tierra, se complacen en ofrendar el homenaje de su acatamiento, de su veneración, de su obediencia y amor filial a la Jerarquía; porque saben que al hacerlo honran al mismo Dios a quien se debe toda gloria, toda obediencia y todo amor[201]."

[201] DEL PINO, A. «Discursos...Sentir con la Iglesia», B.O.O.L., 1955, p.104-105.

La divinitat del Papat és una idea permanent en els seus discursos sobre l'Església. Com a prova d'aquesta divinitat s'argumenta la seva perdurabilitat al llarg dels segles malgrat els embats de la història contra la institució eclesiàstica. Del Pino presenta una imatge de l'Església i del Papat com de ciutadella assetjada per mil perills, perills que en canvi no podran acabar amb ells per raó del seu origen sobrenatural:

> "La perpetuidad del Papado, sostén de la Iglesia, a través de los siglos, envuelto en tantas adversidades, asediado por tantas conspiraciones e insidias, atacado por tan terribles enemigos, constituye una prueba diáfana e irrebatible de su origen divino[202]."

Origen diví que també els lleidatans demostren comprendre a la perfecció, a més de tenir un sentiment de total identificació amb el Papa. A la mort de Pius XII l'any 1958, del Pino s'enorgulleix de la reacció dels lleidatans i reitera la compenetració entre Lleida i el Papa:

> "Por la misericordia de Dios en Lérida palpita con intensidad el amor al Papa; los leridanos en su inmensa mayoría, por no decir en su totalidad, tienen certera y acabada idea de la naturaleza del Papado y de su origen divino. Con motivo de la muerte del egregio Pío XII esta población amadísima ha demostrado con amplias y sinceras manifestaciones de amargura y de dolor cuán intenso era el afecto que le profesaba. Por mi parte puedo afirmar que en la visita que hice a Roma el pasado año comprobé cuán paternal era el amor del Papa a los leridanos y cuánto se interesaba por el pujante desenvolvimiento de esta diócesis[203]."

La devoció al Papa és un element que la religiositat de la posguerra impulsà amb força com a distintiu del catolicisme espanyol. En el context polític d'Espanya era una devoció que convenia a un règim aïllat d'Europa, més quan a partir dels anys 42-43 els aliats comencen a perfilar-se com a vencedors de la Guerra Mundial. Serà, per tant, una devoció directament recolzada per les autoritats i tindrà bàsicament una característica institucional. Això és palès per exemple en l'homenatge que es dedica l'any 42 al Papa Pius XII en la commemoració del seu Jubileu Espiscopal:

> "Te Deum Laudamus. Sí, demos gracias a Dios, porque nuestra Diócesis ha respondido magníficamente a la, más que mandato, sugerencia fervorosa de nuestro Prelado. Al coro unánime de la cristiandad, que ha vibrado con motivo del Jubileo Episcopal de nuestro Santo Padre, Lérida ha unido su voz cálida de filial piedad. Es realmente consolador contemplar cómo resurgen los antiguos valores al contínuo trabajar de los abnegados párrocos, después de los años de devastación y muerte espiritual.
> (...) Indudablemente los actos revistieron mayor solemnidad en la capital debido a la asistencia de autoridades, actuación personal de nuestro Rvdmo. Sr. Obispo, etc. La Comunión en la Catedral, a pesar de celebrarse en plena fiesta Mayor, numerosa y devota como en las grandes fiestas. El solemne Tedeum, con todo el esplendor de la Liturgia cristiana dentro del maravilloso marco de un Pontifical en la misma Iglesia restaurada y la variedad polícroma de los distintos uniformes de autoridades y representaciones que en gran número acudieron. Las mismas autoridades y representaciones, así como muchos particulares tanto de la ciudad como de fuera, enviaron al Papa un expresivo telegrama de felicitación[204]."

Es, com s'expressa en el text, una devoció fomentada pels "abnegados párrocos" i orquestrada a través de les branques d'Acció Catòlica. Compta a més amb la presència de les autoritats de la ciutat i de representacions de les diverses associacions pietoses. En el marc d'aquesta devoció s'instituirà el Día del Papa, que no passarà mai de ser una festa de l'Església amb litúrgies més solemnes que les habituals però sense una paral.lela celebració popular. De fet, els bisbes expressen el seu desig que el Día del Papa sigui celebrat en les parròquies amb tota solemnitat, cosa que indica si més no la necessitat d'expressar aquest desig. No resulta doncs estrany que deu anys després de l'homenatge a Pius XII, el bisbe del Pino segueixi insistint sobre les virtualitats de la devoció al Papa i afirmant que "la devoción al Papa es una de las más fundamentales y provechosas. Se la considera juntamente con la devoción a Nuestro Señor Jesucristo y a la Santísima Virgen como señal de predestinación. El ser sinceramente devoto del Papa implica condiciones que orientan con

[202] DEL PINO, A., «Circular del Excmo. y Rvdmo. Sr. Obispo en la muerte del Papa», B.O.O.L., 1958, p.135.
[203] DEL PINO, A. ibid., p.135.
[204] CRONICA DIOCESANA, «El homenaje de nuestra Diócesis al Papa», B.O.O.L., 1942, p.92.

eficacia al espíritu hacia la vida eterna[205]".

La figura del Papa arribarà a adquirir característiques quasi-divines en el llenguatge que del Pino utilitza en referir-se a ell. Es allò que alguns autors com J.M. Piñol han qualificat com a "papolatria"[206]el que reflecteixen algunes frases i el to general amb què s'embolcalla la persona del Pontífex. Es diria que aquest ja no és humà, i la seva presència irradiarà al seu voltant una atmosfera semi-celestial, com es desprén d'aquest fragment, escrit després d'una audiència de Pius XII al bisbe de Lleida:

> "Apice y culminación de estas visitas fue la inolvidable audiencia que benignamente nos concediera el Augusto Pontífice, Vicario de Cristo, Pastor y Maestro de la Iglesia Universal. Reflejar fielmente aquella indecible escena es imposible. Fueron momentos de cielo en que el alma extasiada por aquel sobrenatural ambiente, tan señalado, evocador e impresionante, se sentía embriagada por luces y gozos divinos. Con la exquisita sencillez y alta distinción que le caracterizan, el Papa fue desgranando suavemente sus pastorales enseñanzas, que iluminaron el panorama de la Diócesis con celestiales resplandores[207]."

La ciutat de Roma al seu torn, serà també presentada com un escenari idealitzat d'espiritualitat catòlica. La "Ciudad Eterna", símbol de la divinitzada Jerarquia de l'Església i centre de pelegrinatges com el que es prepara per a l'Any Sant de 1950, serà contemplada amb similars connotacions de sobrenaturalitat. Del Pino exhorta als lleidatans a sumar-se al pelegrinatge que organitzaran totes les diòcesis d'Espanya, convençut que la vista de la ciutat conduirà a una inevitable conversió dels pelegrins:

> "Quisiéramos que nuestros amadísimos hijos de la Diócesis ilerdense se sintieran tan fascinados por la subyugante figura del Papa, ardieran en tan inflamados deseos de contemplarle y de rendirle el personal homenaje de su veneración y amor filial que la peregrinación que, con el favor divino, Nos proponemos realizar, fuera una de las más relevantes de las diócesis españolas. Nunca como ahora podemos exclamar: vayamos a Roma, que Dios lo quiere. Sí, vayamos a Roma a respirar esa sobrenatural atmósfera que sólo allí se respira, porque en ninguna parte como en la Ciudad Eterna se dan cita los valores cristianos, para constituir el más admirable conjunto de fe, de piedad, de pujante y serena exaltación de la vida católica. Vayamos a Roma a postrarnos ante los sepulcros de S. Pedro y S. Pablo y a embriagarnos con los aromas de sus celestiales enseñanzas y de sus heroicas virtudes. Vayamos a Roma a dejar allí los harapos del hombre viejo y regresar sobrenaturalmente embellecidos con la veste y preseas del hombre nuevo[208]."

També ell, tornant d'una estada al Vaticà, escriurà una circul.lar reflexionant sobre l'origen diví de la Jerarquia i l'Església Catòlica com l'única veritable. Idea que el bisbe considera plenament assumida en la religiositat dels catòlics espanyols i lleidatans, però que d'altra banda reiterarà incansablement en els seus escrits, fins i tot fent al.lusió a aquells que possiblement l'hagin posat en dubte:

> "Con qué acentos tan solemnes y tan llenos de verdad resuenan en las cercanías y en el interior de la Basílica Vaticana aquellas palabras de Nuestro Señor Jesucristo: "Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam: Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia". La majestuosa realidad que allí se nos presenta ante los ojos nos está demostrando con evidencia meridiana que esas palabras han tenido rotundo cumplimiento y que el que las pronunciara es el verdadero Hijo de Dios y la Iglesia Católica la única verdadera Iglesia. Invitamos a los que se precian de filósofos y pensadores a que las mediten, en la seguridad de que verán en ellas un argumento incontrastable de la divinidad de nuestra religión sacrosanta[209]."

En la societat que projectava el nacionalcatolicisme l'Església com a institució tenia un paper fonamental ja que articulava i transmitia la ideologia i la cosmovisió legitimada per les autoritats. De la mateixa manera que es presentava la idea de l'origen diví de la jerarquia eclesiàsticac i del Papat, el sacerdot era

---

[205] DEL PINO, A., «Circular sobre el Día del Papa», B.O.O.L., 1952, p.23-24.

[206] «La papolatria, com a fenomen històric i eclesiològic modern, va néixer després de la Revolució Francesa i culminà en la imatge del papa-rei-presoner (Pius IX), després de la pèrdua dels Estats Pontificis. Seguidament el mite va a perviure, amb alts i baixos, fins a la seva desaparició amb I giorni dell'omnipotenza (el pontificat de Pius XII). La wojtylatria, del 1978 ençà, ja és una altra història.»PINOL, Josep Mª, po. cit., p.205.

[207] DEL PINO, A., «Circular del Excmo y Rvdmo. Sr. Obispo a su vuelta de Roma», B.O.O.L., 1957, p.158.

[208] DEL PINO, A. «Circular...Año Santo», B.O.O.L., 1949, p.205.

[209] DEL PINO, A., «Circular del Excmo. y Rvdmo. Sr. Obispo a su vuelta de Roma», B.O.O.L., 1957, p.158.

presentat també com una figura suprahumana, considerat bàsicament com a representant de Déu i com a membre d'una institució divina. L'ideal de sacerdot que reflecteix el discurs eclesiàstic en aquests anys tendeix a remarcar la separació entre l'estat sacerdotal i tot allò que és purament humà, estat sacerdotal a mig camí entre humà i angèl.lic, segons les característiques que se li atribueixen. Aquest ideal, però, no és exclussiu de l'Església espanyola del franquisme sinó que forma part de tota la tradició que arrenca de Trento i arriba sense interrupció fins al Vaticà II. L'espiritualitat de figures com St. Vicenç de Paül marca les pautes d'aquest sacerdoci:

> "La espiritualidad del Santo es robusta: más aún, a algunos que se han detenido en la letra de algunas expresiones fuertes, sin considerar el conjunto de su pensamiento, ha parecido hasta dura. El no se cansa, en efecto, de predicar la renuncia, el sacrificio, el despego de la familia y de los bienes terrenos, exige la entrega incondicional de la voluntad, condena con palabras severas la indolencia y la pereza, considera el orgullo como el principal obstáculo para el triunfo de la gracia en el alma sacerdotal, reclama la penitencia como medio indispensable para lograr fruto en el sagrado ministerio, exalta el valor de la cruz como instrumento insustituible para la redención propia y la de otros, y sobre toda otra cosa, el despojo total del espíritu propio para la posesión completa del espíritu de Cristo[210]."

Els bisbes del nacionalcatolicisme recolliren i potenciaren aquest model de capellà buscant de remarcar l'especificitat de l'estat sacerdotal i el seu particular sentit sobrenatural. El bon sacerdot, per tant, havia d'oblidar fins a cert punt la seva humanitat, més quan aquesta podia posar obstacles a la sobrenaturalitat de les seves accions. Com afirma el bisbe de Segorbe el 1946, "cuando las cualidades naturales de los primeros no sirven de instrumento a las sobrenaturales, la actuación de tales sacerdotes es puramente personal; causa simpatía para la persona, no para la idea; su eficacia dura lo que dura la presencia y acción del sacerdote entre aquellos fieles, luego, todo aquello se derrumba; puede convertirse en partidismo, si acierta a ser sustituído el sacerdote ídolo por otro de cualidades destacadas[211]". El sacerdot havia d'autoconsiderar-se, per sobre de tot, un home de Déu; els seus coneixements, el seu posat, els seus mitjans d'apostolat, etc. havien de regir-se en funció dels seus objectius sobrenaturals[212].

El bisbe del Pino expressa igualment aquest pensament quan a principis dels anys 60 farà una defensa de l'ús de la sotana davant dels primers signes de canvi en aquest sentit. La sotana, diu, reforça la imatge sobrenatural del sacerdot i la seva separació del món. Serà, per tant, salvaguarda de perills alhora que senyal pública de sobrenaturalitat:

> "Hemos de estimar como una especial merced de Dios nuestro Señor el que el hábito talar se conserve en España y le vistan todos los sacerdotes con afecto y veneración ejemplares. Los beneficios emanados de esa manera peculiar de vestir son insospechables. No solo confiere al sacerdote un egregio nimbo lleno de sobrenaturales efluvios, sino que le preserva de infinitos peligros, porque continuamente pone delante de sus ojos el carácter sacerdotal y la santidad de vida que éste demanda. Bien podemos decir que el sacerdote que abandona el hábito talar sin una razón especialísima, aprobada por el superior competente, se expone a secularizarse, descendiendo a un bajo nivel moral y religioso, que dista mucho de las promesas y del elevadísimo ambiente sobrenatural que se respira en la augusta ceremonia de la ordenación sacerdotal[213]."

L'estat del celibat és, en el discurs tradicional de l'Església, una altra característica intrínseca del sacerdoci. De la mateixa manera que St. Vicenç de Paül exigia als sacerdots una negació absoluta de la pròpia voluntat, Pius XII recorda als joves clergues de tot el món que el celibat significa l'entrega total a Déu i que és

---

[210] S. CONGREGATIO DE SEMINARIIS, «Carta al Episcopado...sobre algunos importantes problemas de formación eclesiástica», B.O.O.L., 1961, p.30-31.

[211] RAMON, obispo de Segorbe, «Los atractivos del sacerdote», B.O.O.L., 1946, p.236.

[212] «...el sacerdote por encima de todo debe ser hombre de Dios en su vida sacerdotal; que su apostolado debe tener amplitud de miras y de medios sobrenaturales; que sus conocimientos deben ser eclesiásticos o sagrados en una proporción sin proporción, que sus modales y atildamiento deben solo tender a presentar ante los hombres al ministro del evangelio, como el arte en las imágenes; que el estudio de las lenguas profanas y de los idiomas, una vez adquirida la base necesaria de las Humanidades, tiene su lugar en cuanto sirve a los conocimientos eclesiásticos; que en todos los tiempos y para todas las latitudes el fomentar el ideal sacerdotal y la sobrenaturalidad de toda la acción del sacerdote es el único secreto de la formación de los verdaderos apóstoles». ibid., p.237

[213] DEL PINO, A., «El hábito talar», B.O.O.L., 1961, p.164.

condició indispensable per a ser admès al sacerdoci[214]. Les discussions sobre el celibat però, no arribaran a generalitzar-se fins els anys 60 i sobre tot 70, de manera que per a l'Església del Nacionalcatolicisme aquest tema no constituia encara una preocupació. Ho era, en canvi, dissipar les sospites sobre la santedat dels sacerdots, especialment en el tema de la sexualitat. Per això la separació del món havia d'afirmar-se en tots els aspectes i en els més mínims detalls, especialment quan el sacerdot es dedicava a la direcció espiritual de laics:

> "Nada humano. ¡Cuidado con afectos, aunque parezcan santos, aunque no presenten peligros de falta mayor! La dirección es algo muy serio, muy divino. Trato, el necesario y nada más. Ni preguntas indebidas. Ni familiaridades que atan y esclavizan...Por eso, ¡fuera visitas, y carteos innecesarios, y convites a casa de dirigidos, y regalos, por insignificantes que sean, por inofensivos que sean, como una estampita con su correspondiente ramillito espiritual!...Mucho menos viajes (¡para ir al convento, que compren las dirigidas una guía de ferrocarril!), ni esperas, ni cosas por el estilo!
> Claro está que todo admite distinciones y matices según se trate de dirigidos o dirigidas. Si de estas últimas, nosotros somos tajantes hasta lo más. Si de ellos, el espíritu ha de ser también el mismo[215]."

El desig de separació del món s'acusava també en la formació dels joves seminaristes, els quals passaven els anys d'estudi en règim d'internat, aïllats de la família i de l'ambient d'on provenien[216]. La formació rebuda al Seminari, amb un pes bàsic de la teologia de Sant Tomàs i de la filosofia escolàstica medieval augmentava la separació - és a dir la distància psicològica - respecte de les realitats i problemes que es trobaven fora de la institució. Encara el 1963, Pau VI parlarà dels Seminaris com de baluards inviolables on els futurs sacerdots poden desenvolupar la seva vocació a recer de la corrupció del món:

> "Además de crear el ambiente apto para las vocaciones sacerdotales y pedir la gracia del Señor para las nuevas escuadras de seminaristas, los padres y los pastores de almas, y todos los que tengan cargos de responsabilidad con los niños y los jóvenes, habrán de preocuparse, en la medida de sus posibilidades, de prepararlos para el seminario o cualquier instituto religioso apenas hayan dado claras muestras de aspiración e idoneidad para el sacerdocio. Sólo así quedarán salvaguardados de la corruptela del mundo y podrán cultivar la semilla de la vocación divina en el sitio más apto[217]."

Una altra consideració que el Nacionalcatolicisme apunta sobre el clergat és la seva influència en la història espanyola i europea. La tradició nacionalcatòlica considera que la religió fou - en el cas d'Espanya - l'element aglutinador que convertí un mosaic de tribus disperses en una sola nació. També el bisbe del Pino considera que l'Església medieval salvaguardà i consolidà la cultura europea, que en el seu discurs és l'única digna d'anomenar-se "civilització". Basant-se en aquesta idea exalta el paper de l'Església i en concret del sacerdoci en la societat actual:

> "No reflexionamos los suficiente sobre la trascendencia de la misión sacerdotal en todos los ámbitos de la vida, ni reparamos en los inmensos beneficios que aun en la esfera temporal debemos a su influencia. Si analizamos atentamente el desenvolvimiento de la historia, desde que apareció en la tierra Nuestro Señor Jesucristo y fundó su Santa Iglesia, percibiremos con claridad, que ella transformó prodigiosamente a los pueblos, limpiándoles de la impresionante degradación en que yacían y orientándoles en dirección de los ideales divinos, dentro de los cuales se alcanza la verdadera paz, la auténtica grandeza del espíritu y el genuíno bienestar humano. Siempre que la civilización se vió

---

[214] «El cargo sacerdotal reclama de vosotros, por así decirlo, singulares sacrificios, entre los cuales es el primero, el sacrificio de absoluto entregamiento a Cristo por el celibato. Probaos a vosotros mismos. Y si algunos se hallaren sin fuerzas para guardarlo, les rogamos que abandonando el seminario se marchen a donde pasa la vida honesta y provechosamente, porque en el Seminario no podrían vivir sin peligro de la salvación eterna y sin deshonrar a la Iglesia. Más a aquellos que ya viven en el estado sacerdotal o están preparados para entrar en él, les exhortamos a que se consagren por entero y con grandeza de alma». Pius XII, «Exhortación del Santo Padre Pío XII al Clero joven de todo el mundo», B.O.O.L., 1947, p.196.

[215] JIMENEZ DUQUE, B., «Sobre dirección espiritual», B.O.O.L., 1946, p.27.

[216] «...todos sabéis y miráis con muy buenos ojos el hecho de que tengamos a los jóvenes levitas casi todo el año en internado, limitando las vacaciones al tiempo estrictamente preciso para reparación de prendas y saludos familiares. Por cierto que esta continua estancia a la sombra de esto tutelares muros se hace tan grata a nuestros seminaristas que parece hecho el Seminario para ellos y ellos para el Seminario.» VILLAR SANZ, J., «Exhortación Pastoral...sobre el Día del Seminario», B.O.O.L., 1945, p.367.

[217] PAU VI, «En el IV Centenario de la Institución de los seminarios», B.O.O.L., 1963, p.213-214.

seriamente amenazada con peligro de caer de nuevo sumergida en las simas vergonzosas de la barbarie, fué la Iglesia la que con su maravillosa actuación salvó a la humanidad de esos terribles peligros, afianzándola en las reales sendas del progreso y de la salvación. Reparemos unos momentos en la trágica situación producida por la invasión de los bárbaros del Norte, por el desbordamiento del Islam y otros acontecimientos similares. Y habremos de reconocer que la Santa Iglesia y el sacerdocio son los verdaderos baluartes de la humanidad[218]."

Progrés i salvació depenen per tant, de la possibilitat de disposar de molts i bons sacerdots. La demanda de sacerdots per part dels pobles de la Diòcesi, que en molts casos per causa de la guerra havien quedat sense rectors, reafirma en el bisbe la convicció de la importància del sacerdot en la vida social:

"Y porque nuestros pueblos están profundamente convencidos de estas verdades, porque saben que el secreto para resolver los gravísimos problemas planteados en la órbita personal, en el seno de la familia y en la entraña misma de las naciones, está en la instauración de la vida cristiana según nuestras venerandas tradiciones, acuden con insistencia edificante a pedir al Obispo sacerdote que reorganice las parroquias deshechas por las pasadas perturbaciones y por la ausencia prolongada de los ministros del Señor.
Sí; nuestros pueblos saben, por una dolorosa experiencia, que allí donde no hay sacerdote, donde no se predican las verdades eternas, ni se urge el cumplimiento de los preceptos evangélicos, ni se reciben los jugos sobrenaturales inherentes a la vida de fe y de piedad, por más que se acumulen las riquezas y los adelantos de la técnica, languidece la virtud, se herrumbran los esmaltes de la honestidad, se paganizan las costumbres y la existencia toda se ve envuelta en una atmósfera de egoísmo, de injusticia, de rebeldía y sensualidad[219]."

Conseqüentment, el Seminari, centre de reclutament i formació dels sacerdots, serà també una peça clau de la Diòcesi i de la vida social de la mateixa. Es pot dir que el Seminari fou la gran preocupació del bisbe del Pino durant els vint anys en què ocupà el bisbat de Lleida, i aquesta preocupació queda reflectida sobradament en els seus comunicats i exhortacions del "Día del Seminario". La problemàtica econòmica d'un Seminari pre-conciliar, és a dir pensat per a gran quantitat d'alumnes, és el constant malson del bisbe; cal a més tenir en compte que encara som en uns anys en què moltes de les vocacions provenen d'àmbit rural i de famílies d'economia precària. Era freqüent que, en aquestes condicions, els rectors dels pobles recomanessin a algun nen per a ser admès al Seminari, ja que aquesta seria previsiblement la seva única possibilitat d'estudiar i ascendir socialment. Aquest fet havia arribat a provocar l'alarma del bisbat ja que en la immediata posguerra dita pràctica s'estengué notablement[220].

Com que la problemàtica econòmica del Seminari no minvà amb els anys, del Pino heretà del bisbat anterior el dèficit crònic de la institució. Per a estimular els fidels a ser generosos en la col.lecta anual pro-Seminari, el bisbe incidiria sobre l'argument de la seva radical influència en la vida social i en el progrés de la Diòcesi:

"Hemos de convencernos de una vez para siempre, mejor dicho, hemos de actuarnos constantemente en la convicción, que ya tenemos, de que entre todas las empresas apostólicas, ninguna puede equipararse

---

[218] DEL PINO, A., «Alocución radiada...Día del Seminario», B.O.O.L., 1961, p.73-74.
[219] DEL PINO, A., «Exhortación...Seminario», B.O.O.L., 1952, p.17.
[220] «Es realmente deplorable la inconciente facilidad con que algunos Curas, desde luego movidos por buenos sentimientos, extienden certificados de pobreza, que no se ajustan a la realidad. Piensan favorecer así a una familia de modesta condición y olvidan que defraudan gravemente a un gran pobre de solemnidad, que es nuestro Seminario.
En esta materia del estado económico de las familias, hay que tener presentes estas advertencias:a) No hay que confundir la pobreza con la miseria. La miseria, la carencia absoluta de lo necesario, lleva de ordinario consigo un sello y unos hábitos que difícilmente se consiguen extirpar. Así pues, los niños de familias excesivamente pobres, no han de ser escogidos para el Seminario. No es éste un asilo o casa de beneficencia.
b) La digna pobreza del jornalero, del hijo del trabajo, en la mayoría de los casos y aun cuando importe algún pequeño esfuerzo y sacrificio, puede satisfacer una pensión módica, proporcionada a los ingresos y gastos de la familia. Podríamos aducir ejemplos edificantes de ello. En general, lo que no cuesta, no se sabe apreciar.
c) El que circunstancias especiales de los primeros años después de la guerra impidieran a una familia pagar en todo o en parte la pensión de su hijo en el Seminario, no exime de que la pague, una vez desaparecidas las circunstancias primeras.» EL OBISPO A.A., «Circular...Referentes al Seminario», B.O.O.L., 1942, p.142-143.

a la conquista de un joven para el Seminario y a la preocupación incesante por su esmerada formación en él. Bien puede decirse que todas las demás aspiraciones en el apostolado quedan en germen realizadas por el logro de seminaristas santos y doctos, que es el medio adecuado de conseguir sacerdotes cortados conforme al Corazón de Nuestro Señor Jesucristo. Dadme un Seminario con abundancia de alumnos sobresalientes en la santidad y en la ciencia, y yo os aseguro que la Diócesis donde se encuentre enclavado ese venturoso centro formativo, por muy estragada que se halle, por muy numerosos y muy graves que sean los problemas que sobre ella pesen, en muy poco tiempo se sentirá sobrenaturalmente transfigurada y brotarán en sus ámbitos lozanamente las bellas flores de la piedad, de la justicia, de la pureza y de la convivencia pacífica y fraternal[221]."

