

Esglesia i cultura popular a Lleida sota el franquisme

Belen SOLÉ i MAURI

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

Servei de Publicacions
Universitat de Lleida

ÍNDIX 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 sacraments 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

Dedico aquesta tesi,

Al Rubén, que ha veïllat incansablement per ella.

A la meua 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.

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 hagués 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 quantitius 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 comencés a experimentar un creixement i un procés 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 mentalitats 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 sacraments, 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.

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 dona 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 cosiddetto "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 culturali¹."

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 procés 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 che 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 appropria 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 storico²."

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 accés a aquest poder. En aquest context de relacions socials la dinàmica cultural és complexa i difícilment enquadra 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 temps³."

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, immaginario, 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 presents⁴. 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. Cualquiera otra cosa que pueda ser la religión, ella es en parte un intento (de una especie implícita y directamente sentida, antes que explícita y conscientemente pensada) de conservar el caudal de significaciones generales en virtud de las cuales cada individuo interpreta su experiencia y organiza su conducta⁵."

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 efectius⁶. 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 básicas 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 virtud⁷".

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,

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.

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'appréciation 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 cosmos⁸."

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 alternatiu⁹. 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 sobrenatural¹⁰. 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 poder¹¹."

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 imprescindible per a la seva conservació¹². 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 o dominada en el conjunt social. En aquest sentit, hom pot aplicar al camp religiós els mateixos conceptes d'hegemonia i subalternitat que estructuraven les relacions de la dinàmica cultural en tota societat estratificada, i que donaran lloc a estratègies múltiples entre el consens i el dissens absolut:

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 malédiction; pouvoir de sauver, pouvoir de damner.» SCHMITT, J.Cl., «'Religion populaire' et culture folklorique», ANNALES, 31/5, 1976, p.947.

"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 resistència¹³."

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 delinear 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 mentalitats 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 comportaments religiosos com a més purs o autèntics que altres, considerats supersticiosos.

Alguns han intentat establir un marc que superés aquesta dicotomia i recuperés 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 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

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.

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 production 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 dominantes¹⁴."

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 "ufficiale". Anzi, potremmo dire che la "religione popolare" è in sostanza la storia di questo rapporto¹⁵.*"

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·litzacions 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 ouverte¹⁶."

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, proposades, tolerades i proscriutes¹⁷. 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

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.

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.

remodelatge i de rebuig¹⁸. 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 eclesiàstic¹⁹. 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 procés 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 disidentes²⁰."

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 procés. 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, diabòlica²¹. 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 pugués desenvolupar noves heretgies. També R. García Cárcel (1980), en el seu estudi sobre la Inquisició valenciana reflecteix aquest procés.

Les conseqüències d'aquest procés 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 procés de formació d'una imatge diabòlica de l'aquellarre 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 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,

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 procés 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).

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 margen²²."

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 produïen 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 medida²³."

En aquest mateix procés 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 procés 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 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:

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.

"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'establí 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 apparaissait 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, fournissent 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 dévotion 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, soit 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-vots²⁶.

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

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 (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.

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 Alpanseire, 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 exclusió, 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 festives²⁷ 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 cotidianas 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 comunitaria²⁸."

Quan el ritual esdevé vehicle de reproducció d'identitats comunitàries, el significat dels símbols religiosos va més enllà del significat reconegut en l'ortodòxia doctrinal²⁹. Els rituals venen determinats per la tradició de la comunitat i no poden ser modificats per l'autoritat eclesiàstica ja que pertanyen també al grup. El

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.» LISÓN, Carmelo, Invitación a la antropología cultural de España, Akal, Madrid, 1980, p.85.

²⁸ LISÓN, 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 of 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 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 manifestamente 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.

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 romeries³⁰.

Si el ritual festiu dona 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 internes³¹.

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 parroquial 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, aconsegueixen en la comunitat funcions d'integració social, com es desprèn 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 Guá 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 conflicte 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 aconsegueixen 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 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

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 recullen 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.

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 institució³². 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) assenyalava 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 cura³³."

La perspectiva de gènere s'ha introduït 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 sacerdot³⁴. En canvi, els homes han desenvolupat més una religiositat de caràcter públic que se centra en l'assistència 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 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.