Pius XII s'encarregaria també de donar volada a aquesta idea amb la seva campanya sobre la "construcció d'un món millor", consigna que el Papa difondrà cap a meitat dels 50 i que del Pino utilitzarà per a remarcar el paper insubstituible del sacerdot en la construcció d'aquest món que Pius XII desitja[222]. També un col.laborador de la revista "Labor" expressarà el seu punt de vista sobre la missió del sacerdot en aquesta empresa:

"Obrero en la construcción del mundo mejor ha de serlo todo cristiano, pero ingeniero sólo puede serlo un hombre: el sacerdote, capitán nato en el ejército de Cristo.
En el mundo mejor del que Pío XII se ha declarado heraldo, se plantean problemas cuya solución no se encuentran ni en los laboratorios, ni en las fábricas, ni en los ministerios, ni en las imprentas. La tiene en sus manos únicamente el sacerdote. He ahí su gran papel en la hora presente.
El sacerdote tiene una misión tan sublime que dependen de él la Iglesia, el mundo y los mismos intereses de Dios. Ante esta afirmación cabe la posibilidad de que alguien se pregunte con cierto deje de escepticismo: ¿Qué papel puede representar el sacerdote sin dinero, sin armas, con su sotana pasada de moda, sujeto a rigurosa obediencia, frente a un mundo que consideramos desquiciado?
Precisamente por lo enormemente difícil que es su misión, ser sacerdote es la aventura más grande que puede correr un hombre[223]."

S'adapta així a aquest nou context una idea que provenia del discurs del Nacionalcatolicisme. Ja no es tracta de veure al sacerdot i a l'Església com a preservadors de la "barbàrie" i impulsors de la "civilització" sinó com a element humanitzador i dipòsit de valors en un món progressivament tecnificat i deshumanitzat.

Un altre tòpic que s'utilitza quan es parla del sacerdoci en el discurs eclesiàstic d'aquesta etapa és el d'oferir una visió idealitzada de la compenetració entre societat laica i clergat; visió idíl.lica que contrasta a més amb la turbulència d'èpoques passades, en clara referència a la República i la Guerra Civil. Tant el bisbe Villar Sanz com el bisbe del Pino remarcaran aquest contrast ignorant l'anticlericalisme present en el catolicisme espanyol i mediterrani, i no com a espurna ocasional provocada per la influència d'ideologies revolucionàries sinó com a fenomen estructural:

---

[221] DEL PINO, A., «Circular sobre el día del Seminario», B.O.O.L., 1948, p. 54-55. El bisbe implicava totes les autoritats de la ciutat en aquesta campanya d'ajut al Seminari, ja que també l'alcalde i el governador civil pronunciaven sengles discursos emesos per «Radio Lérida» en favor de la col.lecta Així, per exemple, durant la campanya de 1950 el governador José Carrera Cejudo afirma:»Como Gobernador Civil de la Provincia y representante de nuestro Caudillo en Lérida, debo hacer pública la satisfacción con que el Gobierno ve que los españoles saben y no olvidan que para defender a España, no bastan los soldados de nuestro Glorioso Ejército; ha de haber capitanes de la Iglesia, soldados de la fe, que imbuidos todos de ese espíritu, mitad místico y mitad castrense, defiendan con la vida, si fuese preciso, nuestro lema: Por Dios, por España y por la Justicia.» I anunciava a continuació:»El Gobierno creará, por mi conducto, una beca perpetua para este Seminario, que llevará el nombre de Francisco Franco, quedando vinculados para siempre el nombre del Caudillo a la Diócesis de Lérida.» «Día del Seminario. Mensajes de nuestras autoridades», B.O.O.L., 1950, p.52.

[222] «En lo que quizás no se haya reparado es en la influencia gigantesca del Seminario en la realización de esa obra. Hay que decirlo con claridad: en el inagotable conjunto de iniciativas, procedimientos e instituciones ideadas para la entronización del mundo mejor, el Seminario es la más eficaz y la más sólida.» DEL PINO, A. «Exhortación...Seminario», B.O.O.L., 1957, p.18-19.

[223] ROIG ESPINET, J.M., «El sacerdocio: la gran aventura del siglo XX», LABOR, nº 174, Març 1957, p.8-9. La consigna de Pius XII en favor d'un món millor s'inscriu en un intent de l'Església per frenar l'expansió de l'obrerisme laic i enfortir el moviment obrer confessional. v. GARCIA DE CORTAZAR, F. i LORENZO ESPINOSA, J.M., op. cit., p.160.

"El Seminario vive en toda la Diócesis: no se puede decir que no conocéis a fondo esta cuna de los futuros Sacerdotes, porque hasta en pueblos de reducido vecindario se habla de él con cariño, como hemos podido advertir en la Santa Pastoral Visita.
Ya no puede decirse que se mira como cosa extraña, porque en todos los sectores del Obispado es atendido como cosa propia. Y consecuentemente va creciendo la ayuda, si no con la celeridad que quisiéramos, al menos superando la que algunos esperaban[224]."

"Cada día se hacen más visibles las pruebas de la reverencia y del amor que los leridanos sienten por sus seminaristas. Cuando, acompañados de éstos, Nos dirigimos a la Catedral, Nos produce satisfacción y consuelo inefables el ver cómo son contemplados por los transeúntes en una actitud de silencio y de piadosa compostura que revela bien a las claras la edificante impresión que produce en ellos el paso de largas filas de seminaristas recogidos y mortificados. Gracias a Dios, pasaron los aciagos tiempos en que se miraba con indiferencia y hasta con declarada hostilidad al Seminario, para iniciarse una consoladora época de respeto y cordial compenetración cargada de las más halagadoras promesas[225]."

El Seminari és en tots dos textos el punt de confluència on es posa de manifest la qualitat de les relacions entre clergat i laics. Si aquests estimen el Seminari o si bé per contra li són hostils, serà referència clara de la seva actitud respecte de l'Església i del catolicisme. El Seminari sembla ser, doncs, el símbol per excel.lència de l'Església en la visió de les classes populars. De totes, és aquesta la institució religiosa que més s'escapa al seu control ja que és terreny exclussiu de l'estament eclesiàstic. Per això s'insistirà repetidament sobre l'amor i l'afecte que tots els fidels han de sentir pel Seminari, donat que aquest possibilita la continuitat de la pròpia Església:

"No hemos de dejar pasar ni un solo día sin que elevemos al Cielo alguna oración u ofrezcamos algun pequeño sacrificio por el mejoramiento espiritual del Seminario. Todos los fieles han de acostumbrarse a mirar el Seminario como cosa suya, como venero de inapreciables beneficios sobrenaturales, como riquísimo joyel donde se custodia el celestial tesoro que suponen los sacerdotes que allí se forman y de allí salen[226]."

Més encara: no només cal estimar el Seminari sinó que cal identificar-lo com a cosa pròpia, sentir-lo com una pertinença personal. Del Pino ho demana així a tots els lleidatans, conscient que malgrat la imatge idealitzada de les relacions entre laics i clergues que s'atribueix al moment present la identificació no és total, com seria desitjable en el seu pensament:

"Cuando marchéis por la Rambla de Aragón no paséis indiferentes ante el Seminario, antes bien dirigirle una mirada envuelta en afecto y emoción en la que se descubra bien a las claras que consideráis este centro como cosa muy vuestra y sabéis medir el alcance que él tiene en vuestros destinos. Cuando encontréis a los seminaristas alegraos como el que encuentra a uno de su propia familia, porque así es en verdad, puesto que los alumnos del Seminario no tienen otra aspiración que el ser padres solícitos de vuestras almas y en orden a esa suprema finalidad se les educa. Yo os ruego encarecidamente que cuando salgan de vuestra boca las palabras Seminario, seminarista, vayan siempre acompañadas de los adjetivos posesivos nuestro y nuestros de tal modo que digáis nuestro Seminario, nuestros seminaristas, con acento de cariño. Porque efectivamente el Seminario y los seminaristas son vuestros en toda la exactitud de la palabra[227]."

IV.4.4. Les imatges del clergat en els discursos viscuts

Què diuen els discursos viscuts d'aquestes tesis oficials? Quina relació reflecteixen les vivències concretes de la gent amb l'Església? Per a fer aquesta anàlisi em centraré bàsicament en la relació amb la figura concreta del capellà, ja que és a través d'ella que la gent pren contacte amb l'Església mentre que les jerarquies queden sovint molt lluny de la seva experiència. El clergat local, monges i capellans, seran els representants de l'Església presents en els discursos viscuts i serà amb ells amb qui la gent entri en relació. A través d'aquesta relació es posen de manifest concepcions pròpies del discurs popular sobre la institució eclesiàstica. La imatge o

[224] VILLAR SANZ, J., «Exhortación...Día del Seminario», B.O.O.L., 1945, p.366.
[225] DEL PINO, A., «Circular...Día del Seminario», B.O.O.L., 1950, p.23-24.
[226] DEL PINO, A., «Circular sobre el día del Seminario», B.O.O.L., 1947, p.55-56.
[227] DEL PINO, A., «Día del Seminario. Mensajes de nuestras autoridades», B.O.O.L., 1950, p.53.

les imatges del clergat del Nacionalcatolicisme en els discursos viscuts tenen característiques que sovint contrasten amb aquelles amb què el presenta el discurs normatiu; característiques que subratllen la condició humana del clergat, mentre que en el discurs normatiu se'l presentava de forma espiritualitzada i semi-divina. Per tant, es pot parlar de la desmitificació del capellà en el discurs popular.

Els discursos viscuts reflecteixen en la concepció popular del capellà la idea d'aquest com l'especialista ritual de la comunitat. Això no és un element nou sinó històricament present des de que a Europa l'Església catòlica eliminà progressivament qualsevol competidor ritualment significatiu de la cultura rural. El que en canvi sí em sembla important destacar per a aquesta etapa concreta és la ràpida despulla de la component sobrenatural de la condició de capellà. En paraules de Weber, el "desencantament"[228]total de la figura del capellà en aquest context nacionalcatòlic, desencantament que comença al segle XIX, amb l'inici d'una clara aliniació política de l'Església al costat de l'absolutisme i del carlisme. Desencantament al que sens dubte contribuirà la marcada connotació política de la devoció al Papa i de les afirmacions de catolicitat presents en les formes de devoció directament promogudes per Roma en les condicions de setge al poder papal del darrer terç del s. XIX. Desencantament al que contribuirà l'aliança de l'Església amb la burgesia i el seu anticomunisme visceral, i finalment la legitimació del franquisme i la col.laboració amb el poder polític. Tot això comporta, en la percepció popular, una visió del capellà cada cop més allunyada de les forces sobrenaturals i cada cop més implicada i subordinada al poder temporal o secular.

El capellà serà menys - i fins i tot deixarà de ser - el personatge enviat per Déu capaç d'exercir un control sobre les forces sobrenaturals i serà en canvi, en els discursos viscuts, l'encarregat de realitzar els ritus per a la comunitat. Quan el Salvador arribà a Fraga per a exercir com a vicari l'any 69 imbuït de l'espiritualitat del Concili, les expectatives que observà en el poble respecte a la seva figura s'expressen en una anècdota com la següent:

> "Doncs jo el moment clau, és quan arribo allí al poble i al cap d'una setmana, com si hagués arribat un gos...No em necessitave ningú per a res. Vindrie el bruixot...Sí, em saludaven la gent i tal, però vull dir res de...Jo no hi havia anat al poble a fer relacions públiques...No només eh? També. Hi ha una anècdota divertidíssima que és, al sortir de missa em poso a parlar amb uns homes, lo segon diumenge que estava allí. Xerrava i no sabia ni qui eren. I em diu un:"vostè i jo serem molt amics". "Home molt bé, encantat, home..." "Sí, sí, perquè la seva feina i la meva tenen molt que veure"...Ere l'enterrador. Ha, ha... "
> (Salvador)

El Salvador considera que la religiositat de l'àmbit rural veia encara el capellà com el bruixot, però crec que més aviat s'hauria de parlar del tècnic, de l'especialista acreditat per a realitzar els ritus.

L'Ernest recorda el vell capellà del seu poble, que acomplia el seu paper en la comunitat sense excessiu rigorisme i que era acceptat com a especialista ritual malgrat els conflictes ocasionals - com la multa posada al seu pare per treballar en diumenge -. En canvi el capellà que vingué després resultà més problemàtic i menys acceptat pels veïns ja que el seu comportament no s'ajustava tant a aquest model - recordo la missa de festa major, dita en un quart d'hora - fins que el trencà del tot pel fet de sortir amb una noia i secularitzar-se. Es recordat com un home distant, que tenia menys cura de la relació amb els veïns - i amb els nens concretament - tot i que introduí novetats litúrgiques com la missa en català:

> "Jo vaig conèixer bàsicament dos. El primer el recordo molt bé, vull dir amb molt afecte perquè ere molt bon home, una persona simpàtica que mos tractave molt bé. Després en va arribar un altre que ja ere una mica més cantamañanes. Més modernillo, suposo, en aquella època, però que recordo...De totes maneres tenie les seves parts positives, perquè recordo que ell va introduir...Amb el primer capellà em semble que encara ho feie tot en llatí, i va ser ell, suposo que també arrel del concili Vaticà II, es va introduir la missa en català i allà dalt sempre se feie la missa en català.(...)
> Aquest altre capellà pues ves, ja ere un home més distant...Tenie una altra manera de ser...Recordo que allà dalt ere molt complicat que vinguessin mestres, no hi volie pujar ningú, i normalment els cursos sempre els començàvem al mes de Novembre o Desembre.(...) I algun any mentres no arribave el mestre mos feie classe; i no recordo que m'agradés massa. Més tard se va sortir de capellà, no sé si tindrà alguna cosa a veure o no, ja, ja...Es va casar amb una noia del poble del costat. Una mica esbojarrat, no sé...Recordo una cosa molt curiosa, el primer capellà quan s'acabave la missa als que feiem d'escolans, mos donave deu cèntims del que havie recollit a la plateta. I ell ja no mos ho va donar més, ja es va acabar...Ja no em va fer gràcia d'anar-hi, ha, ha, ha...

[228] WEBER, M., L'ètica protestant i l'esperit del capitalisme, Ed. 62, Barcelona, 1988.

B- I la gent com el veie?
E- Home, suposo que el que els va xocar més va ser que al cap de poc temps d'estar allà va començar a relacionar-se amb aquesta noia. I al cap de poc temps se va sortir de capellà i es va casar. I clar, això allà dalt, Déu n'hi do. Perquè això debie ser a l'any 67-68, vam marxar i encara ere capellà, però recordo que al cap de poc temps, dos o tres anys, cap al 70, quan baixave algú o quan pujaves ja et dien "mira, festege amb aquella..."..."Mira, que s'han casat!"..."Mira, que ja tenen un nen!..."ha, ha...L'altre ere una capellà més tradicional, però bé, vull dir...No ho sé, és que clar, pensa que si amb aquest jo debia de començar a fer d'escolà als set o vuit anys, pensa que l'altre venie automàticament abans, que potser vaig començar a fer d'escolà amb l'altre alguna vegada...I el recordo molt vagament.
(Ernest)

La Pepita presenta també la dualitat dels dos tipus de mossens al poble, l'antic i el nou. Com en en cas de l'Ernest, l'antic és preferit pel seu tracte proper i paternal amb els veïns, perquè no és un personatge estrany a la comunitat. També en destaca la seva estricta fidelitat als ritus del poble com els propis de la Setmana Santa, dotats de gran teatralitat:

"Després, a la nit, feien l'hora santa. I després de l'hora santa, deie lo mossèn la part de rosari. I llavors veuràs que el mossèn pujave agenollat les escales, que hi ha unes escales, i pujave agenollat. I cantaven i anant pujant. I després, quan arribave a la creu, l'adorave. I llavors allí també li cantaven una altra cançó que es cante als pobles, que són cançons molt boniques i de molts anys. I tal com anaven cantant, lo mossèn l'anave destapant a poquet a poquet.
Primer lo cap, després un braç, després l'altre, després anave baixant pel cos fins que ja quedave tot. I quan ja quedave tot destapat, llavors la gent passàvem i el passàvem a adorar. Passem a adorar, vage, que això encara es fa avui.
B- I pujar de genolls?
P- Bueno, a aquest no li he vist fer. Amb aquest mossèn d'ara no li he vist fer. Però aquell ere un home molt tradicional. Perquè ell, avui per avui, tu no podries anar a combregar sense jaqueta, perquè no te la donarie. Ere un home...No, no ere cap estrany, però ell volie que lo d'Iglesia se conservés tal com mos havien ensenyat. Ara, ell si es tenie de posar a jugar a la butifarra, a cartes, amb gent, pues ell s'hi posave. Es tenie d'anar al fútbol i el mossèn hi havie d'anar, pues ell al davant, al fútbol...Si sentie amb algú un renec, "chsss!" Llavors los cridave pel nom:"mira, mira...", claro, com que llavors mos coneixie a tothom...Aquest pobre home sí, mos va coneixent a la gent que hi anem més, però a aquells que no hi van tant pues no els coneix tant. Però aquell no, aquell coneixie als que hi anaven i als que no hi anaven, a tothom els coneixie. I els escridassave, i a la canalla si parlaven a baix els feie "mira que et faré pujar aquí dalt de genolls!..." vull dir els cridave al mig de la iglesia, inclús los pares sabiem que havie cridat als fills nostres llamant l'atenció. Jo, d'una part, m'agradave més aquell que no aquest.
B- Ere gran?
P- Aquell ere més gran. Ere de Vilanova de la Barca. I resulte que després mos van portar aquest altre. Aquest també és gran, però aquest ja s'ha modernitzat una miqueteta més. Però aquell no, aquell ere xapat a l'antigua. "
(Pepita)

Em sembla important assenyalar que tant en el seu discurs com el de l'Ernest i d'altres com el de la Carme i el Pep, allò que es valora en el mossèn és el seu tracte afable i proper amb els veïns del poble o del barri. També la seva aptitud i interès en els rituals que ha de realitzar per a la comunitat. Es valora el mossèn, doncs, com un veí més del poble, si bé amb una feina o paper determinat i específic. No se'l valora per ser un "home de Déu" sinó per ser un "home del poble", les expectatives que la gent té sobre ell no tenen res a veure amb el "nada humano" del discurs normatiu.

Com a veí, com a membre del poble, el mossèn és acceptat fins i tot quan no s'accepta la seva condició eclesiàstica, com explica la Mª Angels quan diu que el seu pare no creia en els capellans però que en canvi mai no van ser mal rebuts a casa seva[229]. Com a veí, el padrí del Lluís, alcalde republicà, l'acceptava també en la

[229] «No hi creie ell en els capellans. Amb els capellans no hi creie gaire...No gaire, no gens. Mira, la veritat...Ara, de mal no els n'hagués fet cap, eh? Perquè inclús me semble que durant la guerra va ajudar a escapar al mossèn del poble, a amagar-se. I això que no ere...(...)
A vegades, quan estave malalt algú, a vegades cridaven al capellà quan s'estave malament. I alguna vegada el mossèn venie. Però no eren mai mal rebuts, al contrari. Si venien, sempre estaven ben rebuts.(...) No els havien tret mai de casa, eh? No, aixo no.(...)Potser me'n recordo que vinguessin una vegada que el meu oncle estave

comunitat fins al punt d'advocar per ell durant la guerra i salvar-lo de ser afusellat[230]. I els que en canvi sí acceptaven la seva condició religiosa, com la Pepita, en destaquen característiques que no tenen massa relació amb l'espiritualitat sacerdotal que l'Església promovia.

També la Carme presenta la dualitat entre l'antic mossèn de la parròquia i el que vingué posteriorment; el primer, vell i clàssic, de caràcter dolç i amable. El segon, més jove i al dia, de caràcter aspre i massa sincer o massa directe en la seva manera de parlar.

> "A mi m'agradave més l'altre capellà...Lo vell. Perquè aquell home, per parlar de cara a la gent, en sabie més, el que teniem abans. Aquest altre ere...Ere més sec, passave molt més de les coses...A més ere un home molt sincer, aquest home ere molt sincer, i no estàvem acostumats a això tampoc...Estàvem acostumats al capellà aquell, antic, que feie la religió igual que es feie...Molt clàssica...Sermons...Si no hi anaves un diumenge no et perdies res, vull dir que ere sempre el mateix. Però a mi m'agradave més perquè no ho sé, el veia com a més sincer...(...) I clar, eren molts anys de diferència, que aquest home, si el van jubilar, pots contar que tindrie setanta i pico d'anys, i l'altre pues igual en tenie cinquanta, i clar, tot ere diferent.(...) Però com a persona aquest home ere molt majo, ere molt dolç aquest home. Aquell altre ere més aspre, més sec... "
> (Carme)

El Julià presenta un altre aspecte de l'especialització ritual dels capellans, com és el contingut esotèric de les seves explicacions de la doctrina, cosa que ell assimila més o menys explícitament a la idea d'engany. Remarca la seva credulitat infantil i el llenguatge inaccessible del capellà, i també com - enfront de l'esoterisme de la doctrina - l'explotació en el treball esdevé per a ell una referència clara i inequívoca en la descoberta de la realitat:

> "Jo quasi m'anava sobreconvencent que potser sí que això és veritat. Un dia, com a tants dies que arribava dels primers, arribo a la iglesia, m'agenollo allí davant de l'altar, davant del càliz, i resant de debó. I jo li demanava que sortís Déu, a veure si el podia veure, mirant-me fit a fit. I "perque te seré un fiel servidor", lo que sentia que me deie el capellà, "i me n'aniré a la India, allà on sigui, però te vull veure, vull que m'ho diguis tu que ho faci!..."
> I me va veure el capellà el que feia i em diu "què fas aquí?" I llavors li vaig dir. Diu "ves, ves, te creus que aquí va a estar en viu? Això és la sang del càliz, les hòsties que donem per combregar, allí dintre està Déu, re-pre-sen-te que està Déu!..."...Me va fotre un embolic, que si primer estave allí Déu en sang i carn viva!...Jo què sé, un lío, un lío de religions, això!...Pues aquest capellà ere de Cogul, fill de Cogul. I vaig continuar sent escolà, i als dos o tres anys discutint una mica amb ell me va dir Barrabàs, "ets un Barrabàs"...Oh, i me deien Barrabàs!...De modo que ell me va batejar amb el nom de Barrabàs, volent dir que era dolent. Dic "pues si sóc un Barrabàs, aquí se quede, me cagon l'hòstia, marxo!" I allí el vaig deixar. Així mateix va passar. Después de tres anys.
> I ja no el vaig veure més ni vaig anar més a missa. I a medida que em vaig anar fent gran ja vaig anar veient a Sant Cugat que la sociedad no ere tal com la pintaven, ni tal com jo m'hagués agradat que hagués set...O sigui que vas aprendre. Per què vas aprendre? Perque t'explotaven a tot arreu on anaves. Eixa és la veritat. I d'aquí ja vaig sortir. "
> (Julià)

Quan marxa a Sant Cugat a treballar de pagès essent encara molt jove, l'experiència de l'explotació li fa descobrir que la realitat no era com la descrivien els capellans en el seu discurs interclassista, nacionalcatòlic i contrarrevolucionari del primer terç del segle XX. Ni tan sols el comportament del capellà del seu poble amb les famílies més pobres de la comunitat respondrà a aquest discurs interclassista:

> "Llavors vaig arribar quasi a creure, i per això me vaig posar precisament un dia davant del Cristo,

---

malament, i el van vindre a veure, no perquè el cridessin, eh?...Quan me van batejar a jo, crec que sí que va vindre a dinar i tot, a casa. O sigui que amistat però normal, no de religió.»(Mª Angels)

[230] «...en quant al meu padrí (...) sempre s'havie mostrat un ateo practicant, per més que tenie molt bones relacions amb el capellà del poble. Li havie salvat la vida quan la guerra perquè ere alcalde quan la República al poble, i lo típic, els quatre bojos l'anaven a afusellar i ell va dir «bueno, aquest home tampoc s'ha passat de moment...» I va aconseguir que no el matessin, i havien tingut sempre molt bones relacions. Però relacions com de persona a persona, discrepava d'ells absolutament, no hi creie lo més mínim, però...»(Lluís) També la Mª Angels esmenta la guerra civil i l'ajut que el seu pare donà al capellà.

creient-me que deixòs, però...Me se'n van anar aviat aquelles cabòries. Vaig veure que eren lo contrari de tot lo que se pedricave...De tot lo que se pedricave. I una de les coses, una de les coses que més me va ofendre a mi al poble va ser que es va ofegar un noi que va caure a la sèquia i el van treure ofegat. Es una casa molt pobra. Molt pobra. I no podie pagar. I no el volie enterrar si no li pagaven l'enterro, el capellà! Allò me va entrar a mi com...No ho sé, com un foc de rebeldia que no ho podia sofrir!...Sempre m'en recordaré d'això. "
(Julià)

L'especialista ritual, que hauria de ser-ho per a tota la comunitat, es nega a complir aquest deure amb el sector econòmicament més feble. La gravetat del fet està en què el capellà oblida els seus deures de bon veí, pels quals la gent el valora molt més que com a representant de l'Església.

"Tot lo que se pedricave": crida l'atenció el terme "pedricar", popularment utilitzat per a designar la predicació dels capellans al púlpit. Hom pot pensar que es tracta simplement d'una incorrecció del llenguatge, però em pregunto si no és d'alguna manera la utilització més o menys conscient d'un terme sense sentit per a fer al.lusió a una situació també absurda; en una col.lecció manuscrita de sermons del primer terç de segle que es conserva al Llegat Areny de l'Institut d'Estudis Ilerdencs, i que probablement pertanyia al prebere J.A. Altisent i Jové, s'observa que el seu contingut és marcadament contrarrevolucionari i interclassista en un context social ben conflictiu[231]. Sovint es també una predicació descontextualitzada i allunyada de la realitat de la gent, basada en les recomanacions morals i en els exemples de sants i màrtirs de la tradició catòlica. Els sermons són concebuts gairebé com a peces literàries que poden servir per a diferents ocassions en llocs i moments diversos. Per tant, seria una predicació susceptible de convertir-se en un monòton "pedricar" per a gent que l'escoltaria com qui sent "pedregar" o com qui sent ploure.