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 negociaciones con las figuras sagradas de importancia. Así como el hombre es el cabeza de familia en las materias prácticas, 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 per l'aliança amb el clergat.

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 Nacionalcatolicisme³⁵. 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 sistematitzada³⁶. 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 ideológica³⁷."

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 fanàtica³⁸; 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'arcaïsmes de l'integrisme³⁹. 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 Rivera⁴⁰. 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 mal - la ciutat de Déu i la ciutat dels homes -; la màxima expressió del mal serà la dictadura revolucionària del

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, paradójicamente, 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.

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 prestigi⁴². El NC elaborava doncs una interpretació de la història i una concepció de la tradició espanyola que exclouia d'ella tot allò que no estigués sota la més estricta ortodòxia 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-antiEspanya, 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-lo⁴⁴. El canvi de segle, pel que es desprèn dels estudis de J.M. Cuenca sobre l'Església espanyola contemporània, no

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 TUÑÓN DE LARA, M., «Cultura e ideología», a BIESCAS, G.A. i TUÑÓN 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.» MARTÍ, C. i BONET, J., L'integrisme a Catalunya, Ed. Vivens Vives, Barcelona, 1990, p.626.

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 continuïtat 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 largo 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 atrás⁴⁵."

Ahora 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 XIII⁴⁶. 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 expectatives 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 miracle 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, místic 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 veïeren 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'atreïa 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 revolució⁴⁸. I a través de la guerra civil i la victòria

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 despliegue 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 M^a, 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'antídoto 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 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 enseñanzas se hayan dado cita las clases aristocrático-burguesas y una parte consistente de

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 hegemónica⁴⁹."

III.1.2. L'Església i el règim franquista

Molts historiadors han analitzat les relacions entre l'Església espanyola i el règim franquista⁵⁰. 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 años⁵¹."

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 triomfants⁵². 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 nomenament⁵³. En aquest context el cor de lloances a la persona de Franco per part dels bisbes és constant, i culmina el 1953 amb la consecució del Concordat amb la Santa Seu:

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 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.

"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 efficacísima 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 eterna⁵⁴."

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 Juventudes⁵⁵. 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 Acció Catòlica 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 Ibañez 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 ACNP⁵⁶."

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 règim⁵⁷.

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 considerable⁵⁸. La valoració del paper de la família dels catòlics en el règim és complexa; d'una

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.

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

banda alguns consideren que l'entrada d'aquest grup contribuï 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 subordinadament⁵⁹. 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 benestant⁶⁰.

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 denunciaven la política econòmica i les seves conseqüències socials. La presa de consciència de la problemàtica social en els cercles d'A. C. conduï 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 jefes 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 civils⁶².

Paral·lelament es produïa 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 produïa 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

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 especie 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 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.

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'Església⁶⁵.

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.María, 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 espanyol⁶⁶. El mite de la "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

⁶³ TUÑÓN 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 totalitat que en los años treinta pudo sentirse respecto de la política derivó ahora hacia la religión. El catolicismo español se hizo entonces, según la expresión de María, «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.

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 civiles⁶⁷.»

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 sacramental:

"...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 industriales, 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 XVI⁶⁸."

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 crítics⁶⁹.

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 quotidià⁷⁰. En aquest context es produïran 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 lugar se convertía, de inmediato, en centro de peregrinaciones que, tras un vía 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 Señora⁷¹."

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 demoleedor desde la inmovilidad de unos dogmas políticos y religiosos, habían propiciado las más irracionales esperanzas. Una oleada de superstición milagreira 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 portentoso 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.

⁷¹ ABELLA, R., *ibid.*, p.120-121.

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'Àvila per tot el territori espanyol amb motiu del IV Centenari de la reforma carmelitana⁷².

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 Cor⁷³. 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 enemigas⁷⁴."

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 Franco⁷⁵."

La religiositat d'aquests anys es desenvolupà sota el guiatge i el control d'un clergat format segons els canons 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 present⁷⁶.

⁷² «El viaje del brazo-reliquia de Teresa de Ávila 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, Icaria, 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 Congrés Eucarístic de l'any 52 celebrat a Barcelona, es pot comptar entre una d'aquelles grans commemoracions d'afirmació catòlica i de «romanitat» de 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.

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 social⁷⁷. 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 cotidiano⁷⁸."

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 habitants⁷⁹. 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. Vilagrassa - aquest era sostingut des dels 40⁸⁰.

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 castellanitzador⁸¹. A canvi,

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 28%. Però s'ha de remarcar el fet que l'augment poblacional ja fou constant des dels anys quaranta.» VILAGRASSA 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».

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 dimissionària⁸². 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 gastronòmic-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 ofería el franquisme i d'haver renunciat a expressar públicament qualsevol signe de catalanitat⁸³."

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 republicana⁸⁴.

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 tot⁸⁵. C. Feixa considera que durant el període franquista el provincianisme es convertí en un signe d'identitat de la cultura 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"

⁸² «Llevat dels més compromesos o fanàtics, la majoria s'adherí a la nova situació de forma acomodaticia 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 Fernández 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 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 cíviqes i culturals», SERRA D'OR, Octubre 1970, Barcelona, p.27.

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 carrincló⁸⁶."

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-se⁸⁷.

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 catòlica⁸⁸."

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 postulats 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. Santiago⁸⁹ i J. Barallat⁹⁰. 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 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 religiosos⁹¹. L'experiència, per tant, havia estat profundament traumàtica. La persecució no havia afectat només als eclesiàstics sinó als catòlics

⁸⁶ FEIXA, Carles, op cit, Tesi Doctoral, Lleida, 1989, p.46.

⁸⁷ MIR i CURCO, Conxita, «Lleida, línia de front», L'AVENÇ, n°126, 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.

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 constatar 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, n° 131-132, p.64.

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 eclesial 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 religioses⁹². 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 Principat⁹⁴, 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 apoliticisme⁹⁵. 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 dreta⁹⁶. 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 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 qüestions 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

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.

⁹⁷ MASSOT, J., op.cit., p.119.

de Cristo o el honor de España'; 'Sostenemos la primacía espiritual de España en la Hispanidad, porque su ser cristiano lo alumbró España'^{98m}

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, N^a Sra. del Carmen y N^a Sra. del Pilar"⁹⁹ⁿ. 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"¹⁰⁰ⁿ.

Una altra organització seglar important a Lleida foren les Congregacions Marianes dirigides pels jesuïtes, a les quals J. Lladonosa atorga un paper fins i tot per sobre de l'A.C. durant els primers anys 40¹⁰¹. 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 Escripura, Litúrgia, etc. Això contrasta una mica amb la base social de l'A.C., que era de les classes més populars, en general (exclusos 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 gratuïtes que s'acompanyaran ocasionalment 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 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 anual¹⁰³, 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 imprompta 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

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.

¹⁰³ SOLE, Belén, Festa i Ideologies a Lleida, Publicacions de l'Abadia de Montserrat/Ajuntament de Bellpuig, Barcelona, 1991, p.58.

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 atribuïa 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 moralitzadora¹⁰⁴."

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 jesuïtes 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'estricta perfeccionament espiritual, es va anar transformant en un grup poderós i afavorit del bisbe i, per això mateix, odiat per la resta del clero¹⁰⁶."

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 trenqués la imatge del catolicisme com a beateria femenina. El P. Gabernet, jesuïta, 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 defici, a l'aire lliure, amb molt de clergat i seminaristes, amb molt de públic curios i emocionat. En entrar els qui havien fet els dies d'experiència, la cridòria electritzava, i esdevenia gairebé impossible de servir aquella interna equanimitat serena cantada per Maragall. Sota els estels, esmoreïts 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 substàncios 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 1957¹⁰⁷."

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.

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

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 franquista¹⁰⁹. En aquest sentit, es mantingueren plenament dins de la línia de l'Església institucional, ja que en el seu conjunt aquesta contribuï 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 reviuire la guerra¹¹⁰."

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, 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.

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 colors 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.

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 cotidianidad, 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 franquisme¹¹³. La utilització del material oral semblava ser el més adequat per a contrastar amb el discurs del Nacionalcatolicisme, no solament perquè ofería 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 recent¹¹⁴.