En el context del franquisme el capellà es convertirà no només en l'especialista ritual de la comunitat sinó en el representant de l'ordre social i ideològic establert. Els capellans en particular pagaran un elevat preu per la seva implicació amb el règim, ja que tant des de fora com des de dintre d'ell seran vistos com a col.laboradors, de manera que la seva autoritat religiosa quedarà minvada i subjecta a les condicions d'aquesta col.laboració. Així, per exemple, la Lluïsa descriu un enfrontament tingut amb el rector del seu poble quan ella era delegada de l'Auxili Social cap a l'any 49:

"A mi em va passar un cas molt sèrio quan era jove...Allà al poble hi havie uns gitanos. Llavors jo era delegada de l'Auxili Social. I la noia venie a l'Auxili Social. I parlant, li vaig dir "i els teus pares?" Diu "no són casats", "no són casats?", "jo m'agradarie que es casessin", va dir aquella noia; ho va dir així...Però jo vaig pensar "doncs si t'agradarie que es casessin, doncs per què no es casen?" I li vaig dir: "escolta, i què t'agradarie que es casessin?", "de veritat que m'agradarie, sí senyora, sí que m'agradarie", "pues mira, si vols, podem fer les maneres que vinguin ells i els hi direm, i si tenen ganes de casar-se els casarem". "I ara, ja els voldran casar?", "oh, i tant que els voldran casar, és igual ara que després, si ells tenen la intenció i ells volen, ho podreu fer".
Molt bé, quan vaig tenir preparats tots, vaig anar al senyor rector i li vaig dir - perquè ells estaven batejats - on los havien batejat. Clar, pobra gent, no sabien si s'havie d'anar a buscar la partida, la fe de baptisme. No podien anar-hi ells. Llavors me'n vaig anar al senyor rector i li vaig dir "miri, aquest home i aquesta dona estan batejats a tal parròquia de tal poble. Faci el favor d'enviar'ls-hi a buscar, directament vostè que té més relació, la fe de baptisme i llavors los pot casar". "Ah!...I ara! No cal que et preocupis per aquesta gent..." Dic "miri, senyor rector, aquesta gent tenen una ànima com vostè i com jo. Per lo tant, deixi's estar de gent, si es volen casar s'han de casar, i si no els vol casar vostè me'n cuidaré jo de buscar-ne un altre!" I tant si els va casar!...
B- No li semblave important?

[231] Es signigicatiu en aquest sentit el següent fragment d'un Sermó de Sant Martí, predicat en diversos pobles i parròquies de Lleida, de 1913 a 1927: «En l'epoca en que vivim, en aquets temps desgraciats que correm, han surtit uns que s'anomenan amichs y redemptors del poble a predicar a n'aquest mateix poble idees noves de redempció y de felicitat. Ells li diuen en tots els tons y de totes les maneres imaginables que la pobresa es una desgracia, que no té rahó d'esser y que la naturalesa ens ha criat a tots iguals y per lo tant que han de repartirse els bens dels richs y ha de desapareixer aquesta divisió injuriosa marcada en l'humanitat ab el nom de richs y pobres.(...) Mes no, g. m., no, la naturalesa no'ns ha fet á tots iguals; ja que n'hián que tenen mes talent y mes disposició que uns altres, uns que saben guanyarse'ls diners y á la vegada estalviarlos mentres qu'altres pels seus mals vicis ho malversen tot; y, en fi, si fins en la nostra estatura del nostre cos no tots som igual alts, ni tots tenim la mateixa constitució física; ja que això varía y cambia en cada un dels homes.» La solució dels mals del món, segueix, ens la dóna Sant Martí amb el seu exemple de caritat envers els pobres.

L- Ah, no...I ere un capellà! I no ere jove, ere més gran que jo, molt més. Llavors jo tenia uns dinou o vint anys, no tenia més, no. Pues això, ara, pues és corregido y aumentado. Però a mi aquestes coses no m'agradaven, perquè si una persona...Totes les persones eren iguals, i si una persona volie viure com a catòlica...A la seva manera també eren catòlics, al menos, mira, estaven casats...Si en tenien ganes i volien, per què els havies de privar? Jo sempre m'hi he barallat amb això. Sí, perquè he tingut les conviccions...No ho sé, si me semble que una cosa ha de ser així, pues ha de ser així. I no la capgiro. "
(Lluïsa)

La imatge del capellà com a funcionari al servei d'un ordre social s'obre pas així en la consciència de la gent. "Si no els vol casar vostè me'n cuidaré jo de buscar-ne un altre!": un altre que faci la mateixa funció pública ritual. En canvi, el capellà serà cada cop menys el personatge que controla el món sobrenatural, com s'observa per exemple en les objeccions que es posen a la seva capacitat per a perdonar els pecats en l'exercici de la confessió.

En els discursos d'aquesta etapa hi és molt present també la imatge o concepció del capellà com el representant religiós del règim. Retrocedeix la imatge del representant de Déu per a consolidar-se la idea de ser el representant d'un ordre alhora polític, social, econòmic i ideològic que és el franquisme de la posguerra. Es una idea dels capellans com a grup, com a col.lectiu, on aquests són una casta sacerdotal que actúa com a pilar del règim. En la figura que millor es plasma aquesta concepció és en el propi bisbe Aurelio del Pino, indiscutible protagonista de la vida religiosa i alhora portanveu del règim per excel.lència. La idea comuntment admesa és que a Lleida no era ni el Governador Civil ni l'Alcalde sinó el bisbe del Pino qui exercia com a màxima autoritat, i no solament en matèria religiosa sinó a tots els nivells de la vida pública ja que les exigències de la moral implicaven constants intromissions del bisbe en les més diverses disposicions civils. Per això es considera que a Lleida el veritable dictador era ell, com afirmen l'Ani i el Feliu recordant algunes de les més famoses prohibicions i el paper de l'Església com a suport del franquisme:

F- Capellans? La família no tenie amistat...Amb el cercle aquell no tenie amistat. (...)
A- Però a nivell de Lleida eren els bisbes los que dictaven. Aquí, localment, la diòcesis, ere el bisbe lo que manave. I com que vam ensopegar...Primer va haver un altre bisbe, que aquell home ere molt bonatxo...Com se deie? Sé que es deie Manuel de nom...Va morir molt aviat, va estar molt poc temps. Jo me'n recordo que allà a Ferran lo vam anar a rebre, com que llavors estàvem allí a l'acadèmia pues clar, totes aquestes coses...Nos van donar una bandereta inclús, per allò...
F- Se li donave molta ostentació.
A-...Molta ostentació, sí. Se paraven com unes arcades per allí on havien de passar, allà a Ferran, te'n recordes, jo vaig veure...Quan havie de vindre alguna personalitat també, i alguna vegada que havie vingut Franco, bueno, uns arcs de triomf que deien, i es parave...Ui! Banderes i...Uns paraments enormes!...No sé d'on ho treien, però vamos, fustes allí...Una parafernàlia enorme.
I recordo que aquell bisbe, pues sí. I ere un home petitonet i grasset, i es veie molt bonatxon, però va estar molt poc temps. Va morir molt aviat. I després va vindre l'Aurelio del Pino, i aquest home ere un dictador!...Aquest va dictar unes normes però tan estrictes, que va ser llavors que per Setmana Santa no es podie fer res. Res! Ni anar al bar, los homes. Los bars tancats. Tots los bars tancats. Lo que li agradave fer una copa o fer una xarla amb los amics, s'havien de reunir després en algun pis perquè a nivell social es paralitzave tot.
B- I la gent què deie?
F- La gent estave molt espantada.
A- La gent mutis. La gent a callar.
F- la guerra aquí va deixar una secuela molt, molt forta...
A- La gent a callar i a tragar.
F- La gent només volie...Viure.
A- Oh i tant, viure tranquil. Poder menjar...
F- Poder menjar, treballar i res més.
A- Que això és una altra! Per què els sous eren baixíssims...
F- La part republicana va quedar totalment derrotada, no sol en lo material sinó moral també.
A- I gana rai! Quan no tens la panxa plena, difícilmant te pots rebelar contra la religió ni contra ningú.
(...)
F- La joventut, allò estave completament aplanat. La joventut en aquest aspecte passàvem de tot. Només voliem viure bé, que ens deixessin tranquils...Acabàvem de passar un trauma tremendo...
A- I puguer tindre un bocí de pa...Ha, ha...Jo recordo que durant bastants anys...
F- A la posguerra es va patir gana durant bastants anys.

A- Jolín, si es va patir gana!...
F- i de la gana de llavors, dels anys que vam patir, de misèria molt gran...Després tot això es va convertir en un boom de prosperitat, perquè tots aquells anys que es va patir tanta gana, que el poble espanyol va estar tan miseriós, perquè no hi havie recursos de res, allò va servir després pel boom econòmic i va servir també perquè el Franco pugués pagar els deutes alemanys i italians.
A- I l'Església servie per a que la gent callés.
F- Exacte. (...) L'Església en aquesta època va ser molt útil al franquisme perquè va ser un instrument molt bo per a aplacar els ànims."Cuidado, que l'infern..." m'entens? I a més com que el poble estave tan derrotat, tan desmoralitzat, i només tenie ganes de que el deixessin estar tranquil... "
(Feliu i Ani)

El discurs sobre els capellans remet en Feliu a una casta, "cercle" com diu ell, perfectament instal.lada en el poder del règim. Ell remarca que la seva família no hi tenia amistat, no es comptava doncs entre les "bones famílies de Lleida", que es relacionaven amb els capellans i formaven part del "cercle aquell".

La imatge del bisbe del Pino contrasta amb força amb la del bisbe anterior en els records de l'Ani. Del Pino és recordat sobretot per l'aspecte de les prohibicions de Setmana Santa, que incideixen bàsicament en el silenci - no cantar, no riure, no cridar - i en la immobilitat - ni autobusos ni cotxes pel carrer -[232]. Són prohibicions religioses, però tenen una marcada connotació política, ja que amb aquesta paràlisi anual es recordava a Lleida que el més aconsellable era restar callada i quieta sota el domini del règim. El control de la vida pública que s'exerceix en els mitjans de comunicació i els espais de lleure es fa també extensiu, en la mesura del possible, en la vida privada i a l'interior de la llar.

Els capellans són també en el discurs del Ferran una casta dominant, sempre aliada dels cacics i dels alcaldes, representants polítics del règim a nivell local. Això desencadenarà el clientel.lisme en el cercle que envolta el capellà, que es convertirà així en plataforma de progrès econòmic en la percepció de les classes populars:

"B- Dintre de casa quina visió es tenie de la religió i de l'Església?
F- Es pot resumir en una cosa que deien a casa meva però que diu molta gent als pobles, o almenys al meu poble. Diu: els capellans estudien sis anys - és una de les carreres més llargues, potser hi deu haver arquitectura i medicina, i potser enginyeries ja superiors, no? -; tres anys els estudien perquè no els enganyi ningú i tres anys perquè ells puguin enganyar als altres. I aquest ere l'ambient que es vivie de l'Església. Mai ningú no es va creure absolutament res, tot el contrari. Ara, tampoc no es feie allò que se'n diu anticlericalisme ni anti-església. Les converses de taula mai no rodaven per aquesta banda. De més gran, que ja pots discutir amb els pares i ells també avancen més coses del seu pensament que no pas quan eres petit, algunes vegades s'ha conversat sobre el tema, però la concepció en general a casa meva és que és tot un pur teatre. Molt ben treballat, un teatre que ja porte molts anys de rodatge, però no és més que un pur teatre. Almenys el que serien els oficis eclesiàstics, que és això que es veu externament de l'Església.
I d'altra banda, també hi havie en totes les famílies, no només en la meva i en la meva probablement de les que menys ho feien, però en totes les famílies hi havie uns judicis, d'aquells judicis morals, a la gent que anave a l'Església. Si ens remuntem als anys 55 fins als 65 hi havie el moviment "de colores", que ere un moviment em semble que bastant integrista de l'Església. La veritat és que no ho sé, però em semble que bastant integrista, que es va anar escampant per tota Catalunya i va arribar fins i tot al poble. I eren gent que es comprometien molt, aquests que es feien "de colores", de la secta aquesta o com es digui, doncs es comprometien molt en els oficis religiosos, anaven molt a missa i entornaven molt el capellà, etc. I en aquesta època totes les cases deien "mira, s'ha fet "de colores", alguna cosa deu voler rascar...", perquè la impressió ere aquesta, que si et posaves a la vora del capellà és que el que volies ere progressar econòmicament.
I aquesta és tota la visió que s'ha tingut, no? D'altra banda és clar, famílies molt incultes, que ni han conegut el que ere el missatge que subjau al darrere d'una missa que és l'ofici més conegut de l'Església, ni coneixien tampoc els evangelis i per tant no és que es pugués fer un judici cert. Però

[232] Ah, llavors no anaven los autobusos aquests dies, parave tot. Paraven los cotxes, paraven los autobusos, no se sentie soroll ni res. Això sí, un silenci!...» (Mª Josep) «Lo Divendres Sant, bueeno...No es podie ni cantar ni riure, no es podie fer res, havies d'estar amb una sumissió, perquè escolta, va morir Déu...No, una mica de respecte està bé, però és que llavors no hi havie res de res, no et feien ni cines...Vull dir en general, que ja no ere una cosa familiar, vull dir que en sí, els programes de radio, eren programes més aviat de...Pues o dedicats a...A la Passió de Jesús, o música clàssica.»(Roser)

bueno, als pobles la gent generalment és molt descreguda, i tothom supose el que jo suposo, que...En fi, et mors, te pudreixes amb una mica de sort i llestos, i aquí s'ha acabat la història...Això és lo que tothom creu. I pel que fa a la parafernàlia dels capellans pues això, que és un pur teatre, que sempre han dominat, han estat una estructura dominant, sempre a la vora dels cacics, sempre a la vora dels alcaldes, sempre a la vora dels no sé què, i que això es perpetue perquè sempre hi ha qui - estúpidament o bé interessadament - els fa costat. Aquesta ere la impressió general, no només de casa meva sinó pràcticament de tot el poble. "
(Ferran)

Dins del poble, el Ferran considera els capellans com un corpúscul estrany a la cultura rural popular. Del seu discurs es torna a desprendre la idea de l'engany, del "teatre", que d'altra banda no s'aconsegueix del tot degut al materialisme de la cultura de les classes populars pel que fa al tema de la mort i de la transcendència.

El capellà, com a representant del règim i de les classes dominants, és també un representant de l'autoritat i rep el tracte corresponent al seu càrrec. La imatge del capellà-autoritat va associada a la religiositat del temor; conservar-la era important per a poder conservar tot l'edifici de la seva autoritat.

"Jo als hermanos Maristes els recordo fatals, fatals. Els recordo amb un poder, amb una jerarquia, amb un introduir-te a la força aquests valors...I amb un fer-te entrar en un món de por. En un món de por, en un món de penumbres i en un món...Que pràcticament tenies que vigilar a on xafaves amb el peu quan caminaves, no? Ere impossible quasibé ser bona persona, no? Clar, ere impossible, tu!...
Sí, sí, als capellans d'aquella època jo els recordo amb això, i als capellans que vaig tindre aquí a la Seu, quan te parlava d'aquells exercicis espirituals, tot exactament igual. Es a dir, una religió de la por, una religió del temor, una religió coercitiva, tot un aparell que ere com un corsé.
(...)

Ara tinc companys capellans. Però dels d'ara, diguem-n'hi, dels del seixanta-vuit, seixanta-nou cap aquí. Dels d'abans no, i ademés que no en guardo cap record bo tampoc. Ni dels rectors de Sant Martí, és que no en recordo cap, i ademés és que un rector ere com una autoritat. El record que en tinc del bisbe, de l'Aurelio del Pino Gómez, és nefast totalment, no? Són uns records que veies aquell capellà o aquell bisbe, com una mena d'autoritat, de baixat del cel, ere difícil atansar-t'hi, no? O sigui, a un rector mateix, d'una parròquia, hi havie una dificultat terrible per atansar-t'hi. No et deixave apropar, ficave distàncies, no? Un mateix rector. Ere una cosa com a molt jeràrquica, molt classificada, i molt estratificada. O sigui un rector d'una parròquia quasibé ere com un director d'un Banc, abans. Difícilment hi accedies, no hi podies accedir. "
(Robert)

Discursos com el del Robert remeten a la concepció del capellà com una casta social específica en una societat fortament jerarquitzada. La seva figura sòl acompanyar-se, per proximitat en la consideració social, amb les del metge i l'advocat, els quals se considerava que tenien un estatus social superior al comú de la gent treballadora. Alguns signes externs en el tracte amb el capellà reflectien aquesta jerarquització:

"Quan arribave se li besave la mà, se li donave sempre el millor puesto, la millor lo que sigui, i...No ho sé, el mateix parlar ja no ere un parlar natural sinó com qui parle amb una persona important, que ja no és un llenguatge pla, com tractar amb una persona de tu a tu. Sinó que...Com qui va al metge, no? Llavors, perquè ara també totes aquestes coses s'han desmitificat, però en aquells temps ere d'aquesta manera. "
(Montse)

Els capellans són considerats doncs com autoritats, però no fruit d'un ordre diví o moral sinó fruit d'un ordre social i polític determinat. Per això es fa palesa la tensió entre el respecte a l'hàbit i alhora la capacitat de ser crític amb les conductes dels religiosos. L'Antònia recorda en aquest sentit com les monges de l'hospital on treballaven els seus pares aprofitaven la seva condició de religioses per a exigir una atenció especial. Malgrat el respecte que l'hàbit imposava no es veia als religiosos com a representants de Déu, i per tant la instrumentalització de l'hàbit en profit propi és considerada com un abús:

"B- Quina concepció tenien a casa dels capellans?
A- El mateix que el de les monges, que hi havie de tot, bons i dolents, i que...Bueno, que tothom feie una mica lo que podie. Per dir-ho d'alguna manera, no li tenien molta confiança en aquest sentit de dir:

"es el representante de Dios en la tierra", no el tenien com això. Ere una persona, que per dir-ho d'alguna manera, veien que tenie una vocació, que ere la de no estar casada, que ès una de les coses que més clares se tenien, i que portave una vestimenta diferent...Que se li tenie que guardar un respecte, més que per lo que ella podie fer per l'hàbit que portave, però res més. No és allò...Que els tinguessin molt ben considerats en segons quins moments.
B- Quines crítiques senties més freqüentment?
A- Que eren molt egoistes. Que eren egoistotes. I que...Es allò, "siempre están pidiendo". Y no pidiendo para los demás...Siempre están pidiendo, aquesta sensació de demanar, encara que fos una mica pels demés, però perquè sí, i perquè se'ls hi tenie que fer a ells, perquè eren lo que eren, no per educació, o per necessitat. Coses inclús de feina. Jo me'n recordo de coses que podie dir mon pare, que estave pues allò...Tu t'imagines, el jardí que hi ha a l'hospital, una sola persona, des de les set del matí fins a les dos. Pues l'home tenie per donar i per vendre. I a més a més s'encarregave segons quins dies de la caldera de la calefacció de l'hospital, i de cremar les guarrinades dels cotons i totes les coses que es tenien que cremar. I me'n recordo que deie: "Hay que ver con sor Fulanita, está todo el día dándome la lata y delante y detrás mío para que le corte cuatro rosas, para ponérselas a santa...Periponcia, no?" I diu: "Pero, ¿no està viendo la mujer que...?" Pues això, que tinc feina, que estic cavant, o que estic traient les herbes i que tinc que treure aquesta brutícia abans que agafar-li a ella les quatre flors? "Es que...Son la rehostia, eh?...Y las florecicas? Y las florecicas?...Bueno, pues déjeme, ya se las llevaré..." Coses d'aquestes, no? De que eren molt exigents amb coses de poca necessitat, però pel fet de que eren elles, se tenie que fer.
O per exemple en coses de neteja. Ma mare, quan estave treballant a l'hospital, ja te dic que tan aviat estave curant ferides com netejant wàters. També planxaven i rentaven la roba dels malalts i la de les monges, i les monges abans, no sé si tu hauràs vist fotos, portaven unes avionetes aquí damunt horroroses, jo sí que les he vist de petita...Uh!...Eren monstruoses, no?...Pues allò ere molt difícil de rentar, i a més tenían que estar superblancos. I a més molt pulcres i "esto no está limpio" y no sé qué y no sé cuantos...I diu ma mare que portaven tres o cuatre faldilles per sota i ademés molt arrugadetes, i tot allò se tenie que almidonar perquè tinguessin un vol, i que eren molt exigents amb això...Quan ho feien les dones de la neteja i no les monges. "
(Antònia)[233]

El discurs sobre la sexualitat dels capellans és també un element present en la vivència popular, com s'ha vist quan es feia referència al tema de la confessió. Enfront d'una tradició eclesiàstica que s'esforça per presentar la castedat sacerdotal com a senyera de la superioritat moral dels seus membres, la tradició popular recull la imatge del capellà sexualment actiu com a potencial perill per a la comunitat. El Julià recorda un fet significatiu en aquest sentit, que - no sé si casualment - torna a posar en relació la sexualitat i la confessió:

"Jo sempre anava a obrir la iglesia perquè estava més aprop i el primer toc sempre el feia jo perquè vinguessin les dones a missa. I una de les vegades - això és una mica brut però ho he de dir - entro, vaig a obrir missa i ja estave obert. I entro a la sacristia per posar-me...La bata aquella que es posaven per la missa, ha, ha...I ja estave el capellà allí, i una dona que la tenie assentada aquí als genolls. I se va enfadar, ell. Bueno, "i jo què culpa tinc?"..."Tu no saps que aquí no se pot entrar, que això és sagrat, sense avisar?...Que estava fent una confessió sagrada? I això no es pot dir ni se pot veure!..." I me vaig quedar tot asustat..."Bueno..." Vaig marxar. I al marxar em va dir "i ojo de dir mai res a cap puesto d'això! Perquè serie un pecat molt gros!..." Jo m'ho creia. I avall. No es va saber, ni a casa vaig dir mai res. "
(Julià)

En el seu record es fa evident la instrumentalització del poder religiós per a encobrir les relacions més o menys desviades del capellà. La gravetat del fet està en utilitzar la idea de la "confessió sagrada" per a amagar les activitats il.lícites i per exigir silenci sota l'amenaça del càstig diví - "serie un pecat molt gros!" -. A través d'aquesta anècdota el Julià expressa la seva idea que els capellans han utilitzat el poder religiós que els conferia la seva condició per aprofitar-se'n de la credulitat del poble i realitzar tota mena d'abusos, entre els quals el de les relacions sexuals amb les dones de la parròquia. En el seu discurs, doncs, s'observa la relació entre sexualitat i poder en el sentit que l'exercici del poder religiós es basa en la pretesa absència de pràctica sexual. Això és

[233] «Se li tenie que guardar un respecte per l'hàbit que portave»: l'hàbit religiós en el cas de les monges i la sotana en el dels capellans, són signes externs d'autoritat i de jerarquització, d'aquí la seva importància en el discurs del bisbe del Pino.

constantment present en el discurs popular, que recull aquesta idea per a negar-la o posar-la en qüestió. L'Ani recorda també com als anys 40, essent ella adolescent, el tema del sexe seguia tenint un fort pes en la concepció popular dels capellans. Malgrat la concepció que en presentava el discurs eclesiàstic, i tot i que exercia una forta influència sobre la gent - con ella afirma sobre si mateixa - la cultura còmica popular presentava una imatge ben diferent de la figura del capellà:

> "Els capellans eren homes perfectes. Sí, sí, i tant...No podies...Allò que a vegades jo a casa, als meus pares, pues clar, la meva mare ere molt callada i de casa, no li agradave criticar a ningú, ni amb les veïnes, allò de...Al balcó alguna vegada sortie a estendre roba o te posaves una mica a prendre el sol, pues amb la veïna del costat se parlave de qualsevol tonteria. Però a dintre casa l'únic que jo recordo alguna vegada és algun chiste o algun cuento, allò que deien com que als pobles se saben moltes coses, o a vegades s'inventen, o a vegades hi ha algú...Pues si vol dir mal, pues potser sí...Però normalment, aquestes coses jo després he vist que tenen un fons de veritat. Allò d'explicar algunes coses de capellans, cuentos de capellans...Alguna cançoneta, d'aquestes d'algun capellà que havie tingut un fill, que si fulano de tal...Jo recordo una cançoneta que parlave d'això. I a mi, la veritat és que més aviat me sabie greu d'escoltar-ho. I em relliscave. Allò no, no, no...I clar, després he vist que els capellans són homes...S'ha demostrat...Normal i corrent. Però és que llavors la Iglesia presentave als capellans com a déus, com a figures perfectes. No eren homes, eren àngels!...I això ho tenien, vull dir una vena als ulls...Perquè aixo ere la mateixa Església la que ho promovie, eh? "
> (Ani)

Cançons, acudits i contes de capellans esdevenen en aquest context signes de dissidència enfront de la imatge que difonia el discurs normatiu. Com a zona de difícil control, la cultura còmica és el refugi de la subversió en un context totalitari[234]. "Aquestes coses jo després he vist que tenen un fons de veritat": potser les coses que s'explicaven no eren del tot exactes i s'inventaven en part; però tenen, per a l'Ani, un substracte de veritat. Es a dir que a través d'aquells contes, acudits o cançons es feia referència a una cosa certa, a l'engany del discurs eclesiàstic que presentava els capellans com a figures d'un estatus moral superior al dels homes "normal i corrent". Es donava així la transmissió d'un saber popular segons el qual els capellans es trobaven en les mateixes condicions que qualsevol altre home davant de la possibilitat de tenir relacions sexuals. I que, per tant, no eren diferents; no eren "àngels"[235].

La Pepa recorda també la desconfiança del seu marit envers els capellans, ja que sospitava que el celibat era impossible de complir; això desacreditava als seus ulls els capellans catòlics però no els protestants, perquè el que li semblava moralment reprobable no era la sexualitat sinó l'engany que suposava la pretesa castedat dels sacerdots catòlics quan aquesta esdevenia un arma moral sobre els laics:

> "Li semblave que un home és un home tant si és capellà com si no, no creie en lo celibato. I com a vegades ell havie sentit, o quan ere petit que anave als Maristes, alguna cosa d'algun capellà, sempre se'n va recordar d'això i ho va retreure tota la vida. Per això no hi creie, que un home pugués mantindre's així.(...)
> Lo que recordo del meu home és que ell sentie més simpatia per la religió protestant que per la catòlica. Que per lo que ell llegie li semblave que estaven més bé les coses que feien los protestants que els catòlics. Lo sistema que veie dels capellans catòlics pues no li acabave de dellò, no ho sé, ell s'ho sabie per què. "
> (Pepa)

---

[234] En aquest sentit, v. PASSERINI, L., Torino operaia e Fascismo, Laterza, Roma-Bari, 1984. En el context del totalitarisme feixista italià, les tradicions còmiques populars i el llenguatge infantil i burlesc són un dels pocs recursos per a resistir a la uniformització cultural imposada per l'Estat.