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 inèdit, 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 quantitius que difícilment s'obtenrien 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 pratique, Presses Universitaires de France, París, 1983, advoca per una anàlisi del document oral que el tingui en

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 vingut 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 produïa 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 deïa 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 meua de dita actitud. Per tant, del que es tractava era de buscar informants en ambients diferents, de manera que es dongués lloc a una certa diversitat més o menys 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.

compte com a instrument d'observació de la subjectivitat alhora que com a testimoni de pràctiques socials.

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 socio-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 edat¹¹⁵.

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'uessin 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 expliqués 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 marqués el ritme de l'entrevista i posés 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 partícip 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'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'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 separat sigui exclusivament 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

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.

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 actual¹¹⁶. 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 analitzar¹¹⁸.

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 resseguir les pautes bàsiques del discurs religiós de l'Església de l'època. D'aquesta font interessaven especialment les diverses cartes, circulars i exhortacions pastorals que s'emeten 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 encíclicues i altres. Aquesta documentació va ser

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 ricchezza 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.

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 òrgan 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 sacrament que constitueix l'acte central de la fe catòlica. Amb el sacrament 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 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'afirmà 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-polícia que es dedicava a controlar la pàgina

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 empenyar 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 ambígua¹²⁰. Però en aquest, com en altres 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

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 recolección, pero no dejando de oír 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.

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 "Campana 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 mateixos¹²¹. 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 lluir...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 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. "

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...Campana de Santificación de las Fiestas», B.O.O.L., 1944, p.25.

(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 missa¹²². 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 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

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 rebrotament 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 produïren progressivament les desercions, fins que «la religió tornà a ésser com abans, qüestió de dones.» Ibid, p.299-300.

catequesi, i després...Clar, si no hi anaves, a la parròquia, no et deixaven entrar al local social, i llavors pues clar, 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 faltassis un diumenge o dos, vale, però si faltaves massa llavors ja te fitxaven. Ja ere de rebregat. La missa ere a la parròquia que perteneixies, 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 possessin. 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 dona 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 havíem 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 demás...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'any¹²³. 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 significava el fet de combregar"

J- Significava que...Que la gent que anava com a mínim a combregar els diumenges hi havia una certa implicació amb la vida religiosa. Que els que només anaven a missa, anaven a missa per complir el precepte. Perquè era obligatori, no? En canvi el que anava a combregar també, volia dir que no solament anava a missa per complir el precepte, per no fer un pecat mortal, sinó que d'alguna manera se solidaritzava més amb el ritus. Participava, mentre que l'altre no participava. Potser també, però era suspecte...No, entre els escoltes no es passava llista, eh? No era suspecte de res. Però podies interpretar que el que anava a missa i no combregava, anava a missa perquè era obligatori, i que potser ja acceptava aquesta obligació, però perquè...En canvi l'altre era 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 implicacions¹²⁴. 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 trobés 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 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 intuïció 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 espiritual¹²⁵. Els testimonis

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 «cumplimiento 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.

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

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 necessitava 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 sabia 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 suficient¹²⁶. 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 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 además ere superdiferent a la que portaven allí dalt"

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 lograsen, 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 são notadas) tornou-se uma reunião geral da comunidade num lugar prestigioso, a igreja matriz; não é obrigatório compreender o rito católico porque «cada um reza como sabe» ou «como a mãe lhe ensinou», e não se participa na missa, «assiste-se». A presença na missa tornou-se também uma espécie de jornal de informações práticas(...) A missa também pode ter interesse apenas depois de terminada, e alguns só vão ao «santo ofício da saída», como dizem gracejando. Os agnósticos, os emigrantes em fase de mudança de costumes e os jovens que dizem não seguir a religião («não é de agora, sempre foi assim») levantam-se a mesma hora, vestem os fatos de domingo e juntam-se aos que saem da igreja, ficando nas imediações, durante horas, a discutir todos os assuntos que lhes interessam. (...) O tema da discussão 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 reunião no «centro» do território, que se perpetua por acção da memória colectiva.» ESPIRITO SANTO, Moisés, A religião popular portuguesa, A regra do Jogo Ed., Lisboa, 1980, p. 207.

B- I va deixar d'anar a missa?

N- Suposo que sí, però no perquè estés en contra...Es que además no és que mon pare no anés a missa, és que ningú anava 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 anava 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 anava 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 intuïció 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 seva¹²⁷.