[235] Fins i tot, per la seva condició cèlibe, el capellà era popularment vist com un element sospitós de descontrol sexual i com una amenaça potencial per als altres homes. M. Delgado considera que aquesta visió popular del capellà tingué un paper important en la violència anticlerical de la guerra civil, i especialment en les formes que adoptà la persecució religiosa: «No se ha constatado, en ese sentido, la evidencia de cómo la implicación moralizante de la lucha contra la Iglesia impregnaba todo el discurso anticlerical y afectaba directamente a los orígenes del culto y al panteón, a las prácticas, a los ambientes sagrados, a los objetos ceremoniales, a las imágenes y a los mitos, y, especialmente, a los compromisarios más directos del catolicismo, mostrados como una auténtica inmundicia sexual, puestos al servicio de un ámbito saturado de satiriasis, homosexualidad, ninfomanía, sadomasoquismo, pederastía, proxenetismo, etc.» DELGADO, Manuel, La ira sagrada, Ed. Humanidades, Barcelona, 1992, p. 62.

El marit de la Pepa sospitava que el celibat era un engany; que, per tant, els capellans no eren diferents dels altres homes i el seu poder sobre els altres no era exercit legítimament[236]. La cultura popular insisteix en aquest tema, i certament no és un tema intrascendent perquè si "tenien" sexe el seu poder moral quedava desautoritzat a ulls de la gent. Com diu la Montse, "ja com si no fos capellà":

> "De més jovenets el capellà ere el déu, ere una persona plusquamperfecta, i una personalitat digna de reverència, no? Després de més gran, pues vaig anar veient les coses d'una altra manera. De fet, abans la població al capellà el veie com una persona mítica, per dir-ho així...(...)
> Dels capellans jo sempre he sentit criticar que si...L'assumpte de les dones, no? Que exigeixen una perfecció a la gent però que després per darrere, que si tal havie deixat prenyada a aquesta, que si l'altre havie deixat prenyada a l'altra...Que a la millor tot ere un bulo, a la millor hi havie algú que fos veritat, però que la gent s'ha fixat molt en la part del sexe, dels capellans. Si s'han passat una mica han set molt criticats els capellans amb això, si s'han passat una mica. Si s'han passat a l'hora d'ajuntar-se amb un tio ric i de beneïr-li alguna cosa que l'ha robat, ningú l'ha criticat. Però si...Si ha tingut...Si se li han imaginat certes relacions sexuals amb alguna dona, pobre capellà, que ja com si no fos capellà. Jo és lo que més he sentit criticar dels capellans, la part, diriem, del sexe. Com si els capellans fossin uns homes sense pito...I ja està. "
> (Montse)

"Exigeixen una perfecció però després...": les seves exigències morals sobre els laics quedaven invalidades si eren objectes de sospita per mantenir relacions sexuals. Per a l'Església, doncs, esborrar qualsevol dubte sobre el comportament dels seus membres en el tema de la sexualitat era una preocupació important, conscient de les conseqüències que tenia aquest fet. Per això es tenia molta cura en preservar els seus seminaristes dels perills o les temptacions de la sexualitat, adoptant mesures que aïllaven encara més del món i de la realitat els aspirants al sacerdoci. Com explica el Josep, les precaucions podien arribar a límits inverosímils:

> "La "Summa Artis" a sisè, que és quan s'estudiave Història de l'Art, no la podies mirar perquè les escultures gregues i romanes surten nues, o la Maja del Goya. El diccionari "Espasa" estave tintat amb tinta xina. Per exemple el Discóbolo portave samarreta i calçotets, com lo de l'anunci de l'Ocean...I la "Summa Artis", afortunadament, algú va dir "home, no la destrosseu perquè si la pinteu la fareu malbé". I com no la van fer malbé doncs no es podie mirar. Se podie mirar a partir de primer de teologia, que llavors no estudiaves art i potser un que tenie afició, que ere una mica artiste i li agradave pintar i coses així, doncs treient aquell, que segurament debie ser l'únic en no sé quants anys d'història del seminari, doncs los demés no t'interessave en aquell moment estudiar Història de l'Art perquè ningú et motivave tampoc a estudiar Història de l'Art. Per tant, los que estudiaven Història de l'Art, que haguessin pogut aprofitar la "Summa Artis", no la podien veure perquè només tenien setze anys i no podien veure el Discóbolo sense calçotets i tinta xina; i els altres que ho podien veure, pues és clar, veure una fotografia així del Discóbolo, per més reprimit sexual que siguis, tampoc t'interesse...Ba! Un desastre!...Ha, ha, ha...
> Això ere gent - això explique moltes coses - que als deu anys l'havien tret d'un poble. O de Lleida, és igual, tampoc Lleida és que fos gran cosa. Doncs un nen de deu anys que havie anat a una escola, als Maristes, a l'Episcopal, a una escola pública fins als deu anys. Més si venies d'un ambient marcadament religiós a casa teva, que la majoria hi venien. Els dels pobles no tant, eh? Perquè als pobles funcionave d'una altra manera la captació: el rector veie un xicot llestet i mirave a veure si el podie portar al seminari. A vegades los pares deien que sí perquè s'estudiave barato. I a vegades acabave capellà. Però vull dir un nen, als deu anys, que el treus de l'ambient familiar, de l'ambient normal, de les germanes...El fots allà dins. Dels dotze mesos de l'any, deu i escatx. Sí, no arribàvem a tindre dos

[236] La idea que la virginitat conferia força i puresa ritual l'heretà el cristianisme, segons M. Warner, del món clàssic:»Había una actitud particular hacia la virginidad que la religión cristiana debió de heredar del mundo clásico: que la virginidad era poderosamente mágica y confería fuerza y pureza ritual.» WARNER, Marina, Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María, Taurus, Madrid, 1991, p. 80. La tradició patrística, tanmateix, anà més enllà afirmant la superioritat moral de la castedad sobre la sexualitat:»Pero la religión cristiana amplía el concepto de virginidad para abarcar una filosofía ascética plenamente desarrollada. La interpretación del nacimiento virginal como la sanción moral de la bondad de la castidad sexual fue la contribución distintiva y grandiosa de la religión cristiana a la antigua fórmula mitológica.» Ibid, p. 81.

mesos de vacances a l'any. Que a la teva família durant aquests nou mesos seguits només la veus dos diumenges, dos hores al mes. Que el diccionari "Espasa" no el pots consultar fins als quinze anys i encara tot ratllat de tinta xina. Per què jo havia vist el Discóbolo d'aquest dels trons, que ara no sé com se diu, i mai m'havie impressionat!...Lo que em va sorprendre és veure'l en calçotets, això és lo que em va reament estranyar!...A casa meva hi havie alguns llibres, el meu pare no és que tingués una gran biblioteca però tenie una biblioteca. Per ser un mestre i sense quartos pues trobo que Déu n'hi do. I aquestes coses a casa meva, tot i sent molt religiosos, molt piadosos i molt de missa i tot lo que vulguis, doncs sabien on eren els límits de les coses. I allí no sabien on eren els límits de les coses. "
(Josep)

"Els límits de les coses": la moral eclesiástica estava cada cop més desconnectada fins i tot de la moral religiosa dels laics pietosos. Extremant les precaucions es produien situacions com aquesta, però tot semblava poc quan des de la cultura popular s'acusava als capellans de tenir una doble moral, cosa que servia per a rebutjar la seva autoritat sobre la gent. El Nacionalcatolicisme franquista donà molt poder a l'Església, però això mateix exigia alhora molta més legitimitat i per tant una conducta irreprensible a canvi de mantenir la credibilitat. Qualsevol escletxa era més greu en aquell context, per quant el poder adquirit era major. La cultura popular mentrestant, mantenia viva l'escletxa de la sospita a través de contes, acudits, cançons o refranys sobre el capellà sexualment actiu[237].

La imatge de riquesa que l'Església havia adquirit al si de la societat de l'Antic Règim és present també en els discursos viscuts d'aquesta etapa. Si bé la situació havia sofert grans transformacions al llarg del segle XIX amb els processos de desamortització i amb la implantació d'un ordre social burgès, la idea d'una Església rica continuarà essent molt present en la consciència popular. El Nacionalcatolicisme no farà sinó perpetuar i reforçar aquesta concepció ja que en el transcurs de la posguerra la reconstrucció de les esglésies destruïdes és vista com un luxe superflu per a una societat econòmicament esgotada. La demanda de col.laboració econòmica per a tal finalitat a les classes populars resultarà insultant per a la majoria:

"I demanar! La gent tenien molt aquest esperit de què demanaven tant, tant, tant, saps? Llavors clar, la gent se va quedar sense un duro, la majoria de la gent. Els ho van prendre tot i van tindre que començar. I ells aviat van començar a fer esglésies guapes, tu! Però que demanaven...Bueno, és que a l'Església hi ha hagut molta gent que els ha fet moltes donacions. Allò que feien testament i li deixen això...Això també. Vull dir que també és la gent la qui ho donaven.
Se demanave. Home! Perquè l'església de Sant Martí potser més hagués valgut que haguessin arreglat la vella!...Escolta, llavors ho van fer a baix, hi havie humitat, llavors fes-la a dalt...Pues no en cal tantes d'esglésies!... "
(Mª Josep)

En la consciència popular els canonges expressaran el màxim del benestar eclesiàstic. Menjar bé i viure amb tranquil.litat pel sustent diari mercès a les rendes de la terra, coses que per a les classes populars no eren habituals, suposaven en la seva percepció el distintiu per excel.lència de canonges i d'autoritats eclesiàstiques en general. Com recorda la Mª Josep, en una Lleida bàsicament pobra de recursos com la del temps del seu pare, els ordres religiosos i el cabild catedralici representaven aquesta imatge de riquesa material:

"Los canonges per exemple, els de la Catedral, la gent lo que tenie "in ment", pues que es donaven unes bones "lifades" a Butsènit.(...)
El meu pare va néixer al carrer de la Mariana. I llavors allí hi vivien tots los canonges de Lleida. I després les monges. I va pujar amb monges...I canonges...Que estave de monges i de canonges, fins a dalt. I claro, ell veie encara més que jo, encara més que jo perquè vivie al mateix carrer, i feie "és que són un cas, un cas"...I ere molt dolent, de petit. I hi havie molta amistat amb les monges i anaven molt a casa. I el meu pare quan les veie els hi feie: "Puta dimoni!...Puta dimoni!"...Perquè es veu que estave de monges!...I de canonges!...Ere el carrer dels canonges, vivien tots los canonges en aquest carrer.
I claro, ell debie veure que vivien bé, suposo una mica aquesta dellò...Feie:"Pues no viuen poc bé, saps?" Es que és veritat, que els canonges sempre han viscut bé perquè tenien moltíssima terra...Claro, tot això el meu pare pues ho saben...Vull dir, això no és l'Església que té que ser. I llavors una persona que pensi se'ls creu a mitges. No se'ls pot creure! Vull dir perquè diuen una cosa i en fan una altra...I abans encara ere més. Ere més, eh? Quan lo temps del meu pare, escolta...Els únics que menjaven eren

[237] Recordo el refrany «nunca digas de este agua no beberé», que en alguns llocs conté una segona part: «y este cura no es mi padre».

ells!...(...)Lo meu pare feie:"Es que sempre, sempre demanen!...I després encara critiquen que si aquell fa duros, que si l'altre no sé què... "
(Mª Josep)

La imatge de riquesa comporta la manca de credibilitat; són les característiques de la vida material les que determinen la veritat o falsetat de l'Església a ulls de la gent, i aquest criteri sorgeix d'una escala de valors no normativa sinó popular.

Paral.lela a la imatge de l'Església rica - Església com a col.lectiu, tret del cas dels canonges que es un grup ben definit -, es troba la idea de la comoditat de la vida del capellà. Malgrat que els simples capellans diocessans no disposessin de grans riqueses i visquessin una vida modesta, l'absència de preocupacions pel sustent material i la relativa comoditat de les seves activitats diàries els fa aparèixer davant de les classes populars com un grup privilegiat, sobretot en els anys més difícils de la posguerra. En el seu discurs la Roser reflecteix l'opinió de famílies com la seva, que no era pas contrària a l'Església però que en canvi mantenia en aquest punt l'anticlericalisme popular:

"Bueno, com t'he dit, en aquella època tothom ere més aviat pobre, en general. Es que no hi havie més recursos. Llavors l'únic que estave bé...Ben vist, ere un metge, lo capellà en sí, i un abogat, posem, que tampoc no n'hi havie com n'hi ha ara...Llavors claro, lo capellà en aquest sentit estave ben vist...Bueno, ben vist o mal vist, no sé com s'ha d'interpretar això...Ells deien "viuen bé, dintre de tot"; no és que tinguessin unes riqueses, però vivien bé. Com que la majoria del poble en sí erem més aviat pobres i clar, un pare de família havie de mantindre els fills i tal...Potser veien que estaven una mica còmodos, no ho sé, que tenien la vida còmoda. Potser sí que ho havia sentit dir als pares...Vull dir pues ell escolta, havie d'anar a treballar, havie de fer això, havie de fer allò i a final de mes potser no t'arribaven els diners que havie guanyat. I en canvi un capellà pues bueno, sí, la seva obligació quina ere, fer una missa, i atendre potser algun malalt o així, i a final de mes pues tampoc no els faltave mai un plat, clar que només ere una persona sola. Això ere lo que potser veia més, lo que jo en aquell temps sentia dir, "oh, estan prou còmodos ells"...Clar, no tenen cap més problema, semble...Allò potser també ere una visió...Clar, en una família, el sol fet de fer una família ja n'hi ha més de problemes, problemes de diners, problemes de salut, i problemes una mica de tot. Ja hi ha més gent, pues ja hi ha més problemes, en canvi un capellà pues bueno...Per això et dic que no sé en quin sentit estave mal vist o ben vist, pobre home potser no feie cap mal, ell feie la seva vida...Vull dir que no podies anar a criticar. (...) Però lo que et dic, la gent del poble potser treballàvem més i estàvem més agobiats en tot, en el sentit de més problemes. Ara, m'imagino que si havie algun altre problema de cara al capellà jo no ho havia sentit dir. No ho sé, que sempre hi ha hagut algun cas, o a vegades s'ha dit, però això de gran, llavors davant meu no havia sentit dir mai res. "
(Roser)

Del celibat doncs, se'n farà una lectura diferent de la lectura normativa; serà la "vida còmoda" dels capellans enfront de la vida del pare de família. Aquesta - moralment pitjor, en el discurs normatiu - és contemplada com a més meritòria, ja que ha de fer front a moltes més preocupacions que no pas el capellà, de forma que es produeix una inversió en la consideració de l'ordre moral.

A través d'aquests quatre aspectes que posen en relació la figura del capellà amb el poder - religiós i polític -, amb el sexe i amb la riquesa, els discursos viscuts per les classes populars reflecteixen una imatge del clergat ben diferent que la difosa des de la pròpia institució eclesiàstica en aquesta etapa. Dita imatge subratlla la condició humana dels capellans i la de l'Església com a poder. El "desencantament" de la jerarquia de l'Església i dels seus representants posa en qüestió la legitimitat del règim franquista i del Nacionalcatolicisme. Incidint sobre la idea dels capellans com uns "homes igual que els demés[238]", el discurs viscut restarà força moral a l'Església del Nacionalcatolicisme i legitimitat sobrenatural al règim franquista.

[238] La Pilar utilitza aquesta expressió arran de la seva experiència de la confessió i les al.lusions a la sexualitat per part del capellà: «...els disbarats que em va dir aquell capellà a mi, que no m'ho havie de dir, no, no ho deien...Ara comprenc, a l'edat que sóc ara, són homes igual que els demés. I se n'ha sentit dir moltes de grosses!...Ara jo ho comprenc!»(Pilar)

IV.4.5. L'Espasa i la Creu

Des que a les darreries del segle XV el regne de Castella i Aragó s'atribuí la descoberta de les Indies, els Reis Catòlics ofrendaren el nou continent al Papa i emprengueren una tasca de difusió de la fe catòlica entre les poblacions indígenes. Aquesta, l'anomenada "evangelització", consistí en la progressiva destrucció de les cultures índies i en una colonització cultural sense precedents, alhora que econòmica i política. Però és d'aquí d'on arrenca, en el discurs del Nacionalcatolicisme, el mite de l'afany missioner de la nació espanyola. De la defensa de la fe a la seva difusió, la tradició nacionalcatòlica reconeix tots dos aspectes en la història d'Espanya i identifica els segles de l'esplendor de l'Imperi amb la realització d'aquesta missió universal. Per tant, Espanya és presentada com a defensora de la fe en un món pagà o descregut segons les èpoques a que es faci referència, i d'aquí es passa a la idea del franquisme com a règim providencial instaurat per voluntat de Déu - "Caudillo de España por la Gracia de Dios" -.

L'ideal missioner d'Espanya és també una idea present en el pensament del bisbe del Pino, el qual l'expressa aprofitant el Pregó d'apertura d'una altra missió, interna en aquest cas, que serà la darrera gran missió a la capital lleidatana, el Març de 1954. Del Pino exhorta als lleidatans a assistir-hi amb els arguments esmentats, després d'escoltar un pregó elaborat pel catedràtic i Director de la Biblioteca Nacional, Dr. Luís Morales Oliver, sobre el moviment missioner espanyol i la seva projecció a Amèrica:

> "¡La espiritualidad misionera! ¡La sed devoradora de conquistas apostólicas! Esa es la característica inconfundible y fundamental de España, la enseña celestial que enarbolaron nuestros padres en sus épicas empresas que asombraron al mundo por su alteza de miras, por su noble desprendimiento, por su abnegación y por su heroísmo. Las carabelas que, en una sublime locura, parten del puerto de Palos por rumbos desconocidos, más que a conquistar continentes van a ganar almas para Cristo. Ese fué siempre el ideal de los Reyes Católicos en sus sacrificios, en sus ensueños respecto de América y ese fué el empeño de nuestra nación pese a las atroces calumnias de nuestros enemigos, a las inicuas difamaciones de la leyenda negra ahora pulverizadas por los progresos de la antropología y los descubrimientos de la ciencia[239]".

L'afany evangelitzador d'aquells conqueridors dels segles XV i XVI tindrà la seva continuitat durant el franquisme en allò que Franco popularitzà com el "destino histórico en lo universal" de la nació, és a dir la seva particular missió regeneradora de la humanitat pel fet de ser Espanya la "reserva" dels valors de la civilització cristiana a l'Occident europeu. Apel.lant a aquesta nova "conquesta" espiritual del món, del Pino exhorta als lleidatans, després de deu dies d'intensa activitat missionera a la capital, a complir amb entussiasme el seu deure d'espanyols:

> "¡Amadísimos hijos míos!: En estos pavorosos instantes de tragedia y de catástrofe, en estos pavorosos momentos de profunda crisis de los valores espirituales, todo el mundo tiene puestos los ojos en España, a la que se considera como uno de los factores más poderosos en la regeneración cristiana del orbe. De España dijo el insigne Cardenal Baudillart que era la reserva moral más grande con que podría contar la humanidad para rehacerse; han alabado los tesoros morales de España filósofos como Keyserling; un ilustre marino norteamericano dijo, no ha mucho, que España es el símbolo de la fe, de la religiosidad y de la dignidad humana, y, recientemente, una célebre revista suiza escribía que en la lucha contra el comunismo y el materialismo hemos de esperar mucho más de la fe y de la bizarría moral de España que de todos los aprestos bélicos de las grandes potencias. Pues bien, amadísimos hijos míos, para que esa fe, para que esa piedad, para que ese espíritu de apostolado, de ecumenismo, de imperio universal; para que esas ansias de batallar por la Iglesia, de ser soldados del Papa y de ganar las almas para Cristo se mantengan robustas y no decaigan, hemos de alimentar los sentimientos y entusiasmos de la Santa Misión, hemos de enarbolar sus ideales salvadores y proyectarlos sobre todas nuestras actividades, sobre la urdimbre entera de la vida social[240]."

El sentit missioner que el bisbe espera dels lleidatans adquireix en el seu discurs un marcat caràcter de gesta bèl.lica, ja que fa esment de la conjura internacional contra Crist que representa per a ell el comunisme i la modernitat en general[241]. El sentit missioner de la nació espanyola tindrà per tant connotacions de croada,

---

[239] DEL PINO,A., «La Santa Misión en Lérida», B.O.O.L., 1954, p.44.
[240] ibid., p.57-58.
[241] «Todos sabéis que existe una diabólica conjura de tipo universal que trata de eliminar a Cristo de la vida pública, de expulsar a Cristo de los fondos sociales. Nosotros hemos de enfrentarnos valientemente contra esas

continuant així la "croada" que començà a l'interior del país amb la Guerra Civil. La publicació anual de la "Bula de la Santa Cruzada" ofereix al bisbe l'ocassió de rememorar-la per a estimular en els fidels el desig de ser abanderats de la fe segons correspon a l'esperit espanyol:

> "Sí, la Santa Bula, tiene la inefable virtud de reverdecer en el alma española nuestras heroicas cruzadas contra los enemigos de la Iglesia y de la Patria, empresas que es necesario vivir intensamente, porque de esas vivencias salimos reconfortados, con un conocimiento más claro y operante de nuestra recia personalidad y con un propósito firme de proseguir cada vez más enardecidos en el desempeño de nuestra augusta misión de gonfarlonieros de la fe católica[242]."

En l'èxit d'aquesta missió universal d'Espanya, el primer lloc de mèrit correspondrà a la figura de Franco, del qual el bisbe del Pino ofereix una imatge quasi divinitzada. Amb ocassió de la visita del "Caudillo" a Lleida l'any 1955, en el discurs que del Pino pronuncià durant la inauguració de la Catedral restaurada - discurs que comença amb la cèlebre expressió "Digitus Dei est hic" -, Franco és presentat com el màxim defensor del catolicisme; ell, amb la seva "gloriosísima Cruzada" i malgrat la diabòlica conjura internacional contra el règim que es donà durant la posguerra, s'ha convertit en instrument del mateix Déu per a guiar el món sencer:

> "¡Magnífica en verdad es la epopeya escrita al filo de la espada de nuestro cristianísimo Caudillo, pero es mucho más grandiosa y trascendental la realizada en la posguerra, donde este egregio abanderado de la fe católica hubo de enfrentarse contra el mundo entero, concitado por las diabólicas sugestiones de las sectas y por las execrables maquinaciones de nuestros eternos enemigos, para malograr el triunfo de nuestras armas y hundir otra vez a España en los horrores de la anarquía y de una vergonzosa esclavitud escarnecedora de nuestra dignidad y de nuestra independencia. Hay que proclamarlo muy alto con satisfacción y santo orgullo: Franco es en esta época el heroico gonfalorniero de la Iglesia, del que Dios Nuestro Señor se ha valido para mostrar al mundo en la esfera civil y política, de conformidad con las enseñanzas de los soberanos Pontífices, los ideales de la verdad, de la justicia, de la seriedad, de la honradez y del amor fraterno que son los únicos que pueden labrar la auténtica grandeza de los individuos, de las familias, de los pueblos y de las naciones y entronizar en ellos esa bendita paz que todos anhelamos. Dios Nuestro Señor se complació extraordinariamente en esta religiosísima actitud de Franco y de España y nos ha premiado con esa halagadora constelación internacional que cada día nos prestigia más en el orbe[243]".

Franco esdevé en el discurs de del Pino un apòstol enviat per Déu per a salvar Espanya del caos i per a redimir el món del comunisme i la increença. Extrapolant les virtuts del cap de l'Estat a tots els seus subordinats, del Pino parla del règim franquista com d'un ordre marcat principalment per la condició moral i per l'espiritualitat. De manera que aquells que no mantinguin en el seu comportament la mateixa conducta moral de Franco no poden ser considerats col.laboradors seus, malgrat que hagin treballat sota les seves ordres. Perquè el règim de Franco ha de ser, per sobre de tot, un règim defensor i difusor de la fe catòlica i de les seves exigències morals[244].

La diada del Domund - festa anual que l'Església instituí en tot el món catòlic dedicada a la difusió de

---

huestes de Lucifer, para derrotarlas y entronizar a Cristo en los corazones, en las familias y en los pueblos que El ha creado y conserva con su poder, ha redimido con su sangre y santifica con su gracia. ¡Leridanos amadísimos! Nuestra consigna ha de ser: Cristo vence, Cristo reina, Cristo impera.» ibid., p.57-58.

[242] DEL PINO, A., «Circular...Bula de la Santa Cruzada», B.O.O.L., 1953, p.3.

[243] DEL PINO, A., «Discurso pronunciado por el Excmo. y Rvdmo. Sr. Obispo D.D. Aurelio del Pino Gómez en la inauguración de la S.I. Catedral restaurada», B.O.O.L., 1955, p.176.

[244] «Admiramos a Franco por sus maravillosos dotes de General y de Estratega, por sus incomparables prendas de Gobernante. Estadista y Diplomático, por su caballerosidad y nobleza, por su intrepidez y bravura, por su sencillez y serenidad, por su prudencia y moderación; pero le admiramos mucho más por su honestidad acrisolada y por su pureza de costumbres que han reconocido y confesado, a pesar suyo, sus más implacables enemigos y que, a no dudarlo, son la luz y el esmalte que abrillantan y avaloran todas sus demàs preciadas cualidades.