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

"Después 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, porque 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

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.

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 passava; per això sempre anaves o als Maristes o a la teva parròquia. No anàvem mai a una altra parròquia"

I passe, perquè clar, 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 clar, jo per anar-me'n a missa al barri pues me'n vinc al Carme o aquí.

B- Quin barri és?

P- Pardinyes. Clar, 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...Clar, 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. Clar, marxés d'un sistema teu. De un roce, marxés 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 clar, 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 menys, 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 dona 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 M^a Angels (Cogul), el Ferran (Arbeca), l'Antoni (Lleida) i la Maria (Lleida). També és un fet que es dona 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 anava 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 contrast, 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 M^a 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.»

(M^a 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 decidírem. 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 era tan habitual, més aviat els escolans eren fills de famílies bastant descregudes i bastant pobres, i més aviat la gent que anava a missa podia ser una capa social que estava 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 era un servent, i jo suposo que determinades classes socials que hi ha pels pobles, aleshores encara es vivien molt, estic parlant dels anys 60...Clar, els seus fills no podien servir, ni tan sols a l'Església..."
(Ferran)

"Certa pàtina 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 pogués 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-social¹²⁸. 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 desprèn 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 considerablement. Després, quan els fills són a l'edat de fer la primera comunió s'hi ha 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 havia 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)

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 between 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, Berlín, p.233.

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 poguessin almar-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 oblidem el punt referencial de la família en la seva vivència personal:

"I per la meua 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. Després 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 meua germana i els meus xiquets, i després va resultar que la meua 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 entrar 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 després de missa mo n'anàvem al xiranguito 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'agrada. Oh, és que penso que per creure en Déu no t'hi cal anar a missa, igual hi pots creure, eh?»

(M^a Angels)

Un element que també és fa present en la vivència de la missa i que ratifica aquesta postura "relaxada" que adopta la M^a 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'agradava fer-ho, casi cada dia me n'anava a missa de nou de la nit, no sé per què, perquè m'agradava. "Ui, las nueve, me'n vaig a missa!" Molt bé, molt bé estave"

Potser llavors ja començava 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'agradava 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 sacramentals, com s'analitzarà a continuació.

IV.2.2. Els sacraments 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 sacraments 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 sacraments de la fe. Expressen l'adhesió personal a la doctrina de l'Església i atorguen una gràcia especial per a seguir-la¹²⁹. Però aquest contingut doctrinal no és tan clar quan s'analitzen els testimonis orals de persones que expressen la seva vivència concreta dels sacraments en diferents moments d'aquest període; a través d'ells es posa de manifest la complexitat de relacions entre la concepció doctrinal del sacrament com a expressió de la fe i la vivència popular del sacrament com a ritus de pas. Els ritus de pas acompanyen tot canvi d'estat, posició social i edat, i aconsegueixen 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 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 triomf del franquisme i en un ordre social marcat per l'aliança Església-Estat, els sacraments deixaren de ser únicament una qüestió eclesiàstica. El propi règim polític es dedicà a "regularitzar" la situació sacramental 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 conscienciator, recorda la seva primera comunió 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 havia 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...

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

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

A- Oh i tant, després de la guerra hi havia unes collades de canalla...
 F- Va ser donar-te l'hostia i ja està.
 A- Però això, a la família, si tu 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 havia hagut tres anys de guerra, que això havia 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'entien 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 òrgan 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 hagués 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 havia alguna preparació?
 P- No, me'n recordo que nos van dir "han d'anar allí a confirmar-se". Potser van passar uns papers o no sé què, qui no estava confirmat hi havia d'anar, i jo clar, pues hi vaig anar.
 B- Tots de la mateixa edat?
 P- No, que n'hi havia de més jovenets que jo. D'això me'n recordo. I no era jo sola, n'hi havia d'altres que es veien grans com jo.
 B- A casa no se n'havien cuidat de si tocava 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 aquests anys es posa molta més atenció a la preparació per a la comunió que no per a la confirmació, i es dona 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 M^a 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 sembla 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.»
 (M^a Angels)

També la M^a 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 además confirmaven cada quan...Passaven molts anys, eh? Hi havie gent de la meua 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!»

(M^a Josep)

Són figures merament simbòliques ja que el seu rol de padrins queda reduït 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 responsabilitat¹³¹. 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 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

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, Paris, 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. MELLOTT, J., «Rite de passage et fête familiale. Rapprochements.», *ibid.*, p. 185.

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 miqueta 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 sembla 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 sacraments 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 anarhi 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 haguéssim 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 dona 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 dona 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 eclesial, 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 possibilitat¹³². De fet, des de 1956 la legislació permetia el matrimoni civil a aquells que demostrassin 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 accomplir 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 cònjuges. 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 fonya, 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 firmaré el matrimoni" i aquí es va

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

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 havia una quantitat de gent que es casave pel civil i no passave res. Ja tothom ho havia 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 solemnitat 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 adquireixen 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'accepto", me done la sensació de que pese molt més que si al mig del bosc tu i jo mos diem "t'accepto o no t'accepto". 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. 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 fórmula 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 havia 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 havia fet, en què havia 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'oblidi, 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 sords. Ellos no podían entenderme y yo no podía enterderles. Una conversación de sords. 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. És 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 dona 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 conformitat 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 necessitava 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 havia 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 solament 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 beneir la Palma què passe?...Perquè ves, a un nen...Jo tenia clar que si et diuen d'anar a la Palma es va a beneir 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'aquests, 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 agrada, i jo si us agrada us deixo. Però si us agrada, 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 sacramentals 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 introduïts 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 muuy 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 muuy 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 mentalització 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 reflexions 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 tranquilizava 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'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 família¹³³. Però dita pràctica, quan es realitzava, no sempre responia a aquesta

¹³³ «Empero, es sobre todo en el seno de las familias 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

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". "

(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'exhimià durant els primers anys d'aquesta obligació; però a mesura que anà creixent s'hagué d'incorporar al ritual familiar com un adult més:

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.

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 thought such devotional practices as the rosary, that the mother retained her power in the home. It was thought 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, Dublín, 1987, p.207-208.

"Ere incompreensible 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.

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, además 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 sabia, 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 sembla que no es rese, m'ho sembla, 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 viscuda¹³⁵. El Pep 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 Parnostre 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

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 eclesiològiques:»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.

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 passàvem... Però no estava absolutament connectada 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 fórmules 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 després se te va el santo al cielo... Perds el fil.

(...)

I per altra banda jo tenia la meua 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 meua 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 disminuït, 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'exalta 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 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 mitjanera 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.

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.

¹³⁷ BOVER, José M^o, Nuevo mes de María, Imprenta 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,

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. 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 ambigu¹³⁹. 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 M^a 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

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 objeto 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.

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 sustentáculo 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.

gent, eh? L'escapulari ere una coseta de roba, i un quadrat aquí que anave el Cor de Jesús. Dibuijat, 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 horribles!...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? "

(M^a Josep)

La M^a 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 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 obtingués la salvació¹⁴¹. En el discurs de la M^a 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 contribuïa 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 malaltissa¹⁴². 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, deesamare 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

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)

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 dona 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 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 agrair?

J- Per demanar i per agrair.Perquè primer feies la promesa d'anar-hi, i després igual anaves un parell o tres de vegades per agrair. 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 guerra¹⁴³, 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 perturbacions 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 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 traslladar 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 prometet 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 quedaria 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 clar, 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 situat-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

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 després 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)

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 sacraments; 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 apropiarse 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 M^a Claret l'any 1951:

"Las santas reliquias acababan de llegar en magnífico coche oficial, escoltado por la Policía 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 reliquias¹⁴⁴.»

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 malalties¹⁴⁵.

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 pugués 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.."

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 solicitud 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.

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, 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 Pancraccio, jo sempre ho havia sentit dir, que San Pancraccio 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 dona - "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 santos¹⁴⁶."

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.

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

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

Les principals celebracions del calendari festiu anual 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. És 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 - 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 meua 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 petites 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 era sagrada. Perquè era 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 posava el belem i, escolta, i si per exemple nosaltres no volíem col.laborar perquè era un dia que estàvem en plan mandrós, uns crits, com si fos una cosa, un sacrilegi. Era molt important, no era 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 era 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 era Nadal era Nadal, i quan era Cap d'Any era 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 notava 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 relleu, ma mare me'n recordo que el feie relleu. Allò era un capó, que el que menges ara...Fiques un pollastre relleu i sembla que beguis un vas d'aigua. A dintre hi posava ou, hi posava pomes, hi posava 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 sobrava del mesdia del capó, per la nit. Amb una bona escalivada...I allò era Nadal. Lo primer dia de Nadal un bon caldo, i llavors llangonissa, i el segon dia lo capó.

Arribava per Cap d'Any, un altre. I allò era 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 ningú que estigui a casa...Però era 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 era 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 era molt bonic...Nosaltres mos reuníem, jo no tenia padrins, però tenia la meua 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 turrans 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'annessin 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 coloretts. 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'escombria...Ha, ha...Portave terra d'on treballave, plantave l'arbre, ficàvem paper de xocolate que havíem 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 treballava 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 sembla que les ha donat a la veïna perquè tenen un crió 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 sabia, 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

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

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 constituido 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 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 juez¹⁴⁸."

La vivència de la Setmana Santa no es dona 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 assenyalava 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 que 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 M^a 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 plou 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 plouie 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 ressuscitava, 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?

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

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 sembla que les posaven a la finestra també. Me sembla molt, eh? Com la vela. "

(M^a Angels)

La Pepita recorda també la utilització de l'aigua beneïda com a protecció de la casa contra els mals 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 beneir 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 beneir 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 beneir el llorer?" "Sí, ja t'he anat a beneir 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 beneir-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 gosés 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'ayet, i beneïem allò. Però jo recordo que m'agradava molt això...Una mica folklòric...Ha, ha...Sí, ves, és veritat, m'agradava. Quan arribava 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 preocupava molt que es perdessin. Igual que quan arribava 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 suposava 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 havia tot un sentit. No ho veia una cosa ni consumista ni perquè havia de ser, sinó que per mi tot, inclús el que es menjava, formava 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 anava perquè estaven tots tancats el Divendres Sant, encara que ho haguessa pogut fer em sembla que no ho haguessa fet per no trencar l'encant que suposava tot el conjunt, no? Ere com un conjunt, ere veure aquesta comunitat de temps i espai i rites. I ja dic, em sembla que quan me'n vaig adonar devia 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 parlava potser una mica de la comunitat 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'agradava 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 confraries. 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 quilòmetres, 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 això 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 havia 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 passaven unes escales, i amb aquelles escales pujaven lo mossèn. I a dalt hi havia una caseta...Bueno, lo sagrari, però veuràs que el posaven tot així amb tul i una cosa...Ere...Ere una cosa fenomenal. Molt bonic, molt.(...) A naltros mos feien anar a buscar les macetes, perquè llavors pues clar, los que tenien macetes més guapes pues a on les portaven? Al Santíssim...Les macetes més guapes ja triaven...Hi havia uns bé de Déu de flors...Lo que el tenie més guapo pues ja el portava 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 anava a mirar. Sí, li agradava de veure mentres ho arreglaven, ell se posava sentat, pobre home, lluny, i lo goig que feie,

quedave tot il·luminat. L'altar quedave toot 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 específics 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 processons 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 eclesial 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 conceda¹⁴⁹."

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 eclesial sobre aquest, ja que la compra de les butlles és una qüestió vivament criticada i sovint ignorada¹⁵⁰. Un altre element de la celebració que dona protagonisme a l'Església és la celebració dels Via

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 contempen 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

Crucis. Si les processons són l'eix central de la Setmana Santa en la vivència popular, en el discurs eclesiàstic 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 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 piadoso¹⁵¹."

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 aquests 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 produït situacions conflictives 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

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

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

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 havia 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'havia de pujar a peu... I recordo que quan ells van arribar, el capellà ja se n'anava!... 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.. "

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 eclesialístic 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 Bibliogràfico-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 ciutat¹⁵².

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, toota 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 havia gent pel carrer tota la nit, potser hi havia 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 processó 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

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.

custòdia del Corpus. Que feien torns, perquè de tota la professó no ho portaven els mateixos, feien torns. Perquè además 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 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 además, "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 avanza¹⁵³."

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

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