Quien no se muestre partidario de la honradez, de la decencia y del decoro no puede llamarse colaborador de Franco en el auténtico sentido de la palabra por cuantiosos que sean sus méritos en otras esferas, porque le faltan la base y el cimiento del sublime edificio levantado por nuestro amadísimo Caudillo cuya grandeza estriba en la decencia y en la espiritualidad.» DEL PINO, A., «Discursos...En el Certamen de la Academia B. Mariana», B.O.O.L., 1954, p.212.

la fe en terres de missió - és el moment de l'any en què la litúrgia reitera les obligacions dels fidels envers les missions. Altres diades, com la de la Santa Infancia i la de les missions d'Africa, o la dedicada a l'Església de Sudamèrica - Hispanoamérica en el B.O.O.L. - són també obligat recordatori pels catòlics lleidatans de la necessitat de difondre la fe allí on encara no s'ha implantat. Com afirma el bisbe en les seves circul.lars, el sentit d'aquestes commemoracions, de les col.lectes i de les campanyes no és altre que incorporar els pagans a la fe de l'Església:

> "Pero en determinadas fechas el entusiasmo y preocupación por la dilatación de la fe han de alcanzar niveles más encumbrados y desde luego la culminación de nuestros fervores misionales ha de registrarse en la solemne jornada del DOMUND que es la señalada por los Papas para que nuestros amores misioneros se dilaten en excepcionales expansiones. Sí, amadísimos hijos míos, durante todos estos días nuestra vida íntegra ha de gravitar hacia esa trascendental fiesta en la cual los Soberanos Pontífices cifran tan crecidas esperanzas. Nuestras oraciones, nuestros sacrificios, nuestras conversaciones, nuestras actividades de todo género, nuestras limosnas han de dirigirse hacia la sobrenatural meta de la incorporación total del mundo gentil a Nuestra Santa Madre Iglesia[245]."

En la mentalitat pre-conciliar de del Pino abraçar la fe catòlica significa l'única possibilitat de salvació. El catolicisme és considerat com l'única religió veritable mentre que la resta de creences són qualificades indistintament i homogènia de "paganisme". Per la qual cosa és sumament important mantenir els afanys missioners dels espanyols, cosa que cada any s'intentarà a través de les exhortacions als fidels i de les recomanacions als capellans perquè insisteixin en aquest problema:

> "Encarecemos a los Reverendos señores Curas párrocos y en general a todos los Venerables Sacerdotes que insistan en estas consideraciones, en la seguridad de que nuestros fieles con su buen sentido, con su alta perspicacia y sobre todo con su penetrante fe se percatarán totalmente de la inmensa trascendencia de su desprendimiento en favor de las colectas.
> En el próximo mes de enero se celebrarán "El Día de las Misiones de Africa y de Seminario Nacional de Misiones" y "El Día Mundial de la Santa Infancia".
> Sin necesidad de encarecimientos se columbra la trascendencia de estas jornadas, por cuya eficacia y esplendor todos debemos trabajar ahincadamente. Pensemos que esas jornadas son una invitación amorosa y apremiante a que cooperemos a la salvación de las almas, en cuyo favor han sido instituídas. La sangre redentora de Nuestro Señor Jesucristo está en nuestras manos, para que la apliquemos con nuestras oraciones, con nuestras limosnas y con nuestros sacrificios a esos desgraciados que viven en el paganismo, sin que quizá hayan percibido todavía los acentos de la divina palabra, las luces e impulsos sobrenaturales a ella inherentes, por los cuales pueden salir de las tinieblas de muerte en que viven a los esplendores salvadores de la fe[246]."

Hi ha també una altra consideració a fer: cal fomentar l'impuls i el recolzament a les missions catòliques en el món actual ja que, si els pagans no es converteixen al catolicisme, és possible que siguin captats per altres ideologies com el comunisme, el qual s'expandeix també pels diversos continents. Del Pino espera així convèncer i estimular als reticents catòlics lleidatans, els quals no semblen especialment motivats per la qüestió missionera:

> "Las actividades misionales siempre han sido el medio normal de la implantación de la fe en los países paganos, preparando en ellos por la predicación evangélica la constitución de la Jerarquía y de la vida de la Iglesia. Basta esta consideración para columbrar la virtualidad de cualquier medida ordenada al fomento de las Misiones. Pero esa virtualidad sube de punto en estos tiempos en que todas las ideologías se lanzan con impulso y frenesí impresionante a la conquista de las inteligencias y corazones para plasmar en todas las órbitas del mundo las concepciones más alejadas de la verdad, de la rectitud y de la justicia. Ahora más que nunca hemos de repetir dentro de nosotros con sinceridad y entusiasmo aquella edificantísima expresión del Apóstol S.Pablo: Charitas Christi urget nos, la caridad de Cristo nos urge, para que saliendo de nuestra apatía e indiferencia nos irgamos y nos lancemos a la conquista de las almas para la Santa Iglesia, sin distinción de latitudes, de razas ni de colores, y sin reparar en dificultades ni sacrificios estando dispuestos a ofrendar en todo momento nuestra vida en holocausto de

[245] DEL PINO, A., «Circular...Domund»,B.O.O.L., 1953, p.198.
[246] DEL PINO, A., «Exhortación...con motivo del Día de las Misiones de Africa y del Día Mundial de la Santa Infancia», B.O.O.L., 1959, p.190.

esos sacratísimos fines[247]."

La urgència de conquerir "las inteligencias y corazones" és major davant de l'expasió d'ideologies competidores i davant les aventures revolucionàries dels continents que tradicionalment havien estat terres de missió: Africa, Assia i Amèrica Llatina.

IV.4.6. La identitat catòlica

En el discurs eclesiàstic, doncs, la religió catòlica és, per sobre de tot, una via de salvació; més ben dit, la via de salvació. Si el catolicisme és l'única via per arribar a Déu - l'única "sacrosanta religión" - i el règim franquista és el seu principal defensor en el món actual, el règim mateix esdevé també "sacrosanto", és a dir que es legitima i santifica per la seva fusió amb la causa del catolicisme. De la mateixa manera que la fe catòlica és la via de salvació per als individus, el franquisme serà presentat com la via de salvació per a la societat com a conjunt. El monopoli de la veritat que s'atribueix al catolicisme justifica el totalitarisme del règim i l'hegemonia ideològica que s'exerceix sobre la societat civil. El referent transcendent sanciona l'ordre de coses establert a nivell social.

En els discursos viscuts en canvi, el catolicisme apareix com un conjunt de vivències i d'idees que no van necessàriament lligades a la idea de fe catòlica que manté el discurs del bisbe. En el context del Nacionalcatolicisme més prepotent i present a nivell social la confusió entre fe catòlica i societat és total, cosa que afavoreix encara més que la fe s'identifiqui amb altres aspectes de la cultura que no tenen en definitiva un lligam clar ni amb la transcendència ni amb la salvació. Serà posteriorment, amb el Concili, quan es comenci a plantejar obertament la qüestió de què significa ser catòlic, després que molta gent ho hagi viscut en aquell moment com una característica natural i intrínseca a la personalitat. Però en termes generals es pot apuntar la hipòtesi que el Nacionalcatolicisme "planejà" sobre una societat que sentia o concebia la fe catòlica com un conjunt d'identitats més que no pas com la via de salvació que s'havia de difondre per tota la humanitat.

La Lluïsa comença el seu relat presentant la situació religiosa de la seva família per a explicar la seva pròpia adscripció al catolicisme com una cosa gairebé natural. En aquest cas doncs, la fe catòlica és considerada com una herència familiar. De fet molts informants comencen així, amb la presentació de la família i la seva adscripció religiosa com un condicionant clar per a la pròpia adscripció de la persona. Però a més alguns com la Lluïsa i el Pep ho presenten com una cosa natural, és a dir que el més normal per a ells és que se segueixi la pauta familiar:

> "Des de petita, què vols que et diga, si vaig deseguida agafar la guerra, i quina religiositat hi havie a la guerra?...La meva mare es va morir, el meu pare ere una persona profundament catòlica, amb sentiments molt rectes, molt justos...Si no el van matar és perquè Déu no va vulguer...O sigui que la nostra època, des de petits, va ser això. Jo, al morir-se la meva mare, vaig anar a col.legi a Tarragona, també a unes monges - llavors jo tenia cinc anys -; tampoc no recordo massa d'aquella edat. Interna. Però és una cosa que dius mira, anaves fent, tampoc no cap cosa de l'altre món. A les monges carmelites de Tarragona.
> B- Hi va ser molt temps?
> L- Dos anys, fins que va esclatar la guerra. Sí, i una mica més i ens maten, van anar a les monges, van cremar el col.legi i a les monges les van fer marxar. Nosaltres estàvem quatre o cinc allí, tafanetes en un raconet, van venir tots aquells soldadots apuntant-nos amb una pistola, que ens volien matar, amb una escopeta d'aquelles...Vull dir que n'hi ha per un llibre, ha, ha...Després va venir el meu padrinet perquè el meu pare estave fent de mestre en un altre poble, i em va agafar. Corrents me va portar cap a casa seva, passant per entremig de les flamerades dels col.legis que cremaven i de les iglesies de Tarragona, i mira, així va ser, o sigui que...Ja n'hi ha per explicar. Però bueno, tot això no té res que veure amb la religiositat.
> Després de la guerra mon pare es va tornar a casar, amb una persona també molt catòlica, moltíssim...I jo vaig ser sempre al centre d'una família amb un catolicisme no de pacotilla sinó amb un catolicisme amb totes les de la llei. Amb tots els sentits de la paraula, amb tots els actes del dia, amb totes les coses. O sigui que...Per força, no ho sé, hagués set un absurd que hagués jo capgirat la situació d'aquesta manera. Resàvem lo rosari cada dia, la mama anave a missa cada dia, el papa no tant perquè a l'hivern estave molt malalt, però també eren de missa diària tots dos. Ja et dic, amb tots los sentits de la paraula, no de beateries ni de mojigateries ni ruqueries d'aquestes, no...Eren catòlics, apostòlics, amb totes les de la llei. Vage, jo dels meus pares he après això. Jo ho he après i ho he acceptat. Perquè a vegades hi

[247] DEL PINO, A., «Exhortación...Día de las Misiones de Africa...», B.O.O.L., 1961, p.273-274.

ha persones que ho aprenen però no ho accepten. Doncs sí, jo ho he acceptat, ho he viscut i ho he consolidat. O sigui que...No ho sé, som humans i de coses tothom en tenim, però procures fer lo millor possible totes les coses.»
(Lluïsa)

El preàmbul on la Lluïsa explica les imatges que recorda de la guerra em sembla significatiu. Ella mateixa afirma que tot això no té res a veure amb la religiositat, però tanmateix en parla. Crec que és un element important per a situar la seva família en tot el context, i per tant per a comprendre d'on derivarà la seva situació o adscripció religiosa. Si no expliquès tot això, d'alguna manera el quadre familiar no seria complet. Tot seguit presenta el fet de ser catòlic com una cosa que s'aprén, i bàsicament dels pares al si de la família. Manté una concepció de la família com a unitat ideològica que es defineix principalment en aquell context per la seva posició religiosa "molt catòlica". Es mou entre aquesta concepció i la fe personal quan reconeix que hi ha persones que ho aprenen però no ho accepten, situació que en canvi qualifica d'absurda: "Haguès set un absurd que haguès jo capgirat la situació".

Presenta també un catolicisme militant, "amb totes les de la llei", "no de pacotilla", és a dir no com un simple ambient cultural circundant on es neix, i alhora molt normatiu - "amb tots els actes del dia" - com un codi de comportament que es transmet de generació en generació.

El Pep comença també el seu discurs "presentant" la seva família i no solament els de casa sinó la família en sentit ampli. El fet que hi hagin hagut capellans entre els parents i una tia seva hagi estat majordoma d'un capellà li serveix per a explicar que ell sempre ha anat a missa i sempre ha tingut relació amb l'Església. La proximitat física i de parentiu suposa, en la seva concepció, una proximitat o afinitat ideològica:

"Bueno, la família, a casa nostra ja de temps, jo recient naixut, a casa teniem un capellà, un mossèn, una tia meua també estave de majordoma al poble de ma mare, pues també estave amb el capellà, és dir, nosaltres de relació sempre n'hem tingut.
B- El capellà ere de la família?
P- Sí, ere cosí prim amb la meva mare, me semble, família de lluny. Pues sempre hem estat d'anar-hi, relació nosaltres sempre n'hem tingut, sempre, per les circumstàncies o perquè...S'ha fet. Hem estat ja des de petits..."
(Pep)

La concepció de la fe catòlica com a herència familiar es reforça constantment en el seu discurs afirmant repetidament que tot això s'ha de fer des de petit i que després ja no és possible o almenys és molt difícil:

"Es de petit que t'ho has de fer, no s'hi pot ficar una persona de gran ja. Quan ets gran, si mai has anat a missa, hi pots anar un dia a missa per un compromís, com passe que vas a missa el dia d'un enterro o el dia d'un bateig. Però aquest senyor se'n va a missa perquè és una persona més, no perquè senti necessitat d'anar a missa. S'hi ha d'anar de petitet".
(Pep)

L'experiència del Manel reflecteix també aquesta concepció de ser catòlic com una qüestió eminentment familiar. Remarca molt aquesta idea de la família com el suport de la religiositat dels seus membres individuals i alhora com a barrera davant de qualsevol intent de dissentir en aquest bloc ideològicament homogeni:

"Jo vaig seguir fent lo que feiem, però sense...No sense estar-ne convençut, perquè pensava que si això no ho tinguessa, em trobava també desamparat, perquè ja no estava fet jo per...Jo no sé què hagués passat si allí haguessa trencat...Bueno, ere inimaginable, tant per part de casa...Quan dic casa vull dir tota una família gran, no sol els de casa, sinó les relacions i així. Ere impensable. Però no obstant, jo cada vegada veia més que allò no...No ho sé, no em servie, no em duie enlloc.
B- Quines coses concretes et feien pensar que allò no et servie?
M- Jo més que res, mira, clar, arribe la pubertat, l'adolescència i això, tens uns impulsos, unes ganes de...I veies que allò ere un estil de vida...Molt pobre. Bueno, pobre, que...Que s'imposave, no et deixave fer res. Jo em recordo que una vegada, portàvem una moto, i una noia de Barcelona - una nena en aquell temps - que va vindre a aquesta colla i tal, i un dia la vaig pujar amb moto al radere...Buf!! Em van veure...Allò va ser ja..."Escolta, i tal? I què deixò? I què dellò? Però...I on vau...?" Res, res no haviem fet...Res!...Pues ja va ser una preocupació, a veure què, aquest xiquet...Es que ja et tallaven les

ales completament. I el pitjor va ser que me les va tallar, a mi i crec que a tots els germans, mos vam quedar amb les ales tallades. De manera que quan de més grans vam vulgue alçar el vol...Vam haver de començar de zero.
(...)
En aquell temps ere inimaginable. Jo, per exemple, culpo una mica de que jo no vaig ser lliure...Ves, ni se'n parlave de ser lliure...Però no vaig ser jo gens, fins molt tard, però molt, eh? T'esfarairïes...Ara, en aquell temps, jo posar-me no m'hi posava, jo ja complia prou. Jo em penso que de convençut no n'estava, del que feia, ni de perquè s'havie d'anar a missa, i perquè s'havie d'anar allà i això...No tenia jo un sentiment de religiositat així...L'havia anat perdent, perdent perquè veia que potser eren més feliços d'altres que ho havien deixat estar, que jo. Però clar, jo no m'atrevia...I suposo que si per exemple m'haguessin dit "venga, va, fora, ja estàs, fes!..." No haguessa fet res, vull dir...Ja no tenia ales per fer res, després. Al revès, em servie de refugi allò, i tant...Després jo complia amb tot lo que fos, anar a l'església i tot, però...Però com una rutina. Com una rutina necessària per a mantenir la cosa aquesta familiar.(...) Comptave molt la família, molt, i com la família comptave molt i tenie aquestes creences així, pues...Tots, i tant. "
(Manel)

La vivència religiosa del Manel i les normes de comportament que se'n derivaven anaven intrínsecament lligades a "la cosa familiar", a la pròpia família, a la pertinença a la família. Trencar amb tot allò era trencar amb ella, i no només amb els de casa sinó amb totes les relacions de parentiu. Evidentment, com ell afirma, era inimaginable. A mesura que va anar descobrint altres realitats, anà experimentant la pròpia individualitat; però la força de la concepció de la religiositat com a identitat familiar era prou gran com per a no enfrontar-se mai obertament amb tot allò malgrat la seva insatisfacció. Al poble on vivia el Manel hi havien famílies religioses com la seva, i famílies no religioses - les dels nens que no anaven a missa i els pares no els deien res, com ell mateix observava -, i que un membre d'una família religiosa es "passès" al bàndol contrari hauria significat el rebuig total per part del propi grup. Les identitats familiars condicionen les pautes del comportament i la vivència religiosa.

L'Emili, finalment, dóna en el seu discurs la mateixa idea de fe catòlica com a patrimoni familiar que cal conservar intacte:

"Jo he cregut sempre, he cregut sempre. A la meva manera he cregut sempre. Crec en algo superior que hi ha per damunt nostre, que a mi m'han inculcat d'aquesta manera, i continuo. Altres los han inculcat amb lo Mahoma, altres los han inculcat amb lo Buda...Jo no, a mi m'han ensenyat això i continuo amb això.
(...)
Jo la plegària la faig cada dia. Tinc un reso cada dia que, si no m'adormo de seguida, lo faig. Si no m'estorbe ningú i si veig que hi ha algú per aquí el menjador, quan m'agito al llit lo faig. Lo reso cada dia. Si no hi ha res de nou és diari, diari, diari.
(...)
B- Com ha conegut aquestes pregàries?
E- Les he fet sempre. La mare em va inculcar des de petit: "Angel de la guarda, dulce compañía...", això quan s'acabe. Continuo seguint la mateixa tradició que em va ensenyar la mare de petit. I vaig aprendre. I continuo avui en dia. Amb cinquanta-dos anys continuo avui en dia igual. "
(Emili)

La religiositat de l'Emili consisteix en donar continuitat a allò que els seus pares li van transmetre de petit. La fe catòlica seria així com un bé estàtic que es passa de generació en generació i que ell mostra amb orgull haver conservat: "Amb cinquanta-dos anys continuo avui en dia igual". Com qui conserva un patrimoni familiar heretat, el fet de ser catòlic esdevé un acte de conservació i de perpetuació de la memòria familiar. La fe no seria doncs sotmesa a la dinàmica de la vida sinó que caldria mantenir-la sempre tal com va ser rebuda dels pares. La memòria familiar es perpetua també a través de l'assistència a la missa de Sant Isidre i a la missa i processó de Sant Antoni Abat, ambdós sants relacionats amb el món dels pagesos, com ho eren els seus pares i després ell mateix. L'Emili hi assisteix cada any sense que això comporti una pràctica religiosa habitual, ja que la identitat catòlica s'ajusta només a allò que configura la identitat familiar:

"Jo tinc unes feches senyalades i a aquestes no fallo mai, si no hi ha una malaltia o algo, no fallo mai. Ara, a les demés, passo de totes.
B- I no li fa res?

E- No, no, no, no...Res, res...No tinc cap remordiment de cap classe. Aquestes feches senyalades sí.
B- I des de quan fa aquest ritme de vida?
E- Aquest ritme de vida lo vaig començar quan vaig acabar dels Maristes que ere obligació i precepció d'anar-hi los diumenges. Después vaig anar sempre per la meva. "
(Emili)

En el seu testimoni hi ha també un altre element que no procedeix de l'herència familiar sinó que arrela en un sentit d'identitat personal. Amb això vull dir que la simbologia del catolicisme pot ser també un instrument d'identificació de l'individu en funció de les seves circumstàncies vitals personals, no només en funció de la tradició familiar. En el cas concret de l'Emili, que explica amb orgull la seva condició d'ex-legionari, és molt clara la identificació amb la simbologia religiosa pròpia d'aquest cos militar: el Crist de la Bona Mort, patró de la Legió, i la Verge de la Soledat, protectora de l'Armada. Ell renova i actualitza a través d'aquests símbols la seva pertinença i solidaritat amb el col.lectiu legionari, del qual guarda un record molt emotiu:

"Aquesta devoció la vaig agafar - a aquest Crist - l'any 1956 al Divendres Sant. I l'altre dia repassant la maleta de l'any 56 encara vaig trobar del campament, allí que mos en reiem amb tots los companys, un noi que li deiem lo "saeta" i tinc les saetes que ell mos cantave quan feiem lo Divendres Sant. Tinc quatre saetes que són per plorar.
B- Allà la Setmana Santa com se celebrave?
E- Bueno, allà la Setmana Santa se celebrave molt diferent d'aquí perquè allà de Setmana Santa no se'n feie. Només se feie dins del cuartel, se feie lo que es feie antes, la Guàrdia d'Honor al Crist de la Bona Mort; hi havie una companyia d'honor que és la que marxave a desfilar a Màlaga - jo no vaig anar mai a Màlaga a desfilar sinó que em vaig quedar sempre al cuartel, perquè no va tocar la bandera que perteneixia -.
I cada diumenge formava la Guàrdia i anàvem amb los fusells a missa, feiem lo desfile, feiem la Guàrdia i Custòdia de l'altar de la missa; jo com que anava al davant de tots, era lo més chulo de la companyia perquè era lo que més representava en aquells moments.
En aquell temps també havies de seguir, perquè et deien "a missa" i tenies que anar a missa per força, fent la mili. Però és que jo hi anava cada diumenge, i hi anava contentíssim perquè anava a primera fila. Era el que més se veie, era el més petit de tots però era el que anava sempre al davant.
B- I per què la devoció al Crist de la Bona Mort?
E- Pues mira, aquest Crist primerament ja li tenia cariño. Lo vaig olvidar. Però no el vaig olvidar, si l'haguessa olvidat no haguessa anat amb los portants de Sant Llorenç. I después fer lo de la Sang. Però com que li vaig agafar un cariño gran, pues...Lo que a Lleida no és lo Crist de la Bona Mort, però és lo mateix...Però allà està fet pel Pedro de Mena, i aquí no sé de qui és la talla.
B- Per què se'n diu el Crist de la Bona Mort?
E- Perquè és lo patró de la Legió. Allà se'n diu lo Crist de la Bona Mort, i a cada cuartel de la Legió hi ha un Sant Crist que és la còpia de l'original, que hi fique "el morir en el combate es el mayor honor"."
(Emili)

La identificació amb el Crist de la Bona Mort ha pogut tenir continuitat a Lleida a través d'una altra imatge, també del Sant Crist. Amb la participació com a portant d'aquesta a la processó de Setmana Santa com a membre de la Confraria de la Sang, l'Emili renova la seva devoció al Crist de la Bona Mort- i per tant a la Legió - tot i que la imatge que porta no sigui estrictament la del patró dels legionaris. Es un Sant Crist similar a l'altre i això és suficient per a que ell se senti afectivament lligat a aquest símbol. La manera com en parla i la importància de portar-lo físicament durant la processó reforça encara més el sentit d'identificació amb ell, fins al punt de qualificar-lo com "lo meu"[248]. Ell surt a la processó com a portant del Sant Crist igual que, essent

[248] «B- Vostè surt a la professó?
E- Sóc lo portant, sóc lo jefe. Del Sant Cristo que està dalt a la sala, aquell gros. Portem lo Sant Cristo aquell gros, que el portem penjat un home sol.
B- O sigui, a la professó hi ha gent que s'encarrega de cada pas en concret.
E- Sí, sí, aquest és lo meu. Aquest és lo meu.»
El control del símbol ha provocat problemes amb la Confraria de Sant Llorenç, a la qual abans pertanyia, perquè - segons explica - una família s'apropiava del Sant Crist durant la processó mentre que ell quasi no el podia portar. Finalment, es passà a la Confraria de la Sang a canvi de ser ell el «propietari» del Sant Crist: «El Sant Cristo aquest només surt lo Divendres Sant. I com que malgrat ser dels més vells era lo que menos lo portava,

legionari, feia la guàrdia d'honor del Crist de la Bona Mort al davant de tota la companyia representant-la en la desfilada militar.

També en el discurs del Pep és palesa la identificació personal amb un conjunt de símbols i ritus que giren entorn de la Confraria de la Sang i del col.lectiu dels "armats" que surt cada any a les processons de Setmana Santa. S'identifica així amb la Lleida de la seva joventut, de la qual només li queden la Confraria i els "armats". La resta ha anat desapareixent, cosa que ell experimenta com una pèrdua important quan recorda els diversos actes religiosos i festius que solia freqüentar[249].

Expressa també la seva preocupació perquè no es perdi també la Confraria i la processó, i insisteix en la necessitat que els joves i s'hi integrin per a donar-li continuitat, sense entrar en consideracions sobre la fe ni sobre l'espiritualitat que se'n pugui derivar actualment d'aquest tipus de manifestacions.

> "Comence a vindre joventut. Sí, molta gent jove. Aquest any passat potser tres parts de la processó ere jove. Parlo dels tres passos que tenim nosaltres. Tret de nosaltres els de la junta o els quatre, que podem ser vint-i-cinc o trenta més dels d'aquí, los demés tots nois joves, des dels vint-i-nou anys hasta els vint-i-sis o vint-i-set. A mi m'agrade perquè cada dia en surt més. Ara estic preparant aquestes vestes, que n'he de fer més perquè mos en falten. I és perquè la joventut...Claro, és lo que li deia antes, nosaltres mos anem fent grans, per llei de vida un dia o altre hem de morir, llavors claro, si no tenim ningú al radere que mos ho faci això es perdrie; arribarie un moment que això es perdrie. "
> (Pep)

També referint-se al col.lectiu dels "armats" el Pep destaca el fet de ser un element de la tradició lleidatana i la seva popularitat entre la gent. Les motivacions que ell observa entre els seus companys per a pertànyer al grup van en aquesta línia:

> "I la veritat, aquí molts venen perquè és bonic sortir el Divendres Sant. Potser de nosaltres els armats, que som quaranta-dos, vint, potser més, potser menos, jo crec que la meitat, pues sí, sí, som creients.
> (...) Alguns venen per amics, alguns perquè els agrade aquell dia que els vegin, l'altre perquè potser és l'únic dia que pot dir alguna tonteria...L'altre potser per disimular...Una pila de coses que poden ser. Més aviat ho fan perquè sortir d'armat és una cosa aquí Lleida que sempre ha sigut bonica. Els armats de la Sang han sigut sempre els més famosos. "
> (Pep)

A través de la participació en el grup dels "armats", el Pep se sent partícep de la comunitat lleidatana de forma més plena i col.labora activament a mantenir allò que ell considera com la tradició de la ciutat. El col.lectiu dels "armats", nascut el 1858, era molt popular perquè era la nota alegre de les processons, especialment la del Divendres Sant, i la seva presència contrastava amb la rigidesa i severitat de l'ambient imposat durant la Setmana Santa. Per això els "armats" gaudien de la simpatia popular i alhora del prestigi i lluïment d'encapçalar la processó amb l'uniforme més cridaner. D'altra banda, en un llibretó sobre els "armats" publicat el 1944 amb motiu de la seva reaparició després de la guerra, apareixen els noms i professions dels integrants del grup; hom pot observar que fonamentalment es tracta de famílies de Lleida "de tota la vida", que a través dels "armats" reforcen els seus lligams i la seva cohesió com a "lleidatans predilectes":

"Aquestos joves selectes,

---

que encara no l'agafava jo ja me'l prenien de seguida un altre relevo, que es va montar un clan d'una família. Durant la professó cada deu minuts se fa un canvi. Jo només lo portava tres minuts; encara no arribave a tres minuts ja me'l prenien. I em vaig cabrejar un dia, i l'A. diu un dia «Emili, a veure, tu que tens quartos, fas una Creu nova». Dic «si em dones lo Sant Cristo per mi, sí». I em va donar el Sant Cristo. Un company me va donar la fusta, un fuster em va fer la Creu, i la va fer tan pesanta que no la podie portar ningú més que jo. I después vaig agafar quatre nois forts i els vaig ensejar en dos dies, vaig montar tots los correatges, vaig fer tots los trajes...Però trajes que no hi ha res d'envejar amb los d'Andalusia. Me'ls van fer aquí Lleida.»(Emili)

[249] «Después quan ja venie Setmana Santa feies lo Via Crucis, això hi anaves cada dia, i...Aleshores anàvem al castell, que feiem oracions, pujàvem al castell també...Se feien moltes cosetes, i t'influie. Llavors feiem Corpus Christi, feiem la professó de Corpus...Pues claro, semble que no, pues és molt bonic. I tot això ara ja no es fa, al no fer-se això pues es perd bastantes coses més, perquè...Esperaves el dia de Corpus perquè feiem la manta de flors a terra, i venga, mos passàvem tota la nit fent mantes per Lleida. I claro, semble que no, pues a veure qui la fa millor, un altre «escolta, jo ho faria així», un altre dibuixant, i mossèn que et deie «fem això», i l'altre «fem allò»...I anaves fent coses d'aquestes.»(Pep)

tots lleidatans predilectes,
integren la formació
davant de la processó,
la processó de "La Sang",
que aquest any, de neu i fang,
torna a sortî altra vegada
completament ben formada,
igual que aquells anys passats
en què tots entusiasmats
omplenàvem les aceres
formant macisses fileres.
Ells seran la nota alegre
que la Capital del Segre
portarà a la processó,
alegre de devoció,
doncs també té l'alegria
el seu lloc en aquest dia
quan, per honra del Senyor
s'agermanen amb fervor
religiosos, militars
i sentiments populars[250]."

BIBLIOTECA VIRTUAL

L'aspecte de la sociabilitat entre els membres del grup hi jugava un paper important, sobre tot en el context de les prohibicions de qualsevol activitat lúdica o festiva durant la Setmana Santa[251]. D'altra banda, el col.lectiu "armat", en les seves diverses manifestacions, representava una mena de "lleidatanisme" popular, sovint expressat en tons humorístics, i venia a ser la manifestació pública de l'orgull de la petita i mitjana burgesia lleidatana per la seva ciutat[252].

La vivència religiosa apareix, per tant, en els discursos viscuts estretament lligada a - i quasi com - un patrimoni cultural col.lectiu propi del lloc d'origen i/o d'una època determinada de la vida. La trajectòria individual es confon amb els ritus de la comunitat i tot el discurs gira entorn d'aquests - principalment ritus festius - com a elements que configuraran el ser catòlic de cada membre de la col.lectivitat. L'Assumpta per exemple, és un exponent d'aquesta vivència ja que tot el seu discurs religiós és la descripció de les festes viscudes de jove al seu poble, Alcarràs. La relació i la identificació amb els símbols i ritus religiosos que integraren les vivències festives del calendari anyal són tot el que ella considera com la seva identitat catòlica. En aquest sentit s'entenen les expressions que repeteix el Jesús quan descriu la vida religiosa de la seva joventut afirmant que "s'estil.lave" tal ritus o tal devoció.

"S'estil.lave", és a dir formava part de tot un estil o mode de vida d'acord amb l'època i les circumstàncies del moment:

> "L'únic que s'estil.lave per Tots Sants ere ficar unes veles. A la cómoda, allí al menjador mateix o...Més aviat al menjador, allí en una cómoda com aquestes, amb uns armaris així, tindre allí una vela encesa tot el dia.(...) S'estil.lave tindre, durant los difunts, la vela aquesta. Després ja ere una cosa que passave, però ere una cosa que la gent acostumave.
> (...)
> B- I pregàries per la pluja?
> J- No, que jo hagi vist, no. Aquí Lleida no s'ha estil.lat. Ara, hi ha hagut puestos que sí, inclús ara fa

[250] «Los armats de «La Sang» en 1944 (en parla lleidatana)», Ilerda, Lleida, 1944, p.11.

[251] «En este ambiente de represión impuesto de una forma obligatoria resurgió como un intento de disfrutar de un ambiente festivo y de esparcimiento, pero dentro de aquel marco místico y cerrado la institución dels Armats de la Sang, los cuales amparados en su función de soldados y custodios de las imágenes y demás elementos de la procesión, organizaban antes, durante y después de la misma diversas actividades que tenían como denominador común el bien comer, el bien beber y la festiva camaradería entre los componentes de la Institución - Escuadra - .» MARTINEZ BLANQUEZ, Maria, «Estudio sobre la figura dels Armats de la Sang», treball inèdit, Lleida, 1990, p.4.

[252] Metges, advocats, botiguers, industrials i menestrals apareixen com el gruix de les professions a què es dedicaven els «armats» de la Confraria de la Sang el 1944. En canvi, els pagesos eren representats als «armats de la Confraria dels Dolors.v. MARTINEZ BLANQUEZ, Maria, op.cit, p.3-4.

poc que ho van dir per la televisió, d'un puesto de per allà Burgos. N'hi havie que pregaven per un sant per què plogués. Aquí no ha sigut, no ho he sentit mai. "
(Jesús)

En aquest sentit també s'entén que la Pilar parli de la indiferència religiosa de les seves filles fent al.lusió al fet que elles són d'una altra època i que per tant no tenen per què compartir un mode de vida que ja no els pertany:

"Jo els he anat dient, però elles no l'han agafat la seguida. No l'han agafat. Ja et dic, la gran va anar allí a les anes, amb les monges, i...No. Jo veig que no ha set. No ha cregut, perquè n'estave fins dalt de les monges, que si massa missa, que si massa deixò, i que no han de fer allò, que si la monja, que...
B- I t'ha preocupat?
P- No, perquè he pensat, bueno, és una altra època, una altra...I elles són d'una altra manera, inclús a l'hospital només hi ha dos tristes monges. (...) Jo no les he guiat mai de dir, va, aneu, feu això...No, no, elles han dit "mama, ves, ha canviat tot, deixa-mos estar..." Vale, vale. "
(Pilar)

Tots aquests testimonis orals es caracteritzen per obviar generalment qualsevol al.lusió a la creença personal. El discurs sobre la vivència religiosa no passa sovint de ser la descripció d'un conjunt de símbols i rituals a través dels quals la persona s'identifica com a membre de la comunitat. La reflexió de l'Ernest sobre la seva condició catòlica fa explícita aquesta concepció popular del catolicisme com a patrimoni cultural no necessàriament lligat a l'assumpció d'una doctrina sobre la transcendència:

"B- Et consideres catòlic?
E- No m'ho plantejo pas. No, jo crec que no me'n puc considerar...Lo que passe que a veure, jo crec que la societat on vivim...Jo lo que no puc oblidar és que visco en un país que tradicionalment ha estat catòlic i no sóc aliè a això, jo estic aquí, a veure...Tota la meva infantesa l'he viscut en un ambient no d'autèntica militància religiosa i catòlica però que la presència de l'Església, i del capellà i de tot això ere...Tenie una certa importància a casa, el capellà ere el capellà...Vull dir que tot això d'una manera o d'una altra, sí que m'ha marcat. I les escoles abans hi havie...Bueno, jo el mes de María l'he resat la tira de vegades, eh? Anava a escola a un altre poble del costat, que hi anàvem los nens dels dos pobles, i suposo que feiem lo que debien fer totes les escoles del país, quan tocave el mes de María pues resàvem i tal, i quan tocave fer el rosari pues feiem el rosari, i quan tocave la classe de religió feiem la classe de religió, i parenostres i hòsties d'aquestes...Tot lo normal. Suposo que lo mateix que feien qualsevol altra escola. Jo ara me'n puc desentendre, però no renego pas de tot això, eh? Vull dir m'ho van ensenyar, ho vaig aprendre, suposo que m'ha influit en altres coses, en moltes maneres de pensar...Per altra banda jo posteriorment, a nivell personal m'he identificat molt amb altres ideologies de justícial social i demés, i que tampoc són alienes a la religió. Vull dir que d'alguna manera algun contacte hi ha també entre això, no? No sé si això m'ha vingut per lo que m'havien explicat de que tots som fills de Déu i tots som iguals davant del dellò, o bé perquè posteriorment me van explicar quatre coses de marxisme. "
(Ernest)

La Pepa expressa el constrast que observa entre els catòlics i els membres d'altres religions com els testimonis de Jehovà. Ella creu que el menyspreu que molta gent té per ells no és justificable, per quan la religiositat de molts catòlics és una cosa molt "passada per aigua", segons la seva expressió, mentre que els testimonis de Jehovà la porten a la pràctica i la viuen com una convicció. Ella diu, però, que a la seva edat ja no és moment de canviar de religió, cosa que remet a la religió com a iniciació en la societat i alhora com a patrimoni heretat:

"Respecto totes les religions, la fe que tinguin los altres, perquè amb los testigos de Jehová, que a vegades hi ha gent que parle molt despectivament d'ells. Jo no sé lo que fan ni lo que deixen de fer, però pel sol fet de que vagin pels pisos i que no fan res dolent, trobo que ja és un sacrifici; i que més de quatre vegades els fumen carades. I molta gent que ho critique i tal són persones que són catòlics perquè els han batejat i mos hi han criat, però que no són practicants. I que si van a missa, i es casen per la Iglesia és perquè s'ha fet sempre i és més bonic i tal, però estic segur que van a missa aquell dia i ja no hi tornen fins que han de batejar un fill. Vull dir que aquesta religió...Es una mica passada per aigua, perquè...Som catòlics perquè ho hem conegut de tota la vida, no n'hem conegut cap més i mos ho han

imposat i tal...I per comoditat.
A mi me van vindre una temporada los testigos de Jehová, i mira, va ser la manera que em van ensenyar una mica a llegir la Bíblia, perquè jo no sabia ni què es deie versícul ni capítol, m'entens? Lo que passe que claro, jo ja em semblave que estava bé com estava i vaig tindre de tallar, perquè tenen lo defecte que quan te se posen no saps com dellò, perquè quan te truquen a la porta, encara que tinguis tard, escolta...S'enrollen!...I em sap greu fumbre una carada, però a vegades no pots estar per atendre'ls. I estem en una edat que no és per canviar de religió ni mucho menos. Però dintre d'això los admiro, de que tinguin aquest deixò d'anar i predicar el que sigui. Potser faran coses mal fetes, com tothom, tothom fa coses bones i coses dolentes, perquè hi ha persones que s'ha sapigut sempre de tota la vida que han set d'aquells de missa diària i tot, i han set més dolents que el pebre!...Que s'han explicat cassos de coses que han fet, o dintre mateix de la família, o als germans o als pares...Vull dir que això no crec que influeixi. "
(Pepa)

Es difícil trobar un sentit de missió en el catolicisme viscut des del moment que no hi ha idea d'exclussivitat. Tampoc no hi ha un sentit de missió entesa des de la transcendència quan la vivència de la fe catòlica ha estat bàsicament la vivència d'una identitat com a grup.

Fins i tot hom pot sentir indiferència per saber si la seva fe és o no la veritable, des del moment que, com a mode de vida, satisfà les seves necessitats:

"Lo que deiem al començament, que m'ho he fet una mica a la meva manera, i com que tens tants dubtes...Tants dubtes de tot, del que serà, del que no serà, serà veritat, hi haurà algo més, no hi haurà...Tens tants dubtes que no vull tirar ni cap allí ni cap aquí, me vull quedar tal com estic. Perquè penso que és com estic millor. Però a vegades penses si jo tinguessa una idea ferma...Hi ha gent que té una idea molt concreta d'una cosa. No la tinc. Ja va bé, així. M'hi trobo bé tal com estic. "
(Teresa)

En aquest sentit el Nacionalcatolicisme parlava un llenguatge força aliè a la vivència religiosa de les classes populars: presentava un catolicisme que havia de conquerir ànimes per a la salvació mentre que molta gent vivia un catolicisme que els situava en un determinat context cultural i que els era útil i entenedor només en el marc de dit context. La fe catòlica no era, com en el discurs normatiu, vàlida per ser l'única revelada per Déu sinó que era vàlida per ser la que s'havia conegut i la que explicava el món circundant. Era, per tant, una validesa relativa i no implicava una difusió més enllà del context en què s'havia viscut. El Nacionalcatolicisme presentava el règim franquista com a fruit de la providència divina per a dur a terme la missió recatolitzadora d'Espanya i del món. Aquest missatge, tan insistent en el discurs del bisbe del Pino, no es recull en els discursos viscuts. Sóc conscient que actualment hi pot haver cert tabú per dir segons quines coses sobre el règim de Franco, però la vivència religiosa que apareix en els testimonis orals no remet al franquisme ni al Nacionalcatolicisme com a vehicle de transmissió de la fe catòlica; ni remet tampoc - i això em sembla important - a la concepció del catolicisme tal com s'interpretava en els discursos dels representants del règim, com el mateix Franco o el bisbe del Pino. Després de tot, identificar-se com a catòlic seguia significant la participació en un mode de vida après de la família o del context general de l'època en el marc local.

V. CONCLUSIONS

El discurs del Nacionalcatolicisme, que és en aquest període històric la ideologia dominant, s'expressa a través de l'Església i dels representants polítics del règim al mateix temps. En ell la prioritat és consolidar l'ordre social que al seu torn té en la institució eclesiàstica una peça bàsica durant la posguerra. La seva simbologia religiosa, els seus rituals i discursos s'impregnen de connotacions polítiques en la tasca de recolzament al franquisme, que al seu torn s'identifica amb una Església amant de l'ordre i propera a les autoritats.

En aquest context la religiositat s'esgrimiria com a arma política i com a argument per a proclamar l'adhesió al règim de la "católica España" i especialment de les classes populars, les quals havien de patir més directament els efectes de la posguerra tant en un sentit econòmic com polític i social. Però la vivència real del Nacionalcatolicisme no se subjecta a aquesta única lectura i al llarg d'aquestes pàgines s'ha procurat fer visible això a través de referències a pràctiques rituals, símbols i discursos concrets. Si la vivència religiosa de les classes populars no s'expressava amb un cos doctrinal ni ritual alternatiu, en canvi les diferències amb el discurs eclesiàstic hi són presents en tot el període; en el discurs normatiu les pràctiques religioses acompleixen la funció de posar en relació la persona amb el món sobrenatural i amb la institució eclesiàstica. Des del discurs viscut aquesta tríada jerarquitzada és substituida per altres tipus de relacions socials - familiars, veïnals, etc. - les quals passen a ser prioritàries. Els ritmes i les motivacions de la pràctica religiosa venen determinats molt més per les relacions socials que per la institució o la relació amb el món sobrenatural. Això es dóna tant en aquelles pràctiques més directament reglamentades per la institució (sagraments) com en aquelles que no controla tan d'aprop (devocions i festes).

L'assistència a la missa dominical ha estat una de les consignes més repetides per l'Església en aquesta època ja que la missa és la celebració central de la fe i assistir-hi significa renovar i actualitzar la pertinença a l'Església. En canvi en el discurs viscut la missa té unes altres connotacions i és un moment en què es renoven i actualitzen les relacions socials. Sovint és viscuda com a reunió de la comunitat (poble, barri, etc.) que es justifica en ella mateixa. En aquest sentit no és estrany que l'assistència a missa depengui del avatars de l'individu respecte de la seva comunitat - canvi de residència, emigració, etc. -. Altres lectures que la gent fa de la missa l'assimilen més a una mena d'instrucció primària o vernís de cultura i disciplina per als infants i una forma de prevenir els mals costums que s'aprenen al carrer. També pot ser viscuda com un moment de relaxament enfront dels maldecaps de la vida quotidiana.

Els sagraments que marquen les diferents etapes del cicle vital són en el discurs normatiu una qüestió d'adscripció ideològica, d'entrada de l'individu sota l'òrbita de l'Església. Una adscripció que l'Església del Nacionalcatolicisme contempla com a pròpia de la col.lectivitat de tradició cultural catòlica mentre que l'Església conciliar la contempla des d'un punt de vista més personalitzat. En el discurs viscut, en canvi, la importància i el significat dels sagraments radica en el fet de ser ritus que assenyalen el lloc que un individu ocupa en la societat segons el seu cicle vital, i per tant allò que hi resulta prioritari no és l'adscripció a l'Església sinó la integritat i la continuitat de l'estructura social.

Les devocions són presentades per l'Església com una relació entre l'individu i les figures o personatges sagrats (Déu, Verge, Sants) caracteritzada per: un model a imitar, una referència directa a la divinitat ja que la resta de figures són simples intermediaris i una subordinació de la voluntat de l'individu a la voluntat divina. En els discursos viscuts sovint les devocions són relacions amb personatges sagrats que s'estableixen en altres termes i es caracteritzen per: els models d'imitació són ignorats mentre que es prioritza l'aspecte protector i terapèutic, especialment pel que fa a les necessitats bàsiques de la família o de la comunitat. No hi ha una referència directa ni a la institució eclesiàstica ni a la divinitat sinó que els intermediaris són tractats com a agents directes. Les accions van dirigides a controlar els imprevistos en funció de la pròpia voluntat, no a acomodar aquesta segons una voluntat divina, per tant sovint es tracta d'una relació contractual on la persona posa els termes del contracte.

Pel que fa al rosari, una de les devocions característiques d'aquesta etapa, la transformació bàsica que hom pot observar és que de devoció mariana es convertirà fàcilment en un element de culte dels difunts alhora que en una pràctica protectora. També els sants, que l'Església presenta com a models d'imitació amb una càrrega ideològica determinada, passaran sovint a la vivència popular com a dispensadors de protecció i de salut. Respecte de les pràctiques protectores en general, les associades a l'obtenció de seguretat material (benediccions de casa o camps, etc.) sembla que entren en un procés de creixent folkloització, donat que els problemes de subsistència en una economia capitalista no són els mateixos que ho eren en la societat tradicional i, en aquest sentit, la protecció dels sants esdevé supèrflua. En canvi, les que es relacionen amb la salut familiar es mantenen amb força a través de les promeses.

En el món de les festes és important destacar l'aspecte de la identitat del grup, que sovint s'expressa i reafirma en la seva unitat a través de símbols religiosos. Això converteix les festes religioses - que en el discurs

normatiu tenen significat només en relació a la tradició cristiana - en una vivència d'afirmació comunitària. Per al Nacionalcatolicisme la religió és un senyal d'identitat col.lectiva, però implica una adscripció ideològica a l'Església i un seguiment de les seves normes; en canvi en la vivència popular de la festa aquesta adscripció no és vista com a necessària i, si hi és, pot ser també selectiva quan al seguiment de les normes.

El discurs moral de l'Església en aquests anys és un discurs molt centrat en la preocupació pels costums - prohibició del treball en dies de festa, modèstia, balls, renecs, etc. - i en la legitimació del règim polític i l'ordre social, que s'expressa sobre tot en la idea de la caritat dels rics i la resignació dels pobres. Es un discurs moral que anirà canviant a poc a poc en els anys del Concili i posteriors. En la vivència de la gent hi ha una moral paral.lela, un discurs moral original de les classes populars que se centra molt més en altres preocupacios i valors, especialment en el tema de l'honradesa i la relació entre les persones - no tant la relació amb Déu o amb l'Església, centrada en la preocupació per la salvació espiritual -. Això no vol dir que no es recullin elements del discurs normatiu com la religiositat de la por i del pecat per exemple, però fins i tot en els anys de major pressió ideològica d'aquest discurs es manté un cert grau d'autonomia en la consciència de la gent, autonomia que sovint s'expressa en l'àmbit domèstic ja que no en àmbits més controlats oficialment com el col.legi o la parròquia. Aquesta autonomia ideològica no és sempre conscient sinó que també s'observa en les actuacions o en el discurs implícit a través del qual es manifesten criteris i valoracions que no es corresponen amb els del discurs normatiu. Tanmateix, hi ha temes on la presa de posició és ben conscient, com el tema de la confessió.

El discurs religiós del Nacionalcatolicisme tingué, com s'ha vist, alguns eixos amb els quals es pretenia descriure - alhora que estimular - un tipus determinat de religiositat. Es tractava de forjar una imatge per a que aquesta s'anès instal.lant en la consciència de la gent i en la visió que, tant des de dins com des de fora, calia tenir del catolicisme espanyol. El marianisme de la nació espanyola - i de la Lleida de l'Acadèmia Mariana - seria un d'aquests pilars ideològics del discurs que veia en la figura de Maria un símbol inequívoc d'anticomunisme i antimodernitat i que enllaçava amb la tradició espanyola de marianisme antiprotestant; enllaçava també amb el Nacionalcatolicisme més roent en la "patriòtica" devoció a la Verge del Pilar i en la devoció a la Verge de Fàtima, de contingut clarament polític. El tipus de devoció mariana promoguda des del bisbat remarcava sobre tot el sentit de fidelitat i obediència a l'Església i el protagonisme de les autoritats locals. Un marianisme que considerava com a virtuts màximes de la Verge la de la puresa i l'obediència als superiors.

En el discurs popular, però, aquesta espiritualitat mariana tot just si apareix, i és substituida per una relació amb la figura de la Verge mediatitzada per devocions i costums festius de caràcter local que la desvinculen d'aquell sentit oficial. La imatge de Maria es recull en pràctiques i moments lligats a la religiositat protectora de la Lleida rural i també en actes relacionats amb la socialització infantil.

L'Església catòlica es presentava a si mateixa com a institució d'origen diví que havia rebut la missió de vetllar per la salvació de les ànimes i del cos social. A través dels seus representants, els capellans, havia de guiar les vides dels fidels que al seu torn acceptarien passivament les directrius doctrinals i morals de la jerarquia. La presentació de l'Església com a institució divina en un context com aquest implicava directament sancionar religiosament el règim franquista. Els capellans es presentaven com a éssers amb un estatus diferent als laics, més perfecte moralment i posseïdor de la veritat. Qualsevol intent d'esborrar aquesta jerarquització era atacar les bases del funcionament de l'Església i obrir una porta a la dissensió pública de la connivència amb el règim. El suposat clericalisme de la nació espanyola era garantia d'estabilitat i prevenia contra les crítiques a les institucions.

Tanmateix les imatges del clergat presents en el discurs popular no fan referència a aquesta imatge idealitzada del capellà sinó que ofereixen la visió d'un personatge diferent en el si de la comunitat per la seva dedicació particular, però sobre tot un personatge humà i sovint conflictiu. L'espiritualisme de la formació impartida als seminaris contrasta amb el realisme de la vida quotidiana. Les relacions que s'hi estableixen són molt més dialèctiques i selectives. La figura del capellà experimenta canvis en aquest període i sembla que el major poder polític que tingué durant el franquisme li restà per una altra banda poder sobrenatural ja que se l'associà més clarament amb un ordre temporal. S'accentuà el seu paper d'especialista ritual en detriment de la figura de bruixot que controla les forces sobrenaturals.

Un altre element de contrast entre el discurs normatiu i les vivèncie reals que s'ha analitzat a través dels testimonis orals és la idea del particular sentit missioner de l'Espanya de Franco en el món modern. Un sentit missioner que consagrava la unitat de l'"Espasa i la Creu", atorgant al poder militar que havia guanyat la guerra civil una sacralitat que el justificava teològicament. Però la "reserva espiritual de Occidente" no ho tenia tan clar, a la vista de les concepcions de la identitat catòlica presents en el discurs popular. El catolicisme era sovint viscut com una manera de ser, una identitat personal i social que situava en un context cultural concret a cada membre de la comunitat. Les implicacions ideològiques que es desprenen del discurs nacionalcatòlic i l'ànsia de totalitat que comportava, són un element que la societat lleidatana del franquisme reservava per als discursos de les autoritats.

Si els uns ignoraven aquesta mena de plantejaments, els altres en canvi ignoraven tant com podien la

religiositat real. En aquest sentit és paradigmàtica la figura del bisbe Aurelio del Pino, protagonista indiscutible d'aquest període de la vida de la ciutat; ell exemplifica a la perfecció els ideals del Nacionalcatolicisme així com la desconnexió més absoluta amb el món real que el circumdava. La grandiloqüència dels seus discursos i el convenciment que la societat real es correspondria amb la societat oficial a força de paternals recomanacions o a força d'ordres i prohibicions, li negaren la possibilitat de parlar el mateix llenguatge religiós que aquells que foren els seus veïns durant vint anys. La religiositat que promogué des del seu càrrec incidia bàsicament en els lligams amb la jerarquia de l'Església i recollia les manifestacions de l'integrisme i neo-catolicisme com el Rosari de l'Aurora o el culte a la Verge de l'Acadèmia, així com d'altres potenciats pel franquisme com el Sagrat Cor o el Mes de María. La religiositat festiva que no comptava amb la presència de les autoritats ni servia per a reafirmar el pes de l'Església en la societat no era objecte del seu interès.

En canvi la religiositat viscuda per les classes populars presenta un tipus de vivència deslligada del Nacionalcatolicisme i del franquisme, i centrada en interessos immediats. Sovint s'expressa amb els mateixos símbols i rituals que ho fa el discurs eclesiàstic però no en funció dels mateixos objectius. D'aquesta manera ambígua les classes populars conviviren amb l'atmosfera religiosa del moment; convivència que no sempre vol dir acceptació i acceptació que rarament significa identificació.

BIBLIOTECA VIRTUAL
MIGUEL DE CERVANTES

BIBLIOGRAFIA

ABELLA, Rafael Por el imperio hacia Dios. Crónica de una posguerra, Planeta, Barcelona, 1978.
" La vida cotidiana en España bajo el régimen de Franco, Argos-Vergara 2ª ed., Barcelona, 1985.
AGUDO TORRICO, Juan Las hermandades de la Virgen de Guía en los Pedroches, Caja Provincial de Ahorros de Córdoba, Córdoba, 1990.
AGULHON, M. Pénitents et franc-maçons de l'ancienne Provence au XVIIIè siècle, Plon, París, 1973.
ALLUE, Marta "Rituales funerarios: una guía de trabajo", ARXIU D'ETNOGRAFIA DE CATALUNYA, nº2, Tarragona, 1983.
ALVAREZ BOLADO, A. El experimento del nacional-catolicismo, Madrid, Edicusa, 1976.
ALVAREZ PALLAS, J.M. Lérida bajo la horda 1934-1936-1938, Imprenta Provincial, Lleida, 1941.
ALVAREZ SANTALO, C., BUXO, M.J., RODRIGUEZ BECERRA, S. (coords) La Religiosidad Popular, Anthropos, 3 vols, Barcelona, 1989.
ANGUERA, P. i BARGALLO, J. "Religió, ideologia i literatura popular: els balls parlats al Camp de Tarragona", UNIVERSITAS TARRACONENSIS, nº VIII, Tarragona, pp.99-111, 1985-86.
ARBELOA, V.M. Aquella España católica, Sígueme, Salamanca, 1975.
ARIES, Philippe "Religion populaire et réformes religieuses", LA MAISON DIEU, nº122, pp.84-97, 1975.
La muerte en Occidente, Argos Vergara, Barcelona, 1982.
El hombre ante la muerte, Taurus, Madrid, 1983.
ARIES, Ph. i DUBY, G. (dirs) Historia de la vida privada, vol 5º. De la Primera Guerra Mundial a nuestros días, Alfaguara, Madrid, 1989.
ARIÑO VILLARROYA, Antoni Festes, rituals i creences, Alfons el Magnànim, València, 1988.
BADONE, Ellen The Appointed Hour: Death, Worldview and Social Change in Brittany, Univ. of California Press, Berkeley, 1989.
BADONE, Ellen (ed) Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society, Princeton Univ. Press, New Jersey, 1990.
BAJTIN, Mijail La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento (El contexto de Fr. Rabelais), Barral, Barcelona, 1974.
BALAN, Jorge (ed) Las historias de vida en ciencias sociales, Nueva Visión, Buenos Aires, 1974.
BARALLAT i BARES, Jaume Contribució a la història de l'església de Lleida des de l'ocupació franquista (1938) al Maig de 1968, tesi doctoral, Barcelona, 1992.
"L'Església sota el franquisme. Una mostra local:1938-1968", L'AVENÇ, nº 174, pp.18-23, 1993.
BARDEN, G. "La representación ritual de la muerte", CONCILIUM, X/94, 1974.
BARRULL, Jaume Les comarques de Lleida durant la Segona República, Ed. L'Avenç, Barcelona, 1986.
BASTIDE, Roger "Immigration et métamorphose d'un dieu", CAHIERS INTERNATIONAUX DE SOCIOLOGIE, XX, pp.45-60, 1956.
"Le problème des mutations religieuses", CAHIERS INTERN. DE SOCIOLOGIE, XLVI, pp.5-16, 1969.
"L'expression de la prière chez les peuples sans écriture", LA MAISON DIEU, nº 109, pp.95-122, 1972.
BATLLORI, Miquel "Vidal i Barraquer davant el Front Popular: de Febrer a Juliol de 1936", QÜESTIONS DE VIDA CRISTIANA, nº131-132, Public. de l'Ab. de Montserrat, Barcelona, 1975.
BAX, Mart ""Us" Catholics and "them" catholics in Dutch Brabant: the Dialectics of a Religious Factional Process", ANTHROPOLOGICAL QUARTERLEY, nº56, pp.167-178, 1983.
"Popular Devotions, Power and Religious Regimes in Catholic Dutch Brabant", ETHNOLOGY, nº24, pp.215-227, 1985.
"Return to Mission Status? Reality and Priestly Perception in Catholic Dutch Brabant", ETHNOLOGIA EUROPAEA, nº18, pp.73-79, 1988.
BEHAR, Ruth Santa María del Monte: The Presence of the Past in a Spanish Village, Princenton Univ. Press, Princenton, 1986.
BELMONT, Nicole "Les croyances populaires comme récit mythologique", L'HOMME, 10/2, París, 1970.
BENERIA, Lourdes Mujer, economía y patriarcado durante la España franquista, Anagrama, Barcelona, 1977.
BENET, Josep Cataluña bajo el régimen franquista, Blume, Barcelona, 1979.
"Un traume per a l'Església catalana", QUESTIONS DE VIDA CRISTIANA, nº131-132, Public. de l'Ab. de Montserrat, Barcelona, 1986.
BENSA, Alban Les saints guérisseurs de Perche Govët: espace symbolique du bocage, Institut d'Ethnologie, Musée de l'homme, París, 1978.
BERNARD, J.A. "Sociología religiosa de las fiestas populares en el medio rural español", PHASE, nº57,

Barcelona, pp.283-296, 1970.
BERTAUX, Daniel (ed) Biography and Society: the Life History Approach in Social Sciences, Sage, London, 1981.
"Los relatos de vida en el análisis social", HISTORIA Y FUENTE ORAL, nº1, Barcelona, pp.87-96, 1989.
BETRAN, J.L., ESPINO, A., TOLEDANO, Ll.F. "Els miracles a la Catalunya de l'Antic Règim", L'AVENÇ, nº137, Barcelona, pp.28-35, Maig 1990.
BIESCAS, G.A. i TUÑON DE LARA, M. España bajo la dictadura franquista (1939-1975), Tomo X de la Historia de España, Labor, Barcelona, 1980.
BLAZQUEZ, Feliciano La traición de los clérigos en la España de Franco. Crónica de una intolerancia (1936-1975), Ed. Trotta, Madrid, 1991.
BOCK, Wilbur "The Transformation of Religious Symbols: A Case Study of St.Nicholas", SOCIAL COMPASS, XIX, Lovaina, pp.537-548, 1972/4.
BOCK, E. "Symbols in Conflict: Official versus Folk Religion", JOURNAL FOR THE SCIENCTIFIC STUDY OF RELIGION, nº5/2, pp.204-212, 1965-66.
BOSSY, John "The Counter-Reformation and the people of Catholic Europe", PAST AND PRESENT, nº47, Oxford, 1970.
"Blood and Baptism: Kinship, Community and Christianity in Western Europe from the Fourteenth to the Seventeenth Centuries", STUDIES IN CHURCH HISTORY, nº10, pp.129-143, 1973.
"The Mass as a social institution, 1200-1700", PAST AND PRESENT, nº100, Oxford, 1983.
BOTEY, Jaume Cincuanta-quatre relats d'immigració, Serveis de Cultura Popular, Barcelona, 1981.
BOTTI, Alfonso Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España (1881-1975), Alianza Ed., Madrid, 1992.
BOURDIEU, Pierre "Genèse et structures du champ religieux", REVUE FRANÇAISE DE SOCIOLOGIE, XX, pp.295-334, 1971.
BRANDES, Stanley Migration, Kinship and Community: Tradition and Transition in a Spanish Village, Academic Press, New York, 1975.
"The Priest as Agent of Secularization in Rural Spain", ACEVES, J.B., HANSEN, C., LEVITAS, G., Economic Transformations and Steady-State Values: Essays in the Ethnography of Spain, Flushing, Queen's College Press, New York, 1976.
"Les autobiografies etnogràfiques en l'antropologia americana", ARXIU D'ETNOGRAFIA DE CATALUNYA, nº2, Tarragona, 1983.
BRETTELL, Caroline "Emigraçâo, a igreja e a festa religiosa de norte de Portugal: estudo de un caso", ESTUDOS CONTEMPORANEOS, nº5, pp.175-204, 1983.
BRIONES, Rafael "Repertorio bibliográfico para un estudio del tema de la Religiosidad popular", COMMUNIO, nº10, pp.155-192, 1977.
"La Semana Santa de Priego de Córdoa. Funciones antropológicas y dimensión cristiana de un ritual popular", CASTON BOYER, P., La religión en Andalucía, Ed. Andaluzas Unidas, Barcelona, 1985.
BROWN, Peter The Cult of the Saints: its Rise and Function in Latin Christianity, Univ. of Chicago Press, Chicago, 1981.
BURKE, Peter La cultura popular en la Europa Moderna, Alianza Ed., Madrid, 1991.
CARDIN, Alberto Movimientos religiosos modernos, Salvat, Barcelona, 1982.
CARDINI, Franco Magia, brujería y superstición en el Occidente Medieval, Península, Barcelona, 1982.
CARO BAROJA, Julio Estudios sobre la vida tradicional española, Península, Barcelona, 1968.
Las formas complejas de la vida religiosa. (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII", Akal, Madrid, 1978.
Las brujas y su mundo, Alianza Ed., Madrid, 1992 (1966).
CARRERA PLANAS, Joan "La guerra darrera nostre", a QUESTIONS DE VIDA CRISTIANA, nº131-132, Public. de l'Ab. de Montserrat, 1986.
CARTWRIGHT, D.P. "Análisis del material cualitativo", FESTINGER, L. i KATZ, D., Los métodos de investigación en las ciencias sociales, Paidós, Buenos Aires, 1979 (1953).
CASASNOVAS, M. i altres ¿Concilio o rebeldía? Los latifundios clericales de Lérida, Nova Terra, Barcelona, 1966.
CASTON BOYER, P. "La religiosidad tradicional en Andalucía. Una aproximación sociológica", CASTON BOYER, P., La religión en Andalucía, Ed. Andaluzas Unidas, Barcelona, 1985.
CATANI, Maurizio "Algunas precisiones sobre el enfoque biográfico oral", HISTORIA Y FUENTE ORAL, nº3, Barcelona, pp.151-164, 1990.
"Si lo contásemos no nos creerían. La lección de método de Primo Levi", HISTORIA Y FUENTE ORAL, Nº9, Barcelona, pp.137-162, 1993.

CATEDRA, María La muerte y otros mundos, Júcar Universidad, Madrid, 1988.
"Simbolismo, teoría del símbolo, antropología simbólica", REYES, Román (dir), Terminología científico-social. Aproximación crítica, Anthropos, Barcelona, 1988.
CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIOLOGICAS "Iglesia, religión y política", REVISTA ESPAÑOLA DE INVESTIGACIONES SOCIOLOGICAS, nº27, Madrid, pp.295-328, 1984.
CHRISTIAN, William "De los santos a María: panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días", LISON, Carmelo (ed), Temas de Antropología Española, Akal, Madrid, 1976.
Religiosidad popular. Estudio antropológico en un valle español, Tecnos, Madrid, 1978.
"Provoked Religious Weeping in Early Modern Spain", DAVIS, J. (ed), Religious Organization and Religious Experience, Academic Press, London, 1982.
"Religious Apparitions and the Cold War in Southern Europe", WOLF, E. (ed), Religion, Power and Protest in local communities: the Northern Shore of the Mediterranean, Mouton, Berlin, 1984.
Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI), Nerea, Madrid, 1990.
Religiosidad local en la España de Felipe II, Nerea, Madrid, 1991.
CIRESE, Alberto M. Cultura egemonica e culture subalterne, Palumbo Ed., Palermo, 1972.
(comp.) Folklore e Antropologia, Palumbo ed., Palermo, 1974.
COBOS RUIZ, J., LUQUE ROMERO, F. "La Romería de San Benito de Obejo. Una aproximación antropológica", REVISTA INTERNACIONAL DE SOCIOLOGIA, nº21, Madrid, pp.77-92, 1977.
COHN, Norman Los demonios familiares de Europa, Alianza, Madrid, 1987.
COL.LOQUES INTERNATIONAUX DU C.N.R.S. La religion populaire, C.N.R.S., París, 1979.
COMAS, D., BODOQUE, Y., FERRERES, S, ROCA, J., Vides de dona. Treball, família i sociabilitat entre les dones de classes populars a Catalunya (1900-1960), Serveis de Cultura Popular/Alta Fulla, Barcelona, 1990.
COMBALIA i PRATS, J.M. "La religió popular a les comarques tarragonines: els goigs", ARXIU D'ETNOGRAFIA DE CATALUNYA, nº1, Tarragona, 1982.
COMELLES, J.M. "Los caminos del Rocío", RODRIGUEZ BECERRA, S. (ed), Antropología Cultural de Andalucía, Junta de Andalucía, Sevilla, 1984.
"Milagros, santos, vírgenes y médicos. La institucionalización del milagro en la Europa cristiana", ROMANI, O. i COMELLES, J.M., Antropología de la Salud y de la Medicina, VI Congreso de Antropología, Tenerife, 1993.
CORDOBA, P. ETIENVRE, J.P. (comps) La fiesta, la ceremonia, el rito, Casa de Velázquez, Universidad de Granada, 1990.
COURTAS, R., ISAMBERT, F.A. "Ethnologues et sociologues aux prises avec la notion de 'populaire'", LA MAISON DIEU, nº122, pp.20-42, 1975.
CUENCA, J.M. Aproximación a la Historia de la Iglesia Contemporánea en España, Rialp, Madrid, 1978.
CUTILEIRO, J. A portuguese rural society, Clarendon Press, London, 1971.
CHAO REGO, J. La Iglesia en el franquismo, Felmar, Madrid, 1976.
DD.AA. Expresiones actuales de la cultura del pueblo, Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos, Madrid, 1976.
DD.AA. La cultura bajo el franquismo, Ed. de Bolsillo, Barcelona, 1977.
DD.AA. Lleida, 1910-1985, Fundació Caixa de Pensions, Barcelona, 1985.
DD.AA. Religiosidad Popular. Jornadas Nacionales de Liturgia 1989, Promoción Popular Cristiana, Madrid, 1990.
DAVIS, Natalie "The sacred and the body social in sixteenth-century Lyon", PAST AND PRESENT, nº90, Oxford, pp.40-70, 1981.
Sociedad y cultura en la Francia Moderna, Crítica, Barcelona, 1993.
DELARUELLE, Etienne La piété populaire au Moyen Age, Bottega d'Erasmo, Torino, 1975.
DELGADO, Manuel La ira sagrada. Anticlericalismo, iconoclastia y antirritualismo en la España contemporánea, Ed. Humanidades, Barcelona, 1992.
Las palabras de otro hombre, Muchnik Ed., Barcelona, 1993.
DELUMEAU, Jean El catolicismo de Lutero a Voltaire, Labor, Barcelona, 1975.
"De l'aujord'hui à l'hier de l'occident chrétien, VXIe-XVIIIe siècles", PLONGERON, R. (dir), La Religion Populaire dans l'Occident chrétien. Approches historiques, Beauchesne, París, pp.99-107, 1976.
"Le vécu religieux quotidien (XVI-XVIIIe siècles): les sources d'information", CAHIERS DE FANJEAUX, nº11, Privat, Toulouse, 1976.
Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècles), Fayard, París, 1983.

El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada, Taurus, Madrid, 1989.
L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession XIIIe-XVIIIe siècle, Fayard, París, 1990.
DELUMEAU, Jean (dir) La première communion. Quatre siècles d'histoire, Desclée de Brouwer, París, 1987.
DESILETS, A., LAPERRIERE, G. (eds) Recherche et religions populaires, Bellarmin, Montréal, 1976.
DEVOS, Roger "Pratiques et mentalités religieuses en Savoie. Permanence et évolution", ETHNOLOGIE FRANÇAISE, t.11, nº3, París, 1981.
DUCH, Lluís De la religió a la religió popular, Public. de l'Ab. de Montserrat, Barcelona, 1980.
DUPRONT, Alfonse "Antropologia del sacro e culti popolari: il pellerinaggio", RUSSO, Carla (ed), Societá, chiesa e vita religiosa nell'Ancien Régime, Guida Editori, Napoli, 1976.
DURKHEIM, Emile Les formes elementals de la vida religiosa, Edicions 62, Barcelona, 1987 (1912).
EDWARDS, John "Religion faith and doubt in late medieval Spain: Soria circa 1450-1500", PAST AND PRESENT, nº120, Oxford, pp.3-25, 1988.
EPTON, Nina "Reflexiones sobre los símbolos en las fiestas españolas", DD.AA., Expresiones actuales de la cultura del pueblo, Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos, Madrid, 1976.
ESPIRITO SANTO, Moisés A religiâo popular portuguesa, A regra do Jogo Ed., Lisboa, 1980.
di FEBO, Giuliana La santa de la raza. Un culto barroco en la España franquista, Icària, Barcelona, 1987.
FEIXA i PAMPOLS, Carles "Més enllà d'Eboli. Gramsci i l'antropologia italiana", NOUS HORITZONS, nº105, Barcelona, 1987-88.
Una historia oral de la joventut a Lleida (1936-1989), Tesi de Doctorat, Lleida, 1989.
"Ballar sota el franquisme", ACACIA, nº2, Universitat de Barcelona, Barcelona, 1991.
"Fer la nòria. Una història oral del carrer Major a la Lleida de postguerra", ILERDA, nºXLIX (2ª època), Lleida, 1991.
FERNANDEZ, James, FERNANDEZ, Renate, "El escenario de la romería asturiana", DD.AA., Expresiones actuales de la cultura del pueblo, Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos, Madrid, 1976.
FERRAROTTI, Franco Storia e storie di vita, Laterza, Bari, 1981.
El Ricordo e la Temporalitá, Laterza, Bari, 1987.
La historia y lo cotidiano, Península, Barcelona, 1991.
FERRER, M.A. "Religiositat i societat catalana durant el segle XIX a través dels testaments", UNIVERSITAS TARRACONENSIS, nºVIII, Tarragona, pp.111-119, 1985-86.
FESTINGER, L., KATZ, D. Los métodos de investigación en ciencias sociales, Paidós, Buenos Aires, 1979.
FLANDRIN, Jean Louis La moral sexual en Occidente, Ed. Juan Granica, Barcelona, 1984.
FONTANA, Josep (ed) España bajo el franquismo, Crítica, Barcelona, 1986.
FRASER, Ronald Recuérdalo tú y recuérdalo a otros. Historia oral de la Guerra Civil española, Ed. Crítica-Grijalbo, Barcelona, 1979.
"La formación de un entrevistador", HISTORIA Y FUENTE ORAL, nº3, Barcelona, pp.129-150, 1990.
FRIGOLE, Joan "Religión y política en un pueblo murciano entre 1966-1976: la crisis del nacionalcatolicismo desde la perspectiva local", REVISTA ESPAÑOLA DE INVESTIGACIONES SOCIOLOGICAS, nº23 (separata), Madrid, 1983.
FROESCHLE-CHOPARD, M.H., DEVOS, R. (eds) "Les confréries, l'Eglise et la cité", DOCUMENTS D'ETHNOLOGIE REGIONALE, vol.10, Centre Alpin et Rhodanien, Grenoble, 1988.
FUNES ARTIAGA, Jaume, ROMANI ALFONSO, Oriol Dejar la heroína, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social-Cruz Roja Española, Madrid, 1985.
GABERNET, Joan "La situació religiosa", LLADONOSA, j. i altres, Lleida, problema i realitat, Edicions 62, Barcelona, 1967.
GALLEGO, Teresa Mujer, falange y franquismo, Taurus, Madrid, 1983.
GAMELLA, Juan La historia de Julián, Ed. Popular, Madrid, 1990.
GARCIA CARCEL, Ricardo Herejía y sociedad en el siglo XVI, Península, Barcelona, 1980.
"La Religiositat Popular i la Història", L'AVENÇ, nº137, Barcelona, pp.20-27, Maig 1990.
GARCIA DE CORTAZAR, F., LORENZO ESPINOSA, J.M. Los pliegues de la tiara. Los Papas y la Iglesia del siglo XX, Alianza Editorial, Madrid, 1992.
GARCIA JORDAN, Pilar "Les entitats catòliques, força de xoc de l'Església durant la Segona República", QUESTIONS DE VIDA CRISTIANA, nº131-132, Public. de l'Ab. de Montserrat, 1986.
GARCIA VILLOSLADA, R. (dir) La Iglesia en la España contemporánea (1808-1975), a Historia de la Iglesia en España, B.A.C., Madrid, vol.V, 1979.
GEERTZ, Clifford Visión del mundo y análisis de símbolos sagrados, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1973.
La interpretación de las culturas, Gedisa, Barcelona, 1989.

GELABERTO, Martí "L'Església i les santes relíquies durant el segle XVIII", L'AVENÇ, nº137, pp.40-45, Maig 1990.
"La litúrgia catòlica: benediccions i exorcismes a Barcelona, segles XVI-XVIII", L'AVENÇ, nº137, pp.36-39, Maig 1990.
"Bruixeri i predicació popular a la Catalunya del segle XVIII", L'AVENÇ, nº164, pp.20-25, Novembre 1992.
GELLNER, E., WATERBURY, J. Patrons and Clients in Mediterranean societies, Duckworth, London, 1977.
GINZBURG, Carlo I Benandanti: ricerche sulla stregoneria e sui culti agrari tra Cinquecento e Seicento, Einaudi, Torino, 1966.
"Folklore, magia e religione nelle campagne italiane", RUSSO, Carla, Società, chiesa è vita religiosa nell'Ancien Régime, Guida Editori, Napoli, 1976.
El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI, Muchnik Editores, Barcelona, 1981.
"Unidad y variedad de la cultura popular", DEBATS, nº1, València, pp.84-92, 1982.
Historia nocturna. Un desciframiento del aquelarre, Muchnik Editores, Barcelona, 1991.
GOLDEY, Patricia "The Good Death: Personal Salvation and Community Identity", RUI FEIJO, MARTINS i PINA-CABRAL, Death in Portugal, JOURNAL OF THE ANTHROPOLOGICAL SOCIETY OF OXFORD, OCCASIONAL PAPERS, nº2, pp.1-12, 1983.
GOMEZ GARCIA, P. (ed) Fiestas y religión en la cultura popular andaluza, Universidad de Granada, Granada, 1992.
GOMEZ PEREZ, Rafael El franquismo y la Iglesia, Rialp, Madrid, 1986.
GONZALEZ CID, M.L. "Estructura social, sistema de poder y cofradías en Setenil (Cádiz)", RODRIGUEZ BECERRA, S. (ed), Antropología Cultural de Andalucía, Sevilla, 1984.
GRAUS i FORCEN, Julià Crònica de la Lleida franquista 1938-1975, Virgili Pagès, Lleida, 1989.
HALL, Stuart "Per la critica del concetto di popolare", CIRCULO G.BOSSIO, Storia, memoria, imaginario, I GIORNI CANTATI, La casa Usher, Firenze, pp.109-121, 1981.
HEERS, Jacques Carnavales y fiestas de locos, Península, Barcelona, 1988.
HOORNAERT, Eduardo "La evangelización según la tradición guadalupana", EQUIPO SELADOC, Religiosidad Popular, Sígueme, Salamanca, 1976.
HOUTART, François Religión y modos de producción precapitalistas, IEPALA, Madrid, 1989.
INGLIS, Tom Moral Monopoly: The Catholic Church in Modern Irish Society, Gill and Macmillan, Dublin, 1987.
ISAMBERT, François "Les transformations du rituel catholique des mourants", ARCHIVES DES SCIENCIES SOCIALES DES RELIGIONS, Nº 39, PP.89-100, 1975.
"Autour du Catholicisme populaire. Reflexions Sociologiques sur un débat", SOCIAL COMPASS, XXII, 2, pp.193-210, 1975.
ITURRA, Raúl "Factores de reproducción social en sistemas rurales: trabajo, producción de productores y pecado en aldeas campesinas", ARXIU D'ETNOGRAFIA DE CATALUNYA, Nº6, Tarragona, 1988.
"A Religiao como Teoría da Reproduçao Social", LER HISTORIA, nº15, 1989.
JACKSON, Gabriel Aproximación a la España Contemporánea 1898-1975, Grijalbo, Barcelona, 1982.
JARNE i MODOL, Antonieta La Secció Femenina a Lleida. Els anys "Triomfals", Pagès Editors, Lleida, 1992.
JOUTARD, Philippe La légende des camisards, une sensibilité au passé, Ed. Gallimard, Aix-en-Provence, 1977.
Ces voix qui nous viennent du passé, Hachette, París, 1983.
"El tratamiento del documento oral", DEBATS, nº10, València, pp.72-84, 1984.
JULIA, Dominique "Discipline eclésiastique et culture paysanne aux XVIIe et XVIIIe siècles", CNRS, La Religion Populaire, París, pp.199-209, 1979.
JULIANO, Dolores "Anàlisi estructural d'un sistema de romiatges al Vallès", QUADERNS DE L'ICA, nº2, Tarragona, 1980.
"Cultura Popular", CUADERNOS A DE ANTROPOLOGIA, nº6, Barcelona, 1986.
KOKOSALAKIS, Nikos "The Political Significance of Popular Religion in Greece", ARCHIVES DES SCIENCES SOCIALES DES RELIGIONS, nº64, pp.37-52, 1987.
LAMBERT, Yves Dieu change en Bretagne, Cerf, París, 1985.
LANTERNARI, Vittorio "Religione popolare e storicismo", DD.AA., Miscellania e varietà, Belfogor, 1954.
Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos, Seix Barral, Barcelona, 1965.
Crisi e ricerca di identità. Folklore e dinamica culturale, Liguori Ed., Napoli, 1977.
"La religion populaire. Perspective historique et anthropologique", ARCHIVES DES SCIENCES SOCIALES DES RELIGIONS, nº53/1, pp.121-143, 1982.
LARA PEINADO, F. El oratorio de la Pontificia y Real Academia Bibliográfico-Mariana de Lérida. Estudio

histórico-artístico, Instituto de Estudios Ilerdenses, Lleida, 1976.
LARKIN, Emmet "The Devotional Revolution in Ireland 1850-75", AMERICAN HISTORICAL REVIEW, Nº77, U.S.A., 1972.
LAUTMAN, Françoise "Cierges et culte des saints: un compromis", ETHNOLOGIE FRANÇAISE, Vol.11, nº3, París, 1981.
"Cultes officiels et pratiques populaire. Emprunts reciproques et modèles de variation", ETHNOLOGIE FRANÇAISE, Vol.11, nº3, pp.199-203, París, 1981.
LE BRAS, Gabriel Etudes de sociologie religieuse, 2 vols., Presses Univ. de France, París, 1955-56.
L'Eglise et le village, Flammarion, París, 1976.
LE GOFF, Jacques (coord) Herejías y sociedades en la Europa preindustrial, siglos XI-XVIII, Siglo XXI, Madrid, 1987.
LE ROY LADURIE, E. Le Carnaval de Romans, Gallimard, París, 1979.
Montaillou, aldea occitana de 1294 a 1324, Taurus, Madrid, 1988.
LEBRUN, François Les hommes et la mort en Anjou aux XVIIe et XVIIIe siècles, Flammarion, París, 1975.
LEJEUNE, Philippe "Memoria, diálogo y escritura", HISTORIA Y FUENTE ORAL, nº1, Barcelona, pp.33-67, 1989.
LEROU, Paule i Roger "Analyse quantitative et religion populaire: l'exemple du culte de Saint Fiacre", HILAYRE, I.M. (coord), La religion populaire, Univ. de Lille, 1981.
LEWIS, Oscar Los hijos de Sánchez, Mortiz, México, 1971 (1961).
LIGOU, Daniel "L'évolution des cimetières", ARCHIVES DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS, nº39, pp.61-77, 1975.
LINZ, J.J., CAZORLA, J. "Religiosidad y estructura social en Andalucía: la práctica religiosa", ANALES DE SOCIOLOGIA, IV/4-5, pp.75-96, 1968-69.
LISON TOLOSANA, Carmelo Belmonte de los Caballeros: A Sociological Study of a Spanish Town, Oxford Univ.Press, Oxford, 1966.
Temas de Antropología Española, Akal, Madrid, 1976.
Invitación a la Antropología Cultural de España, Akal, Madrid, 1980.
"Aragón festivo. La fiesta como estrategia simbólica", LISON, C., Antropología Social y Hermenéutica, F.C.E., Madrid, 1983.
Antropología Cultural de Galicia, Akal, Madrid, 1983.
Demonios y exorcismos en los Siglos de Oro. La España mental I, Akal, Madrid, 1990.
Endemoniados en Galicia hoy. La España mental II, Akal, Madrid, 1990.
LLADONOSA, J., PORTA, F., MIQUEL, S. i altres Lleida, problema i realitat, Edicions 62, Barcelona, 1967.
LLADONOSA, i PUJOL, J. Història de Lleida, Camps Calmet, Tàrrega, 1974.
Història de la ciutat de Lleida, Curial, Barcelona, 1980.
Setanta-cinc anys de records (1907-1982), Virgili i Pagès-Ajuntament d'Alguaire, Lleida, 1989.
LLOPART, D., PRAT, J., PRATS, Ll. (eds) La cultura popular a debat, Serveis de Cultura Popular, Ed. Alta Fulla, Barcelona, 1985.
LOMBARDI SATRIANI, L.M. Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas, Nueva Imagen, México, 1978.
Il silenzio, la memoria e lo sguardo, Sellerio Ed., Palermo, 1979.
Antropologia culturale, Bib. Universale, Rizzoli, Milano, 1980.
LOPEZ BONILLO, Diego "Santuarios marianos de la diócesis de Tarragona: aproximación geográfica", ARXIU D'ETNOGRAFIA DE CATALUNYA, nº2, Tarragona, 1983.
LUQUE, Enrique "La crisis de las expresiones populares del culto religioso: examen de un caso andaluz", DD.AA., Expresiones actuales de la cultura del pueblo, Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos, Madrid, 1976.
MAIR, Lucy Introducción a la Antropología Social, Alianza, Barcelona, 1988.
MAITRE, Jacques "Religion populaire et populations religieuses", CAHIERS INTERNATIONAUX DE SOCIOLOGIE, XXVII, pp.95-120, 1959.
MALDONADO, Luís Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico, Ed. Cristiandad, Madrid, 1975.
Génesis del catolicismo popular, Ed. Cristiandad, Madrid, 1979.
MALINOWSKI, Bronislaw Magia, ciencia, religión, Ariel, Barcelona, 1982.
MANDROU, Robert "Clergé tridentin et piété populaire: Théses et hypothéses", ACTES DU 99 CONGRES DES SOCIETES SAVANTES, La piété populaire au Moyen Age de 1610 à nos jours, Bibliotheque Nationale, París, 1976.
MANSELLI, Raoul La religion populaire au Moyen Age. Problèmes de méthode et d'histoire, Institud d'Etudes Médiévales Albert-le-Grand, Montréal, 1975.

MARIANSKI, Janusz "Dynamics of Changes in Rural Religiosity under Industrialisation. The case of Poland", SOCIAL COMPASS, XXVIII, pp.63-78, 1981/1.
MARTI, Casimir "Una Església bel.ligerant: els antecedents", QÜESTIONS DE VIDA CRISTIANA, nº131-132, Public. de l'Abadia de Montserrrat, Barcelona, 1986.
MARTI, Casimir, BONET, Joan L'integrisme a Catalunya, Ed. Vicens Vives, Barcelona, 1990.
MARTIN GAITE, Carmen Usos amorosos de la postguerra española, Anagrama, Barcelona, 1989.
MARTINEZ BLANQUEZ, Maria "Estudio sobre la figura de los Armats de la Sang", treball inèdit, Lleida, 1990.
MARTINO, Ernesto de "Il lamento funebre lucano: dati etnografici, interpretazione psicologica e considerazioni storiche", Introduzione allo studio dell'etnologia, Tip. R.S.B., Roma, 1955.
Sud e Magia, Feltrinelli, Milano, 1983 (1959).
MARZAL, Manuel "Diez hipótesis de interpretación del catolicismo popular", EQUIPO SELADOC, Religiosidad Popular, Sígueme, Salamanca, 1976.
MASSOT i MUNTANER, Josep L'Església catalana al segle XX, Ariel, Barcelona, 1975.
Aproximació a la història religiosa de la Catalunya contemporània, Public. de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1975.
"Els catòlics catalans durant la guerra civil", QUESTIONS DE VIDA CRISTIANA, nº131-132, Public. de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1986.
MATEO AVILES, Elías de Piedades e impiedades de los malagueños en el siglo XIX. Una aproximación a la religiosidad española contemporánea, Málaga, 1987.
MIGUEL, Amando de Sociología del franquismo, Euros, Barcelona, 1975.
MIR i CURCO, Conxita "Lleida, línia de front: l'ocupació militar", L'AVENÇ, nº126, pp.34-56, 1989.
MORELL, Blanca "Las hermandades en la sociedad sevillana del siglo XVI", ETHNICA, nº13, pp.89-102, Barcelona, 1977.
MORENO NAVARRO, Isidoro Propiedad, clases sociales y Hermandades en la Baja Andalucía, Siglo XXI, Madrid, 1973.
"Cofradías andaluzas y fiestas: aspectos socioantropológicos", VELASCO, H. (ed), Tiempo de fiesta, Ed. Tres-Catorce-Diecisiete, Madrid, 1982.
Cofradías y Hermandades andaluzas, Ed. Andaluzas Unidas, Granada, 1985.
"Religiosité populaire andalouse et catholicisme", SOCIAL COMPASS, XXXIII 14, pp.437-455, 1986.
MUCHEMBLED, Robert "Sorcellerie, culture populaire et christianisme au XVIe siècle, principalement en Flandre et en Artois", ANNALES, 28/6, París, 1973.
Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV-XVIII siècles), Flammarion, París, 1978.
MUSEE NATIONAL DES ARTS ET TRADITIONS POPULAIRES Religions et traditions populaires, Ministère de la Culture et de la Communication/Editions de la Réunion des Musées Nationaux, París, 1979.
MUSY, Jean "Mouvements populaires et hérésies au XIe siècle en France", REVUE HISTORIQUE, nº253, París, 1975.
NESTI, Arnaldo "Gramsci et la religion populaire", SOCIAL COMPASS, XXII, 3/4, pp.343-354, 1975.
NOLA, Alfonso di Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana, Boringhieri, Torino, 1976.
ORENSANZ, Aurelio L. Religiosidad popular española (1940-1965), Ed. Nacional, Madrid, 1974.
PACE, Enzo "The debate on Popular Religion in Italy", SOCIOLOGICAL ANALYSIS, nº40, pp.71-75, 1979.
"New paradigmes on popular religion", ARCHIVES DES SCIENCES SOCIALES DES RELIGIONS, nº64, vol.I, 1987.
PADIGLIONE, Vincenzo Al di là del folklore, Minerva Italica, Roma, 1978.
PANNET, Robert El catolicismo popular, Ed. Marova, Madrid, 1976.
PARES, Fina "Los exvotos pintados en Cataluña", ALVAREZ SANTALO, C i altres, La religiosidad popular, vol.3, Anthropos, Barcelona, 1989.
PASSERINI, Luisa (ed) Storia orale. Vita quotidiana e cultura materiale delle classi subalterne, Rosenberg i Gellier, Torino, 1978.
PASSERINI, Luisa Torino operaria e fascismo. Una historia orale, Laterza, Roma-Bari, 1984.
PAUL, Jacques "Miracles et mentalité religieuse populaire à Marseille au début du XIVe siècle", DESILETS, A., LAPERRIERE, G. (eds), Recherche et religions populaires, Bellarmin, Montréal, 1976.
PAYNE, Stanley El catolicismo español, Planeta, Barcelona, 1984.
El régimen de Franco, Alianza Editorial, Madrid, 1987.
PEREIRA DE QUEIROZ, M.I. Historia y etnología de los movimientos mesiánicos, Siglo XXI, Madrid, 1978.
PINA CABRAL, Joâo de "Cults on Death in Northwestern Portugal", JOURNAL OF THE

ANTHROPOLOGICAL SOCIETY OF OXFORD, nº11 (1), pp.1-14, 1980.
"O pároco rural e o conflito entre visôes do mundo no Minho", ESTUDOS CONTEMPORANEOS, nº213, pp.75-110, 1981.
PINA CABRAL, Joâo de, RUI FEIJO, M. "Conflicting Attitudes to Death in Modern Portugal: The Question of Cemeteries", PINA CABRAL, J., RUI FEIJO, M., MARTINS, H., Death in Portugal, JOURNAL OF THE ANTHROP. SOCIETY OF OXFORD, OCCASIONAL PAPERS, nº2, pp.17-43, 1983.
PINTO, Manuel "A igreja e a insurreiçâo popular do Minho de 1846", ESTUDOS CONTEMPORANEOS, n10, pp.83-135, 1979.
PIÑOL, Josep Mª El Nacionalcatolicisme a Catalunya i la resistència 1926-1966, Edicions 62, Barcelona, 1993.
PIÑUEL RAIGADA, J.L. "Un análisis de contenido de devociones populares", REVISTA ESPAÑOLA DE INVESTIGACIONES SOCIOLOGICAS, nº3, CSIC, Madrid, 1978.
PLATELLE, Henri "Reliques circulant sous un faux nom: formalisme et religion populaire", CNRS, La Religion Populaire, París, 1979.
PLONGERON, B., PANNET, R. (dirs) Le christianisme populaire. Les dossiers de l'histoire, Beauchesne, París, 1976.
PLUMMER, Ken Los documentos personales, Siglo XXI, Madrid, 1989.
POIRIER, Jean, CLAPIER-VALLADON, S., RAYBAUT, Paul Les récits de vie. Théorie et pratique, Presses Universitaires de France, París, 1983.
PORTELLI, Alessandro Biografia di una città (Terni 1830-1985), Einaudi, Torino, 1985.
"Historia y memoria: la muerte de Luigi Trastulli", HISTORIA Y FUENTE ORAL, nº1, Barcelona, pp.5-32, 1989.
PRANDI, Carlo "Religion et classes subalternes en Italie", ARCHIVES DES SCIENCES SOCIALES DES RELIGIONS, 43/1, pp.93-139, 1977.
PRAT i CAROS, Joan "El ex-voto: un modelo de religiosidad popular en una comarca de Cataluña", ETHNICA, nº4, Barcelona, 1972.
"Els santuaris marians al Camp de Tarragona: algunes hipòtesis de treball", UNIVERSITAS TARRACONENSIS, nºIV, Tarragona, 1981-82.
"Aspectos simbólicos de las fiestas", VELASCO, H. (ed), Tiempo de fiesta, Ed. Tres-catorce-diecisiete, Madrid, 1982.
"Les Verges trobades: cristianització de cultes a la fecunditat?", CIENCIA, nº26, Barcelona, 1983.
"Religió popular o experiència religiosa ordinària? Estat de la qüestió i hipòtesis de treball", ARXIU D'ETNOGRAFIA DE CATALUNYA, nº2, Tarragona, 1983.
"L'experiència religiosa ordinària en el segle XVIII: entre la continuitat i el trencament", NAVARRO, J.L. (coord), Siglo XVIII. Una aproximación interdisciplinaria, Seminario de Aplicaciones Didácticas, nº1, Tarragona, Dept. d'Hª Moderna, 1983.
"Reflexions entorn de l'eficàcia simbòlica a l'Occident cristià", COMELLES, J.M. (comp), Antropologia i salut, Fundació Caixa de Pensions, Barcelona, 1984.
"Los santuarios marianos en Cataluña: una aproximación desde la etnografía", ALVAREZ SANTALO, C. i altres, La Religiosidad Popular, vol.3, Anthropos, Barcelona, 1989.
PRAT, Joan, MARTINEZ, Ubaldo, CONTRERAS, Jesús, MORENO, Isidoro (eds) Antropología de los Pueblos de España, Taurus Universitaria, Madrid, 1991.
PRINS, Gwyn "Historia Oral", HISTORIA Y FUENTE ORAL, nº9, pp.21-43, 1993.
PUERTAS, Sílvia Actituds lingüístiques i dinàmiques culturals al barri de la Mariola de Lleida, Treball inèdit, Lleida, 1990.
PUEYO i PARIS, Miquel Lleida: ni blancs ni negres però espanyols, Edicions 62, Barcelona, 1984.
PUJADAS i MUÑOZ, J.J. El método biográfico. El uso de las historias de vida en ciencias sociales, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1992.
RAPP, Francis La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media, Labor, Barcelona, 1973.
"Reflexions sur la religion populaire au Moyen Age", PLONGERON i PANNET (dirs), Le christianisme populaire. Les dossiers de l'histoire, Beauchesne, París, 1976.
"Les croyances et les pratiques populaires à la fin du Moyen Age en Occident", PLONGERON i PANNET, Le christianisme populaire. Les dossiers de l'histoire, Beauchesne, París, 1976.
"Pélérinages et livres de piété en Alsace du XIVe siècle au XXe siècle", HILAIRE, I.M. (coord), La religion populaire. Aspects du christianisme populaire à travers l'histoire, Univ. de Lille, 1982.
REDONDO, Augustin "La religion populaire espagnole au XVIe siècle: un terrain d'affrontement?", COLOQUIO HISPANO-FRANCES, Culturas Populares. Diferencias, divergencias, conflictos, Casa de Velázquez/Univ. Complutense, Madrid, 1986.
REVELLI, Nuto Il mondo dei vinti, Einaudi, Torino, 1977.

RIBEIRO DE OLIVEIRA, P. "Le Catholicisme populaire en Amérique Latine", SOCIAL COMPASS, XIX, pp.567-584, 1972/4.
"Catholicisme populaire et hégémonie bourgeoise au Brésil", ARCHIVES DES SCIENCES SOCIALES DES RELIGIONS, 47/1, pp.53-79, 1979.
RIEGELHAUPT, J.F. "O significado religioso do anticlericalismo popular", ANALISE SOCIAL, vol.XVIII, (72-73-74), Lisboa, pp.1213-1230, 1982-83.
ROCA i GIRONA, Jordi Percepció i imatges de la dona a la postguerra espanyola. La construcció del gènere femení a Alcover (1939-1959), Tesi de Doctorat, Tarragona, 1992.
RODRIGUEZ BECERRA, S., VAZQUEZ SOTO, J.M. Exvotos de Andalucía. Milagros y promesas en la religiosidad popular, Argantonio, Ed. Andaluzas, Sevilla, 1980.
RODRIGUEZ BECERRA, S. (ed) Antropología cultural de Andalucía, Consejería de Cultura, Junta de Andalucía, Sevilla, 1984.
RODRIGUEZ BECERRA, S. Las fiestas de Andalucía, Ed. Andaluzas Unidas, Sevilla, 1985.
ROMA, Josefina "Centralidad-marginalidad, ortodoxia-heterodoxia. Una aproximación al fenómeno de las apariciones urbanas", ALVAREZ SANTALO, C. i altres (coords), La Religiosidad popular, vol.1, Anthropos, Barcelona, 1989.
"Les dones i el fenomen aparicionista", GONZALEZ LUNA, L. (comp), Mujeres y sociedad. Nuevos enfoques teóricos y metodológicos, Universitat de Barcelona, 1991.
ROMANI, Oriol, COMELLES, J.M., PRAT, Joan "Niveles de intercambio sexual en fiestas populares y religiosas: el caso de la Romería del Rocío en la Baja Andalucía", FARRE, VALDES, MAIDEU (eds), Comportamientos sexuales, Fontanella, Barcelona, 1980.
ROMANI, Oriol A tumba abierta. Autobiografía de un grifota, Anagrama, Barcelona, 1983.
ROSA, Gabriele de Vescovi, popolo e magia nel Sud, Guida, Napoli, 1971 (1983)
Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno, Laterza, Bari, 1978.
RUIZ RICO, J.J. El papel político de la Iglesia católica en la España de Franco, Tecnos, Madrid, 1977.
RUSSO, Carla (ed) Società, chiesa è vita religiosa nell'"Ancien Régime", Guida Editori, Napoli, 1976.
SAMUEL, Ralph "Desprofesionalizar la historia", DEBATS, nº10, pp.57-71, 1984.
SANCHEZ LOPEZ, R. Mujer española: una sombra de destino en lo universal, Universidad de Murcia, 1990.
SANMARTIN, Ricardo Identidad y creación. Horizontes culturales e interpretación antropológica, Humanidades, Barcelona, 1993.
SANTIAGO MASCARAQUE, Carmen La Iglesia de Lleida en la postguerra (1938-1947), Tesi de Llicenciatura, Lleida, 1988.
SCHMITT, Jean Claude "'Religion populaire' et culture folklorique", ANNALES, 31/5, París, 1976.
Historia de la superstición, Crítica, Barcelona, 1992.
SCRIBNER, R.W. "Popular Religion on Catholic Germany at the Time of the Reformation", JOURNAL OF ECCLESIASTICAL HISTORY, nº35, pp.47-77, 1984.
SEGALEN, Martine "Rituels funéraires en Normandie et attitudes vis-à-vis de la mort", ARCHIVES DES SCIENCES SOCIALES DES RELIGIONS, nº39, pp.79-88, 1975.
Les confréries dans la France contemporaine. Les Charités, Flammarion, París, 1975.
SERRADOR, Ana Mª "A festa do Santo padroeiro numa comunidade rural", ESTUDOS CONTEMPORANEOS, nº5, pp.205-240, 1983.
SLATER, Candace City Steeple, City Streets. Saint's Tales from Granada and a Changing Spain, Univ. of California Press, Berkeley i Los Angeles, 1990.
SOLE i MAURI, Belén Festa i ideologies a Lleida, Public. Abadia de Montserrat, Barcelona, 1991.
SOLE i SABATE, J.M. "Les víctimes de l'Església catalana durant la guerra civil", QUESTIONS DE VIDA CRISTIANA, nº131-132, Barcelona, 1986.
TAX FREEMAN, Susan "Religious Aspects of the social Organization of a Castilian Village", AMERICAN ANTHROPOLOGIST, nº70, pp.34-49, Washington, 1968.
"Fe y modas en la religión española: notas sobre la observación de la observancia", ETHNICA, nº24, Barcelona, 1978.
TAYLOR, Laurence "The Priest and the Agent: Social Drama and class Consciousness in the west of Ireland", COMPARATIVE STUDIES IN SOCIETY AND HISTORY, nº23, Cambridge, 1981.
TERRADAS, Ignasi Revolución y Religiosidad, Alfons el Magnànim, València, 1990.
THOMAS, Keith Religion and the decline of magic. Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England, Paperback, London, 1971.
THOMPSON, Paul "La historia oral y el historiador", DEBATS, nº10, València, pp.52-56, 1984.
La voz del pasado. La historia oral, Alfons el Magnànim, València, 1988.
TOTA, Mia di "Saint Cults and Political Alignments in Southern Italy", DIALECTICAL ANTHROPOLOGY,

nº5, pp.317-329, 1981.
TUÑON de LARA, Manuel La España del siglo XX. La Guerra Civil, Laia, Barcelona, 1977.
TUÑON de LARA, Manuel (dir) El primer franquismo. V Coloquio de Hª contemporánea de España, Siglo XXI, Madrid, 1989.
TURNER, Víctor, TURNER, Edith Image and Pilgrimage in Christian Culture, Columbia Univ. Press, New York, 1978.
TURNER, Víctor La selva de los símbolos, Siglo XXI, Madrid, 1980.
El proceso ritual, Taurus, Madrid, 1988.
TUSELL, Xavier Franco y los católicos. La política interior española entre 1945-1957, Alianza Universidad, Madrid, 1984.
La dictadura de Franco, Alianza, Madrid, 1988.
URBINA, F. i altres Iglesia y Sociedad en España 1939-1975, Ed. Popular, Madrid, 1977.
VALLS, Rafael "La Història ensenyada a l'època franquista", L'AVENÇ, nº169, pp.71-73, 1993.
VAN GENNEP, Arnold Los ritos de paso, Taurus, Madrid, 1986 (1909).
VANSINA, Jan La tradición oral, Labor, Barcelona, 1967.
VARELA i SERRA, Josep Converses a Lleida, Virgili i Pagès, Lleida, 1988.
VAUCHEZ, André La espiritualidad del Occidente medieval (siglos VIII-XII), Cátedra, Madrid, 1985.
VAZQUEZ, J.M. Realidades socio-religiosas de España, Ed. Nacional, Madrid, 1967.
VELASCO, Honorio (ed) Tiempo de fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas en España, Tres-catorce-diecisiete, Madrid, 1982.
VINYES i RIBES, Ricard La presència ignorada. La Cultura Comunista a Catalunya (1840-1931), Edicions 62, Barcelona, 1989.
VOVELLE, Michel i Gaby "Vision de la mort et de l'au-delà en Provence d'après les autels d'âmes du purgatoire, XVe-XXe siècle", CAHIERS DES ANNALES, 29, Armand Colin, 1970.
VOVELLE, Michel "La religion populaire: problèmes et méthodes", LE MONDE ALPIN ET RHODANIEN, 1/4, Grenoble, pp.7-33, 1977.
Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle, Ed. du Seuil, París, 1978.
WARNER, Marina Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María, Taurus, Madrid, 1991.
WEBER, Max L'ètica protestant i l'esperit del capitalisme, Edicions 62, Barcelona, 1983 (1904-1905).
WILLIAMS, Raymond Cultura i Societat (1780-1950), Laia, Barcelona, 1974 (1958).
WOLF, Eric (ed) Religion, Power and Protest in Local Communities: The Northern Shore of the Mediterranean, Mouton, Berlin, 1984.
ZIKA, Charles "Hosts, processions and pilgrimages: controlling the sacred in fifteenth-century Germany", PAST AND PRESENT, nº118, Oxford, pp.25-65, 1988.

INDEX D'INFORMANTS

PSEUDONIM	EDAT	PROFESSIO
Adolf	25 anys	professor de guitarra
Ana	29 "	professora universitària
Ani	59 "	modista i mestressa de casa
Antolí	68 "	capellà
Antoni	67 "	funcionari i advocat
Antònia	36 "	bibliotecària
Assumpta	76 "	dependenta i mestressa de casa
Carles	28 "	electricista
Carme	42 "	modista
Clara	42 "	professora de secundària
Conxita	59 "	mestra i pedagoga

Daniel	29 "	professor de secundària
Diana	37 "	bibliotecària
Elvira	27 "	administrativa
Emili	57 "	pagès
Emília	71 "	perruquera i mestressa de casa
Ernest	36 "	linotipista
Eugènia	26 "	animadora sòcio-cultural
Felip	76 "	polític
Feliu	63 "	administratiu
Ferran	36 "	professor de secundària
Francesc	37 "	professor de secundària
Gregori	39 "	professor de secundària
Guillem	27 "	periodista
Guillermina	39 "	assistent social
Isabel	30 "	administrativa
Jesús	44 "	mecànic
Joan	57 "	comerciant a l'engròs
Josep	44 "	professor universitari
Josep	Mª 67	" professor d'idiomes
Júlia	58 "	professora universitària
Julià	79 "	comerciant a l'engròs
Lola	50 "	pagesa i mestressa de casa
Lourdes	30 "	mestra
Llorenç	34 "	professor universitari
Lluís	33 "	administratiu
Lluïsa	62 "	botiguera
Maite	38 "	mestra
Manel	39 "	mestre
Maria	28 "	administrativa
Mº	Angels 44	" modista i mestressa de casa
Mº	Josep 50	" mestressa de casa
Marta	26 "	administrativa
Mercè	32 "	metgesa

Miquel	44 "	professor univesitari
Montse	41 "	mestressa de casa i estudiant
Núria	26 "	periodista
Oscar	30 "	pagès
Paco	44 "	mecànic
Paquita	60 "	mestra
Pep	52 "	ebenista
Pepa	56 "	mestressa de casa
Pepita	40 "	mestressa de casa
Pilar	58 "	mestressa de casa
Ramon	28 "	capellà
Robert	48 "	economista
Rosa	43 "	modista i mestressa de casa
Roser	41 "	mestressa de casa
Salvador	45 "	capellà
Sara	34 "	mestra
Sergi	35 "	assistent social
Teresa	42 "	administrativa
Ventura	28 "	professor universitari
Víctor	26 "	filòleg
Xavier	44 "	administratiu

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES