









# **La construcció medial de la muntanya a Catalunya (Segles XV-XX)**

**Una mirada al paisatge  
des de la geografia cultural**

**Francesc Roma i Casanovas**



**Programa de doctorat en geografia humana**  
Departament de Geografia, UAB. Desembre de 2000  
Tesi doctoral dirigida per **Abel Albet i Mas**



## Index

### 1 - Primera part: *Aproximació epistemològica i històrica*

1. 1 - Presentació	11
1. 2- Introducció	17
1. 2. 1 - Autobiografia i coneixement del real	17
1. 2. 2 - Sobre la geografia cultural	21
1. 2. 3 - Vers una definició de cultura	22
1. 2. 4 - L'analogia, el medi ambient i el paisatge	24
1. 3 - Hipòtesis i metodologia	29
1. 4 - Marc teòric	35
1. 4. 1 - Paisatge i espai com a quasi-actors	35
1. 4. 2 - Objecte i subjecte	42
1. 4. 3 - El funcionament dels textos i dels discursos	44
1. 4. 4 - Els tòpics i el seu procés de formalització	46
1. 4. 5 - Percepció i representació	48
1. 4. 6 - La Teoria de la Mediança	54
1. 5 - Els dos nivells de realitat	59
1. 5. 1 - La doble realitat de la muntanya en els textos bíblics	60
1. 5. 2 - La natura dels éssers en el pensament grec	62
1. 5. 3 - La muntanya en el període clàssic	63
1. 5. 4 - L'edat mitjana: la recerca de la transcendència	68
1. 5. 5 - La natura vista des de la cultura medieval	74
1. 5. 6. El <i>Contemptus mundi</i> : el menyspreu del món	80
1. 6 - La muntanya i la seva història	91
1. 6. 1 - El món medieval	91
1. 6. 2 - La muntanya, el desert i el bosc medievals: el cas castellà	96
1. 6. 3 - El casos del català i del francès	100
1. 6. 4 - Apropament al tema a través dels models gràfics	102
1. 6. 5 - Muntanya i modernitat	114
1. 6. 6 - Ciència i religió als segles XVII i XVIII	119
1. 6. 7 - Il·lustració i romanticisme	123

## 2 - Segona part: *Les descripcions de les muntanyes catalanes*

2. 1 - Montserrat	129
2. 1. 1 - Montserrat vist pels autors humanistes	129
2. 1. 1. 1 - Jeroni Pau	130
2. 1. 1. 2 - Pere de Burgos	131
2. 1. 1. 3 - Antoni Brenach	134
2. 1. 1. 4 - Cristóbal de Virués	137
2. 1. 1. 5 - Els autors posteriors	138
2. 1. 2 - Montserrat a partir de la Il·lustració i del romanticisme	150
2. 2 - Les descripcions del Montseny	163
2. 3 - El Pirineu	173
2. 3. 1 - Els Pirineus	173
2. 3. 2 - El Canigó	184
2. 4 - Altres indrets	191
2. 4. 1 - Sant Llorenç del Munt	191
2. 4. 2 - La muntanya de sal de Cardona	193
2. 4. 3 - Sant Miquel del Fai	197
2. 5 - Obres de conjunt dels segles XIX i XX	201

## 3 - Tercera part: *Muntanya i paisatge a l'edat moderna*

3. 1 - Paisatges i diccionaris catalans	213
3. 1. 1 - Els diccionaris catalans de l'edat moderna	213
3. 1. 2 - País i paisatge en castellà	214
3. 1. 3 - El paisatge en català a l'època contemporània	217
3. 2 - L'estima del món fèrtil i productiu	223
3. 3 - "...no obstant la proximitat de les montañas"	235
3. 4 - El temor a les muntanyes	243
3. 5 - La representació de la muntanya a l'edat moderna a partir del cas de Montserrat	257
3. 5. 1 - Montserrat segons la cartografia	257
3. 5. 2 - Montserrat segons els gravats moderns	267
3. 6 - El desconeixement de la part occidental de Montserrat i dels cims en general	275
3. 6. 1 - La regió d'Agulles	275
3. 6. 2 - La "invenció" del Cavall Bernat	279
3. 6. 3 - La mesura qualitativa de les coses	285
3. 7 - El concepte de meravella	289
3. 7. 1 - Definició	289
3. 7. 2 - Comparar i distingir	292
3. 7. 3 - Meravelles i aigua	299
3. 7. 4 - Natura i astrologia a l'edat moderna catalana	302
3. 7. 5 - La continuïtat del paradigma de l'extraordinarietat	310

## 4 - Quarta part: *Les primeres representacions protopaisatgístiques de les muntanyes*

4. 1 El canvi de representació de la muntanya a l'edat moderna	314
4. 1. 1 - Montserrat	314
4. 1. 2 - Altres "muntanyes" estimades	319
4. 2 - La "descoberta" dels Pirineus	323
4. 2. 1 - Els braços del Pirineu	323
4. 2. 2 - El seu desconeixement secular	325
4. 3 - La representació de Montserrat: els models	329
4. 3. 1 - Els tòpics montserratins	329
4. 3. 2 - La natura ecosimbòlica de les plantes	332
4. 3. 3 - El mite culte de l'origen de Montserrat	337
4. 3. 4 - L'aigua com a element protopaisatgístic	341
4. 3. 5 - Montserrat, una ciutat emmurallada	342
4. 4 - El paradís com a model protopaisatgístic	349



## 5 - Cinquena part: *La nova mediança de la modernitat*

5. 1 - La colonització agrària i l'ambigüitat paisatgística del bosc	359
5. 1. 1 - El foment de l'agricultura	359
5. 1. 2 - Una agricultura extensiva	363
5. 1. 3 - La Festa de l'Arbre: Dionís Puig i Rafael Puig	369
5. 1. 4 - El cas del bosc del Gresolet	374
5. 2 - De la ciència al paisatge	377
5. 2. 1 - Clerecia, ciència i paisatge	377
5. 2. 2 - Un indicador de la nova mediança: l'ús del mot "paisatge" al segle XIX.	381
5. 2. 3 - Ciència i estètica	384
5. 2. 4 - La clerecia i l'estudi del subsòl	387
5. 3 - La dessacralització del món	391
5. 3. 1 - Un canvi d'interpretació dels mots	391
5. 3. 2 - L'evolució dels goigs	399
5. 4 - El desencantament a través de la literatura	409
5. 4. 1 - El món i el més enllà a l'edat moderna catalana	409
5. 4. 2 - El cas de les ermites de Montserrat	411
5. 4. 3 - El canvi en els motius per ascendir als llocs sagrats	413
5. 4. 4 - El pas del pelegrí al turista	427
5. 5 - Gravats, dibuixos i fotografies	431
5. 5. 1 - Estudi dels gravats	431
5.5. 2 - Dos exemples concrets	434
5. 5. 3 - La fotografia a Catalunya	437

## 6- Sisena part: *Els principals agents en la construcció contemporània de la muntanya a Catalunya*

6. 1 - Literatura catalana, muntanyes i paisatge	445
6. 1. 1 - La poesia dels Jocs Florals	445
6. 1. 2 - La poesia "descobreix" la muntanya	466
6. 2 - Els banys i les topografies mèdiques	471
6. 2. 1 - La visió tradicional de l'aigua estanyada	471
6. 2. 2 - El termalisme català al segle XIX	476
6. 2. 3 - Els banys i el paisatge	480
6. 2. 4 - Canvis ecosimbòlics	487
6. 3 - El primer excursionisme a Catalunya	497
6. 3. 1 - Panoràmica general de l'excursionisme català	497
6. 3. 2 - Excursionisme i alpinisme a Catalunya (1876-1939)	501
6. 3. 3 - L'obertura al medi natural: un canvi consensuat	505
6. 3. 4 - L'impuls alpi	511
6. 3. 5 - Una secció d'esports de muntanya	513
6. 4 - Els excursionistes com a agents formalitzadors	519
6. 4. 1 - Els afanys pedagògics de l'excursionisme	519
6. 4. 2 - La construcció d'una nova mirada: un camp vist des de la ciutat	522
6. 4. 3 - Excursionisme i geografia	526
6. 4. 4 - L'excursionisme i la popularització de la muntanya	529
6. 4. 5 - El turisme i l'excursionisme	534
6. 5 - Els diferents paisatges excursionistes	537
6. 5. 1 - El primer paisatge excursionista: un paisatge fet de monuments artístics	537
6. 5. 2 - El primer excursionisme i la muntanya	542
6. 5. 3 - Conseqüències no volgudes de la nova mediança	551
6. 5. 4 - La muntanya a l'inici del segle XX	555
6. 6 - El paisatgisme a Catalunya	559
6. 6. 1 - Introducció històrica	559
6. 6. 2 - El paisatgisme a la Catalunya contemporània	561
6. 6. 3 - L'escenografia teatral i la nova imatge de la muntanya	565



## ABREVIATURES UTILITZADES.

<b>ACEC:</b>	Associació Catalanista d'Excursions Científiques
<b>AEC:</b>	Associació d'Excursions Catalana
<b>AHCB:</b>	Arxiu Històric Ciutat de Barcelona (ca l'Ardiaca)
<b>BACEC:</b>	<i>Butlletí</i> de l'Associació Catalanista d'Excursions Científiques
<b>BAEC:</b>	<i>Butlletí</i> de l'Associació d'Excursions Catalana
<b>BCEC:</b>	<i>Butlletí</i> del Centre Excursionista de Catalunya
<b>BNM:</b>	Biblioteca Nacional (Madrid)
<b>BNP:</b>	Bibliothèque Nationale (París)
<b>CDRCTP:</b>	Centre de Documentació de la Cultura Tradicional i Popular
<b>CEC:</b>	Centre Excursionista de Catalunya
<b>Dt:</b>	Llibre de Deuteronomi (La Bíblia)
<b>Ex:</b>	Llibre de l'Exode (La Bíblia)
<b>IACSI:</b>	Institut Agrícola Català de Sant Isidre
<b>Is:</b>	Llibre d'Isaïes (La Bíblia)
<b>LVM:</b>	<i>La Veu del Montserrat</i>
<b>Mi:</b>	Llibre de Miquees (La Bíblia)
<b>SCG:</b>	Societat Catalana de Geografia
<b>SD:</b>	Sense dades
<b>SP:</b>	Sense paginar

### Convencions:

Els textos citats entre cometes i en cursiva són transcripcions literals. Els textos entre cometes no són cites textuais, sinó que serveixen per reclamar l'atenció del lector, talment com passa amb les cursives usades totes soles.



*La ciencia es una estrategia  
Es una forma de atar la verdad  
Que es algo más que materia  
Pues el misterio  
Se esconde detrás*

**L. E. Aute: “De paso”, 1978.**



## **1 - Primera part: *Aproximació epistemològica i històrica***

**Aquesta tesi es divideix en nou parts, estructurades a partir de diferents capítols. Aquesta primera part es subdivideix en sis capítols. En el primer trobareu una presentació de la problemàtica i de l'autor de l'estudi.**

**En el segon es fa una introducció epistemològica al tema d'aquesta tesi, explicitem el seu objecte d'estudi, les reflexions teòriques més importants i la presentació general de l'organització formal d'aquest document.**

**En el tercer capítol trobareu explicitades les hipòtesis i la metodologia que s'han seguit per dur a terme aquesta investigació.**

**El quart capítol conté l'aproximació teòrica sistematitzada a partir de la qual s'ha fet aquesta recerca. En el cinquè i en el sisè capítols es fa un breu repàs a la història de la percepció i de la representació de les muntanyes en l'àmbit occidental, des del món clàssic fins als primers anys del segle XX.**





## 1. 1 - Presentació

Aquesta tesi es planteja estudiar la relació mesològica<sup>1</sup> que es va establir entre l'élite cultural catalana i algunes muntanyes del nostre país, al llarg de l'edat moderna, del segle XIX i dels primers anys del XX, des d'una perspectiva interpretativa que qualifiquem de nova geografia cultural. Seguint els resultats de la tesi de Serge Briffaud<sup>2</sup>, hem cregut que la percepció de la muntanya en tant que cosa estètica i agradable -és a dir, la seva representació com a paisatge- fou el que va donar a veure aquesta realitat geogràfica. Hem cregut que muntanya i paisatge han anat històricament junts i que parlar d'una implicava haver de recórrer als conceptes de l'altre. És possible que no sempre ni a tot arreu hagi estat així, però, pel que fa al cas català, creiem que es pot demostrar que, per tal que la muntanya hagi sortit a la llum pública, ha calgut un procés històric que l'ha duta a ser percebuda o representada com a paisatge. Ara bé, bo i que això és cert, no ho és a l'inrevés: si la descoberta de la muntanya tal com l'entenem avui dia implica el sentiment estètic de la natura, aquest, històricament, no implica de forma necessària la muntanya, perquè es podrien haver estimat altres tipus d'entorns, que així haurien esdevingut paisatges. Tanmateix, especialment després dels treballs de Denis E. Cosgrove, també som conscients que la relació paisatgística va néixer, a Europa, com una forma de representació del medi ambient pròpia d'una elite social i econòmica en el moment de l'adveniment del capitalisme<sup>3</sup>. D'aquí el nostre interès pel món de l'élite cultural i social catalana.

En aquest, com en d'altres punts, cal parlar de l'autobiografia. Som conscients que el vincle entre muntanya i paisatge només ha estat possible en certes cultures. Des d'aquest punt de vista històricament clar, ¿existeix alguna raó suficient per justificar la nostra creença que la descoberta de la muntanya s'hagi de vincular necessàriament a la representació en termes de bellesa estètica del medi ambient? ¿No serà que el nostre passat excursionista ens fa veure muntanyes i paisatges pertot? És cert que podríem parlar de la "descoberta" de la muntanya per part dels científics, però fent això simplement estaríem parlant d'un altre tipus de punt de partida, igualment insatisfactori perquè suposaria "oblidar" una part de la "realitat". Hem triat, doncs, un camí d'aproximació i l'hem privilegiat per sobre dels altres tot intentant entendre com va ser que la muntanya esdevingués bella. Si hem decidit triar la via paisatgística i no altres, com ara el món de la ciència, ha estat perquè hem pensat que aquesta representació dels llocs elevats era més fàcilment a l'abast de diferents grups socials, alguns d'ells fins i tot allò que en diem populars. La visió paisatgística del món és una cosmofania<sup>4</sup> que pretén ser de "sentit comú" i abastar el conjunt de la societat. En canvi, la lògica científica porta associada, si més no la hi hauria de dur, la idea d'un trencament amb el món donat per descomptat. La

---

<sup>1</sup> La mesologia seria la teoria dels medis, sinònim de geografia (Berque, Augustin *Le sauvage et l'artifice Les Japonais devant la nature* Paris, Gallimard, 1986 Pàg 166 )

<sup>2</sup> "Certains signes laissent penser que la première manifestation véritable d'un attrait pour le monde montagnard entretient des relations étroites avec cette "invention" du paysage, à l'aube des temps modernes L'un d'eux est la place essentielle donnée à la montagne dans les premiers paysages figurés" (Briffaud, Serge *Naissance d'un paysage La montagne pyrénéenne à la croisée des regards XVI-XIX siècle* Tarbes/Tolosa, Archives des Hautes Pyrénées, Université de Toulouse II, 1994 Pàg 45 )

<sup>3</sup> "The landscape idea emerged as a dimension of European elite consciousness at an identifiable period in the evolution of European societies ( )" (Cosgrove, Denis E *Social formation and symbolic landscape* Londres i Sydney, Croom Helm, 1984 Pàg 1)

<sup>4</sup> "Manifestation directe par l'environnement des raisons d'être d'un monde" (Definició proposada per A. Berque en *Mouvance Cinquante mots pour le paysage* Paris Edt de la Villette, 1999 Pàg 53-54 )

visió “natural” de la muntanya i la visió científica havien de ser diferents si no es volia acceptar que tots i cadascun dels actors socials eren igualment científics.

Per tant, en aquesta tesi ens preguntem per una representació de la muntanya que segueix uns eixos determinats, i som plenament conscients que aquesta pregunta només es pot formular, en el món occidental, *ara*, un ara que vol dir des del segle XVIII fins a avui. És cert que fer aquesta pregunta implica menystenir-ne d’altres. Conseqüència lògica, implica considerar que quan la muntanya no tenia imatge bella no era important. En aquest punt hem de dir que el problema de l’estima pel medi natural és important, però que també ho és el seu menyspreu o desconeixement. Una cosa ens sembla clara: encara que a l’edat mitjana no es parlés de les muntanyes, això no volia dir que no se’n tingués una representació (l’oblit i el silenci també representen parts del món). Certament no havien estat fetes per ser admirades, les muntanyes medievals, i ascendir-hi era considerat perillós. Però quan es fa un repàs de la multitud d’esglésies i ermites romàniques que hi ha escampades dalt de turons o en llocs eminents, aquest emplaçament sistemàticament repetit, ¿no volia dir res en una arquitectura tan simbòlica com aquella? Si hem estat capaços d’interpretar el valor simbòlic de l’encarament dels absis romànics vers llevant, per què hauria de ser menys important aquesta situació que no pas la seva orientació? A quin món s’anava amb aquest allunyament del món?

L’objecte d’estudi d’aquesta tesi són les representacions de la muntanya catalana al llarg de l’edat moderna i contemporània per part del que anomenem “élite cultural catalana”. El concepte de representació serà definit i comentat a bastament més endavant i no gensmenys altres conceptes seran utilitzats de moment sense explicar-ne el sentit exacte fins al tercer capítol d’aquesta tesi. Però sí que és ara el moment en què ens cal explicitar que per muntanya entendrem un conjunt d’indrets rurals catalans de relleu més o menys accidentat que analíticament i a efectes pràctics reduïrem al Pirineu, el PrePirineu, el Montseny i Montserrat, tot i que en alguns casos es farà referència menys sistemàtica a alguns altres massissos catalans. Igualment, la delimitació temporal que anomenem edat moderna inclou els segles compresos entre el XV i el XVIII, tot i que l’anàlisi d’alguns temes ens porta a cercar dades en èpoques anteriors o en moments posteriors. En general, però, no s’ha ultrapassat la dècada dels anys trenta del segle XX.

El concepte d’élite cultural és molt difícil de definir i potser encara més d’aplicar a la pràctica investigadora. Per entendre el sentit en què és aplicat en aquesta tesi cal explicar prèviament algunes coses sobre els objectius i la manera com s’ha arribat a plantejar aquesta recerca, de manera que puguem discernir els motius d’aquest interès per l’élite que, en cas contrari, podria semblar un caprici de l’autor.

Per començar, cal entendre que, pels motius que a continuació explicarem, aquesta tesi forma part d’una recerca més àmplia que es planteja l’estudi del procés històric de construcció medial<sup>1</sup> dels paisatges muntanyencs catalans. Aquesta recerca va començar l’any 1997 amb la nostra memòria de DEA *Les Pyrénées maudites. Economie morale, mythopaysage et écosymbolicité. Essai de géographie culturelle* (París, EHESS, inèdita, dirigida per Augustin Berque) i va continuar amb la memòria de doctorat *El paradís indícible. Ecosimbologia del protopaisatge montserratí modern* (UAB, 1999, dirigida per Abel Albet). En aquestes dues recerques el nostre interès ha estat acostar-nos a la representació dels espais muntanyencs catalans -el Pirineu en un cas, Montserrat en

---

1 A l’espera d’una definició més acurada, que farem més endavant, podeu substituir l’adjectiu “medial” per “social”.

l'altre- durant l'edat moderna. Però, mentre en la primera recerca ens preocupàvem per la relació medial de les classes populars rurals, en la segona ens interessàvem pel procés de construcció de la imatge del Montserrat modern per part dels grups socials més culturitzats.

Com es veu en el que hem dit, dins d'aquest procés de construcció del sentit de l'ecumene, ja fa temps que hem delimitat dos grans grups amb posicions socials i interessos diferents, per no dir contradictoris. El criteri per diferenciar-los ha estat la utilització i la participació en una certa cultura escrita. D'aquesta manera, l'élite cultural que ens interessa està formada per una sèrie de persones, majoritàriament homes, amb capacitat per escriure i llegir i que, a més, feien d'aquest vehicle d'intercanvi cultural un canal habitual de la seva comunicació. A l'altre costat hi havia les classes populars que difícilment sabien llegir i escriure i que participaven d'una cultura oral o folklòrica que en un altre lloc hem demostrat que tenia representacions diferents dels mateixos indrets que aquí estudiarem<sup>1</sup>.

Per poder entendre com s'ha arribat a aquesta divisió en dos objectes d'estudi diferents -que, a més, han de donar lloc a dues tesis doctorals complementàries- caldrà explicar una part del procés biogràfic que ha dut l'autor d'aquesta recerca a preocupar-se pels temes espacials i paisatgístics i caldrà també precisar que aquesta divisió és pertinent tot i que ambdues parts no es poden ignorar l'una a l'altra. Élite i classes populars formen part d'una mateixa societat o cultura i comparteixen, per tant, certs elements comuns, des d'un territori a certs valors i costums. Però alhora sabem que el coneixement es distribueix socialment de manera desigual<sup>2</sup> i que, per tant, entre les classes populars i els grups que hem definit com a elitistes es troben grans o petites diferències que deriven del fet de participar de subcultures diferents i a voltes amb interessos antagònics. Si alguns autors<sup>3</sup> han demostrat amb les seves recerques la pertinença de parlar d'una "cultura popular" això vol dir que, com a mínim, aquesta era diferent de la de la resta de la societat, precisament d'aquells grups socials als quals aquí donem el nom d'élite. El fet d'estudiar de forma independent aquestes dues subcultures no suposa de per si cap problema, en tot cas l'escull estaria si s'hagués suposat que tota la relació de la Catalunya moderna es podia reduir a la que havien establert les élites culturals. També hauria estat problemàtic identificar la totalitat de la societat únicament amb les classes populars, però amb aquest escull és més difícil de topar-hi a causa de la dificultat per trobar materials per treballar fàcilment la cultura popular durant l'edat moderna.

És evident que reduir-se a l'estudi dels materials impresos i al que varen deixar escrit i dibuixat els grups socials més instruïts suposa una limitació important a l'hora de plantejar aquesta relació mesològica. En canvi, fer-ne l'estudi sabent que existien altres formes de relació amb els mateixos objectes naturals -ens referim a la mirada popular- suposa un enriquiment important i un relativisme necessari per al coneixement de la

---

1 Roma i Casanovas, Francesc *Les Pyrénées maudites Economie morale, mythopaysage et écosymbologie Essai de géographie culturelle* Inèdit Memòria de DEA, 1997 Un resum ha de ser publicat en les actes del segon Congrés Internacional d'Història dels Pirineus (Girona, 1998)

2 Vegeu, per exemple, Berger, P., Luckmann, T. *La construcción social de la realidad* Buenos Aires, Amorrortu, 1993

3 Bajtin, Mijail *La cultura popular en la edad media y en el Renacimiento El contexto de François Rabelais* Barcelona, Barral, ed., 1974

-Muchembled, Robert *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe-XVIIIe siècle)* Paris, Flammarion, 1978

-Mullet, Michael *La cultura popular en la Baja Edad Media* Barcelona, Critica, 1990

-Burke, Peter *La cultura popular en la Europa moderna* Madrid, Alianza Editorial, 1991

mediança de l'élite. Perquè el problema per a la recerca és el desconeixement i la ignorància, i no la fragmentació conscient dels objectes d'estudi en elements més petits, però pertinents.

Una mica més amunt hem dit que per entendre com s'ha arribat a delimitar l'objecte d'estudi d'aquesta tesi s'havia de tenir en compte la biografia del seu autor. En aquest punt cal dir, d'entrada, que quan l'autor va llicenciar-se en geografia i història, l'any 1986, a la Universitat de Barcelona, no estava massa interessat pels temes espacials. Tenia, això sí, un interès d'aficionat per l'excursionisme i el practicava com un esport. Amb el pas del temps es va adonar que fins i tot entre setmana estava ficat en el món excursionista, quan no era preparant una excursió, era llegint treballs sobre la història de l'excursionisme a casa nostra o de l'alpinisme europeu. Aquest interès va anar creixent fins al moment que va decidir fer un estudi dels primers anys de l'excursionisme a Granollers, estudi<sup>1</sup> que es va publicar l'any 1994. Després es va interessar per la biografia d'un excursionista desconegut, Francesc Pujol i Algueró<sup>2</sup>. Finalment va decidir fer una investigació més profunda i es va encarar amb la història social de l'excursionisme català. El treball<sup>3</sup> es va publicar l'any 1996 i, com un apèndix, es va preocupar per la història dels primers anys de l'espeleologia a Catalunya<sup>4</sup>.

Va ser en el transcurs d'aquestes recerques que l'autor es va adonar que els excursionistes catalans no només es passejaven per la nostra geografia, sinó que alhora l'anaven "construint". En aquell moment estava cursant la llicenciatura en sociologia i el tema el va intrigar fins al punt de decidir-se a fer-ne una memòria de llicenciatura<sup>5</sup> que va dirigir el sociòleg Salvador Cardús (UAB). Acabada aquesta, es va adonar que, si d'entrada el preocupaven els temes espacials, s'havia aturat de ple en el món del paisatge.

Va ser mentre elaborava aquesta memòria que va conèixer un treball que havia de ser cabdal per al que avui dia estem duent a terme. Es tracta de *Les raisons du paysage*, d'Augustin Berque. El llibre va arribar una mica tard i la memòria no reflecteix massa bé la influència que va tenir sobre l'autor, però la veritat és que en ell va trobar moltes de les coses que ja havia treballat. Aquesta obra li va obrir l'interès per l'escola culturalista francesa i això el dugué a conèixer l'existència d'un doctorat sobre jardins, paisatges i territori a París. Fetes les primeres averiguacions, va resultar que era Berque mateix qui el dirigia, de manera que li va escriure dient-li que volia fer una tesi doctoral (aquesta que esteu llegint) i demanant-li si li semblava que aquell DEA podia ser-li útil. Berque va contestar que sí i al nostre autor li va faltar temps per anunciar-ho a la família, demanar un crèdit que pagaria durant tres anys i fer les maletes.

Va arribar a París el dia que es feien les matrícules, dos dies abans de començar les classes, amb un francès rovellat i un ordinador portàtil. Allà va desenvolupar una memòria que va dirigir Augustin Berque. El primer dia, quan aquest li va demanar perquè volia treballar amb ell, li va dir que, per a ell, la seva teoria era una eina que li permetria fer

---

1 Roma i Casanovas, Francesc "Els orígens de l'excursionisme a Granollers (1877-1936)" *Estudis de Granollers i del Vallès Oriental*, num 5 Granollers, 1994

2 Roma i Casanovas, Francesc *Francesc Pujol i Algueró, un excursionista en el seu temps* Barcelona, Pub Abadia de Montserrat, 1994

3 Roma i Casanovas, Francesc *Història social de l'excursionisme català* Vilassar de Mar, Oikos-Tau, 1996

4 Roma i Casanovas, Francesc *Apunts d'història de l'espeleologia a Catalunya Els orígens* Barcelona, Pub Abadia de Montserrat, 1996

5 Roma i Casanovas, Francesc *L'aportació excursionista a la construcció social del paisatge català* Memòria de llicenciatura, UAB, inèdit, 1996

certes coses, com si es tractés d'una clau que podia obrir algunes portes concretes i que aquesta li permetria parlar de temes que d'altra manera no podria fer-ho.

L'autor volia treballar sobre el "paisatge" i el folklore, tot intentant mostrar que certes llegendes ens permeten entendre els valors associats a certs indrets pirinencs. Va fer la memòria, va aprovar el DEA i va inscriure la tesi a l'EHESS, dirigida per Berque. Un dia, després de diferents vegades de demanar-li una valoració de la seva memòria, que ell sempre entretenia, per sorpresa, li va arribar una carta de Berque. Era un article que havia de publicar en un llibre d'homenatge a l'antropòleg Joël Bonnemaïson, aleshores recentment desaparegut, en el qual citava la seva memòria al costat d'alguns autors clàssics, reconeixent l'aportació que el concepte (que ell havia proposat) de *mitopaisatge* suposava, tot i que no s'estava de criticar l'adequació del nom, no del concepte. No cal dir que això el va animar molt. Encara avui dia, quan les coses no acaben de funcionar, rellegeix aquest article i se sent tan incomprès com altres que han hagut de marxar de la terra que estimen...

Berque tenia molt interès en què continués la recerca sobre el folklore i el mitopaisatge; ho sabem per ell mateix i per Alain Roger, que així li ho havia fet saber en una carta que també conserva. Al principi l'autor donava el tema per tancat, fins que va passar allò de l'article que acabem d'explicar. La seva idea era fer una tesi doctoral en cotutela a la UAB i a l'EHESS, però de bon principi les coses no varen anar massa bé a Catalunya. Quan el tema es va solventar, els problemes varen aparèixer a París... De manera que, d'un cop de cap, va decidir escindir el tema en dues parts. A París faria una tesi sobre el mitopaisatge, i a la UAB, el que ara esteu llegint.

Per què d'aquesta manera? No només perquè a Berque li interessava més aquesta part, sinó per la incomprensió que el seu treball va despertar a la seva tornada. Essent a París, l'autor deia a Enric Lluch que li feia por tornar, perquè era conscient que deia i pensava coses que a França eren compartides, o si més no conegudes, per tota la comunitat científica i acadèmica i que aquí ningú no se les plantejava (si més no públicament). L'Enric li va dir que no es preocupés, que ja tenia les seves referències bibliogràfiques i que això era irrefutable; o sigui, que la ciència sempre acabava triomfant. Potser sí, però els científics a voltes es moren de fam, pensava el nostre autor. Els resultats varen interessar quan es varen presentar en alguns congressos, però no hi havia cap editor que ho volgués publicar: era massa científic i no vendria<sup>1</sup>. Això va fer que un producte que s'havia començat a gestar a l'Autònoma i que s'havia elaborat a París acabés enterrat per només tornar-ne a sortir en francès.

D'altra banda, l'interès pel tema del temps (i també de l'espai) i del nacionalisme de Salvador Cardús, junt a un cert *feeling* que havia sentit quan era el seu professor, el va empènyer a pensar en la possibilitat de fer la "irreverència" de presentar una tesi al Departament de Geografia, dirigida per un professor del Departament de Sociologia. Però aquí les coses es varen tornar a encallar i finalment tot ha anat d'una altra manera.

L'autor ha fet els seus crèdits de doctorat al Departament de Geografia, on ha defensat una memòria de recerca sobre el protopaisatge de Montserrat durant l'edat moderna i inicis de la contemporània, treball dirigit per Abel Albet. Aquesta tesi n'ha de ser l'ampliació i l'eixamplament de l'objecte d'estudi.

---

<sup>1</sup> PS finalment, l'editorial Alta Fulla ha acceptat la publicació d'aquesta obra

**Resum:**

Aquesta tesi forma part d'una recerca més àmplia que es planteja l'estudi de la relació mesològica a la Catalunya moderna. Amb tot, es limita a aprofundir l'estudi d'aquesta relació en el terreny de les classes cultes i la seva relació amb les muntanyes de l'àmbit català per veure com, quan i amb quines finalitats aquests espais varen constituir-se com a referents culturals de primera importància i com varen ser utilitzats per certs agents socials per a altres finalitats que, en principi, tenien poc d'estètiques.

## 1. 2 - Introducció

No podem entendre la realitat que el geògraf estudia sense saber res del mateix geògraf. Aquest plantejament de partida esdevé essencial per a l'exercici d'una pràctica científica que, com aquesta tesi, utilitza com a base els plantejaments constructivistes. La geografia cultural que proposem no pot passar per alt la posició social dels diferents actors, entre ells el mateix científic. Ara bé, coneguda aquesta, cal saber utilitzar-la en benefici de la mateixa recerca.

### 1. 2. 1 - Autobiografia i coneixement del real

La geografia humanista i algunes de les darreres aportacions des de la nova geografia cultural -com, per exemple, els *Worlds of desire*<sup>1</sup> de Pamela Shumer-Smith i Kevin Hannam- han plantejat la impossibilitat o si més no la dificultat d'un coneixement objectiu del món. En aquest context, en l'apropament a la "realitat" que es proposa la ciència, nosaltres compartim l'opinió dels autors que pensen que és essencial que els lectors coneguïn *qui* escriu, si més no per poder entendre a través de quina subjectivitat s'acostaran al món que aquest pretén de descriure'ls. Aquesta prevenció epistemològica general potser esdevé més necessària en un terreny com el de la geografia cultural i, per dir-ho sense embuts, ens sembla clar que la nostra experiència de la muntanya condiciona (tant com la situació social en què vivim) la percepció i la representació que en tenim. Les imatges i visions que la societat catalana de la fi de mil·lenni té de la muntanya no deixen d'afectar-nos, però entre aquestes diferents "muntanyes" unes ens són més properes que altres. Simplement perquè les hem viscudes des de sempre, o perquè les hem descobertes en moments "crítics" de la nostra vida. O les ignoràvem fins fa quatre dies. En aquest embull, el lector no només té dret, sinó que necessita conèixer quin vincle hem tingut amb el fet muntanyenc per entendre que puguem plantejar qüestions com, per exemple, l'horror muntanyenc. Davant de certs textos que ens parlen d'espadats esgarriuosos, ¿com podem entendre el que ens volia dir l'autor i no trobar-hi allò que aquell mai no va voler dir? En alguns casos, no en tots, aquest exercici resulta quasi impossible; i és en aquests moments que es fa *imprescindible* saber quin interlocutor s'interposa entre el lector i la "realitat" del text produït per un altre autor. D'aquesta manera, la "realitat" geogràfica passa, com a mínim, per dos filtres: un propi de l'autor del text i un segon, epistemològicament molt més preocupant, del mateix doctorand que ha d'interpretar la interpretació. Cal vetllar, com a mínim, perquè el lector tingui accés a la possibilitat de descodificar els criteris de lectura que podria tenir el doctorand, fins i tot si aquests se li escapen, a ell mateix.

En aquest mateix sentit, ens sembla evident que sense la nostra coneixença *in situ* dels llocs que parlarem no haguéssim pogut establir algunes comparacions entre els gravats i entre aquests i la "realitat", perquè no és el mateix comparar gravats amb gravats que fer-ho entre aquests i el lloc concret. I aquest coneixement no és un aprenentatge que es pugui dur a terme en el període de temps que normalment es disposa per elaborar un exercici acadèmic com és una tesi doctoral. Quan es comença aquesta recerca no és el moment d'anar a conèixer el Pirineu i altres muntanyes, sinó que aquest coneixement ha

---

<sup>1</sup> Shumer-Smith, Pamela, Hannam, Kevin *Worlds of desire realms of power A cultural geography* Londres, E. Arnold, 1994

d'haver estat adquirit prèviament de forma quasi inconscient. És d'aquesta manera que la biografia personal de l'autor es posa al servei de la seva pràctica investigadora; però, en cas que això no hagués estat així, també se li hauria pogut posar en contra.

Podem estar d'acord, doncs, que es fa difícil, i que epistemològicament seria una aberració, parlar de qüestions com ara el medi ambient, el paisatge, l'espai i altres realitats geogràfiques que més endavant ja definirem sense pensar alhora en la pròpia autobiografia. La infància sempre són records d'un pati perdut a la Sevilla imaginària o del ritme sense treva d'una fàbrica de Roda de Ter, per parafrasejar dos dels poetes que més ens estimem. Si, com diu Michel Serres<sup>1</sup>, les ciències humanes vigilen mentre les ciències exactes observen, és clar que parlar del paisatge muntanyenc català sempre suposa comparar aquests indrets vistos des d'una perspectiva aliena (la dels agents socials, en el nostre cas personatges històrics) amb una representació pròpia de l'investigador, moltes vegades inconscient, "natural", que ni ell mateix no sap ni que la té, ni com és que ha arribat a tenir-la. El científic social que "espia" la realitat ha de saber què en treu d'aquesta activitat i perquè s'interessa per uns aspectes i no per uns altres.

Això és clar des del primer plantejament del problema. Quan pensem en la idea de muntanya, què ens ve al cap? Generalment, l'altura, el desnivell. La muntanya s'oposa a la mar, a la vall, al riu, a tot allò que està "més avall". Però això no sempre, ni a tot arreu, ha d'haver estat així, com més endavant ens demostrarà el cas castellà durant l'edat mitjana. Llavors, nosaltres, com a investigadors i com a persones integrades en la nostra societat, a quina línia de pensament ens adherim? Què és una muntanya i quin sentit té per a nosaltres? És precisament en aquest moment que l'autobiografia ens ajuda a *desfantasmar* el món i que la nostra activitat de vigilància s'ha de girar vers nosaltres mateixos i convertir-nos en aquell "*Buen cazador de si mismo, siempre en acecho*" que ens proposa Antonio Machado.

L'autor d'aquesta tesi va néixer a la comarca d'Osona, a tocar del Vallès Oriental, fa gairebé quaranta anys. Més endavant va descobrir que, mentre era petit, a escassos quilòmetres del lloc on havia nascut, hi havia una de les destinacions més clàssiques dels excursionistes catalans d'ara fa tres dècades. Va créixer en contacte amb el medi rural i amb la muntanya i als vint anys es va "convertir" en excursionista. Li agradava enfilar-se als cims per llocs difícils i la neu li cridava l'atenció. Amb tot, l'autor ha creuat molt poques vegades el Llobregat per anar d'excursió, gairebé no coneix les muntanyes de Tarragona, tot i haver anat als Pics d'Europa i als Alps. Entre altres causes per raons econòmiques, però també per motius culturals, de llocs on era pertinent d'anar. En aquest sentit, la seva imatge de la muntanya és fonamentalment pirinenca, alpina. Les muntanyes de la seva infantesa són records del pati de la Catalunya Vella. L'autor, com és evident, té nom i cognoms, i, encara que ho faci, no creu que parlar en tercera persona augmenti més el contingut científic de la seva tesi. La subjectivitat no es perd pel fet de parlar en nom d'un altre impersonal. Així només aconseguim disfressar-la, cobrir-la amb el llençol dels nostres propis fantasmes.

La seva vida "de diumenge" l'ha dut a la muntanya i aquesta li ha retornat al cap fora dels dies de festa. Li ha fet un *raconet* en la seva vida i ha acabat arraconant-lo en esdevenir part de la seva "professió" (de fe) d'intel·lectual. Hi ha passat moltes hores. Però això no garanteix que en sàpiga més o que el que en sàpiga sigui millor; potser, fins i tot,

---

<sup>1</sup> "*Les sciences humaines surveillent, les sciences exactes observent*" (Serres, Michel *Les cinq sens* Paris, Hachette, 1985 Pàg 43 )



just al contrari. La seva vida li ha donat l'oportunitat de pensar sobre elles, les muntanyes, i ha estat en fer això que s'ha descobert també ell mateix.

Excursionista muntanyenc, l'any 1988 l'autor d'aquesta tesi va iniciar la travessia del Pirineu, de punta a punta. El segon dia -el sol estava a punt de caure per sota de la línia de l'horitzó- va travessar una fageda al País Basc. En sortir-ne, es trobava en un prat i el camí el dugué a entrar en un bosc. Allà va sentir una mena d'intranquil·litat dins del seu cor, com si algú l'estigués seguint, o espiant, o pitjor, amenaçant. Encara avui no sabia descriure-ho. Es feia fosc i volia muntar la seva tenda, però va decidir fer-ho més amunt, en un prat que hi havia un cop passat el boscatge, per no haver de quedar-se en aquell bosc que el feia sentir malament.

La *gràcia* del cas és que ell estava disposat a barallar-se amb les coses més fermes, amb el mal temps, amb una cadena de muntanyes de més de 400 km, per on s'havia d'estar un mes i mig caminant, i contra grans desnivell. El que no s'esperava era sentir aquella por, com si en aquell bosc hi hagués amagada una cosa molt petita, molt petita, potser uns follets, perquè la idea era d'un esperit o qualsevol altra criatura maligna.

Per entendre el punt de partida que proposem en la metodologia d'aquesta tesi, hem d'analitzar aquesta sensació i com es va produir. Aquell bosc tenia "alguna cosa" que l'espantava, però en realitat no era el bosc únicament qui tenia "alguna cosa", perquè és clar que "allò" també estava dins del seu cap. Era en qui ara escriu i fora d'ell, alhora, i per això li feia por.

Per ajudar a entendre el que volem explicar us proposem una altra experiència autobiogràfica que va tenir lloc mentre preparàvem aquesta tesi doctoral. Vàrem anar al balneari de la Puda, als peus de Montserrat, un lloc avui dia enrunat i deshabitat. Anàvem dos i la sensació, aquella opressió de cor que semblava dir-nos que allà hi havia d'haver "alguna cosa", no es podia resumir en el fet que haguéssim entrat en una propietat privada. Allà no hi havia ningú. Aquella por provenia d'un edifici. Fins aquí sembla que ho podem entendre. Però d'un bosc, una por provocada per un bosc...!

Aquell bosc del qual parlàvem, com també l'edifici de la Puda, eren llocs amb unes característiques ecològiques determinades, però tenien associats uns elements simbòlics que el mateix autor els (hi) havia associat d'una manera inconscient. Som nosaltres mateixos qui (hi) portem aquests elements simbòlics. És a dir, hi ha el substrat (el bosc, l'edifici) i la nostra aportació, allò que nosaltres (hi) duem perquè el lloc tingui sentit. Per donar sentit a un lloc, no n'hi ha prou amb aquest; ens cal tot allò que nosaltres -com a individus i com a membres de certs col·lectius- hi aportem, tot el context cultural que duem al damunt nostre.

Això és molt important perquè ens ajuda a entendre que no podem separar i que no podem trencar com si no tinguessin res a veure l'un amb l'altre els contextos físics -els elements físics- i tots aquells elements culturals, socials i psicològics que duem en nosaltres mateixos i que hem de representar. Es a dir, nosaltres, en el moment que arribem a un edifici abandonat, sabem que som en un indret on han passat una sèrie de coses, no necessàriament, però potser desagradables. Els edificis acostumen a tenir propietat i hi ha una por gens innata que ens fa sentir malament si pensem que ens han de trobar en un lloc que no és nostre. Però, més enllà d'aquesta temença, també podem aportar a aquest lloc una certa por a trobar algú o alguna cosa darrera d'una cantonada que avui dia s'escapa de la realitat virtual de la xarxa, fa unes dècades fugia del cel·luloide i molt abans s'amagava enmig del bosc dels contes per on la caputxeta anava a veure la seva àvia. No es tracta

només d'elements ancestrals o de temors que ens ajuden a sobreviure, sinó que també podem pensar en maneres d'interpretar el lloc o de sentir-lo. En aquest sentit, aquell altre o la interpretació del lloc els (hi) duem nosaltres, perquè si són dins del nostre cap -fins i tot a nivell físic- també són dins del bosc o de l'edifici per on ens passem. És possible que una muntanya descampada ens donés una certa seguretat, possiblement no una seguretat total perquè igualment seríem vistos, però estaríem segurs que veuríem les coses *abans* que aquestes passessin, abans que arribessin al lloc on seríem situats. Aquesta por paranoica, que ens desvetlla, que ens posa en situació defensiva i que si no es desencadena condueix a l'estrès, és el que ens importa.

Per continuar podem examinar una altra experiència personal, la de la terra de color blau on l'autor d'aquesta tesi ha nascut i que la gent li diu que és grisa. Si l'autor creu que la seva terra natal és blava, no cal esforçar-se per intentar convèncer-lo que és d'un altre color, perquè en tot cas es produirà un xoc amb la "seva" evidència de les coses. Per a ell, com per a molts d'altres, la terra és blava, i res més. Els factors físics, en aquest cas els colors, són en funció del que nosaltres els aportem i així diem *Terres vermelles* a un lloc que no té perquè ser-ho objectivament. Són aquests mecanismes de relació, de retroalimentació entre els elements humans, socials, culturals i els elements físics els que ens ajuden a donar sentit i a entendre el nostre món. En aquest sentit, aquesta interrelació que es produeix, base de l'ecosimbolicitat, és important per entendre que en diferents moments històrics la gent hagi interpretat i hagi vist les mateixes coses de maneres força diferents. Des de la geografia humanista sabem que els llocs no estan fets només d'elements materials (no només són llocs físics), sinó que també estan fets de "persones", persones que físicament poden ser-hi o no, però que són en nosaltres. No són al lloc o poden no ser-hi, sinó que estan en nosaltres, i quan interaccionem amb un lloc o un paisatge ho posem tot plegat en dansa. Però tornem a l'autobiografia.

Un dia, gairebé deu anys més tard del primerencontre, ens trobem davant d'una casa enderrocada. Fa anys estava molt ben conservada, fins i tot un amic nostre l'havia volguda llogar. Però els corcs, discretament, feien la seva dins de les bigues i ara tan sols és un munt de rocs. La primera vegada que la vàrem veure aterrada ens va fer molta pena; alguna cosa del nostre passat havia mort, s'havia perdut per sempre més. Ara bé, de cases enderrocades i de runes n'hi ha moltes, però el fet de veure els enderrocs d'allò que abans era una casa, pitjor encara si era la teva o la dels teus oncles, fa les coses més difícils. Els munts de rocs desperten en nosaltres tota una sèrie de records, de temors i d'esperances del passat que ara ja no és possible que siguin un altre cop reals. La seva ruïna ens produeix ràbia, potser perquè també és la nostra derrota. La ruïna és el pas del temps que ens duu a la mort.

Però vet aquí que hi passi una altra persona. Allò no serà res especial: n'hi ha tantes de cases enrunades en aquesta comarca! Però per a nosaltres no era una casa, era un record, un passat, la vida enfront de la mort. L'espai que es desplega per a nosaltres és un espai social, els nostres oncles i la seva *secallona*, el porró de vi greixós de ditades i de dies de no rentar-lo... Però per al *camaco* -com per a tots aquells que no han interactuat abans amb el lloc- només és un munt de runes, ni tan sols saben com es diu, ni sospiten que allò pugui tenir un nom. La seva projecció no és buida, però no té el mateix sentit que per a nosaltres. Davant la mateixa percepció -veiem, sentim, les runes de la mateixa manera, perquè fisiològicament la llum hi reverbera d'una manera més o menys igual per a tothom- es despleguen representacions diferents i ens servirà de consol pensar que la

nostra és qualitativament diferent, segurament millor... Com veurem més endavant, una cosa és veure la “realitat” i una altra descodificar-la i convertir-la en alguna cosa comunicable als altres.

En ambdós casos, el que es troba en aquell mateix punt són el Jo, l'Objecte i la Societat. El Jo és jo i el nostre grup social, però també forma part d'aquell bosc o d'aquelles runes que per la via de la projecció ens representem agressives, acollidores o indiferents. El Jo és avui i aquí, però també ahir i aquí; en canvi, el *camaco* i aquells que no tenen passat en relació a aquell lloc hi són avui, però ho oblidaran i no hi seran mai més. Tampoc no hi eren quan dúiem calça curta.

## 1. 2. 2 - Sobre la geografia cultural

Ja hem dit que la nostra recerca se situa dins del domini de la nova geografia cultural, una pràctica que s'hauria de definir més a partir d'una certa forma de comprendre l'epistemologia amb què abordar alguns temes típics de la geografia que no pas un terreny d'investigació concret com podria ser, per exemple, la geografia urbana, la geografia de la població o la geografia política (en aquest sentit, ens posem al costat de la proposta que, ja fa uns quants anys, va llençar John Pickles<sup>1</sup>). Per a nosaltres, no hi ha geografia cultural si no es planteja l'estudi dels medis humans a partir d'idees de tipus constructivista que s'interessin per la construcció del(s) sentit(s) del món(s).

A Catalunya, com a França, l'interès pel tema del paisatge ha estat dificultat per l'extraordinària dedicació a la geografia regional per a la qual l'element central era la regió o la comarca i no el paisatge. Per regla general, quan s'ha fet servir el mot *paisatge* ha estat per referir-se a una recerca de tipus naturalista. Estudiar el paisatge ha esdevingut practicar l'ecologia i aquest paisatge reïficat ha estat vist més aviat com un conjunt a certa escala d'elements que formen el medi ambient. La descoberta als anys setanta d'una nova geografia física que s'interessava per la biogeografia va matisar una mica la tendència geomorfològica dominant durant la dècada anterior<sup>2</sup> i l'escola de Tolosa, que s'inscriu en aquesta línia, va tenir una gran influència a Catalunya de manera que alguns investigadors provinents de la geografia regional (Maria de Bolòs, per exemple) connecten amb l'escola tolosana i altres com Josep Maria Panareda o Joan Sabí es desplacen a Tolosa per treballar amb Georges Bertrand<sup>3</sup>. Malgrat tot, encara avui dia l'interès naturalista continua essent dominant.

Passat aquest primer moment, noves aproximacions han estat possibles, essent l'evolució de la geografia regional vers l'estudi de l'espai viscut una possibilitat que, a Catalunya, no ha estat massa aprofitada. D'altra banda, l'arribada dels Estats Units de la geografia humanista va suposar un èmfasi en el costat existencial de la representació del món, però aquí volem dir que aquesta pràctica s'ha encallat moltes vegades en el que

---

<sup>1</sup> Per a Pickles calia investigar les estructures universals de l'espai i del lloc tant com el sentit que el món té per a nosaltres “*Thus, we seek to re-unite empirical geographical enquiry with ontology in such a way that radical objectivism and subjectivism are overcome, to claim that science is, and must be, informed by philosophical reflection, and that human science in particular, if it is to avoid tendencies towards social physics in its broadest sense, must itself become philosophical after a fashion*” (Pickles, John *Phenomenology, science and geography Spatiality and the human sciences* Cambridge, Cambridge University Press, 1985 Pàg 156)

<sup>2</sup> Rougerie, Gabriel, Beroutchachvili, Nicolas *Géosystèmes et paysages Bilan et méthodes* Paris, Armand Colin, 1991 Pàg 55-154

<sup>3</sup> Garcia, Maria Dolores, Nogue, Joan “L'evolució dels enfocaments metodològics en la geografia rural catalana, 1940-1984” *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, 5 Barcelona, 1984 Pàg 149-166

Berque en diu la “*chimère subjectivore*”<sup>1</sup> i ens dóna la impressió que se centra de forma exclusiva en el vessant simbòlic de la realitat i s’interessa més pels llocs que pel paisatge<sup>2</sup>. En aquest corrent no es poden deixar de citar els treballs de Joan Nogué<sup>3</sup> i de Xavier Campillo<sup>4</sup>.

La darrera onada, la nova geografia cultural, encara no és massa present a Catalunya. Si a França es beneficia de la protecció del CNRS i s’inscriu dins del laboratori «Espace et Cultures», aquí la situació és molt diferent i l’estudi del paisatge no sembla acabar de desenvolupar-se com ho ha fet al país veí<sup>5</sup>. No és agosarat dir que actualment a Espanya ningú no es fa dir “geògraf cultural” ni tampoc aquest tema no s’ha situat dins del centre de la reflexió epistemològica<sup>6</sup>.

En aquest context, la tesi que presentem es proposa fer una geografia cultural (tenim interès a deixar-ho clar perquè no es pugui confondre el nostre exercici amb un treball de geografia històrica, tot i que aquest no és el moment ni el lloc per internar-nos en un debat sobre la distinció entre ambdues, encara que sí que volem indicar que la preocupació per les qüestions epistemològiques ha de ser central per a la geografia cultural. Des del nostre punt de vista, allò que definiria aquest nou plantejament geogràfic seria l’interès pel món de la representació i especialment de la representació del medi ambient. A més a més, des del nostre punt de vista, la idea de l’analogia ha de ser central per a l’estudi que proposem).

Amb aquest plantejament de la geografia cultural, la nostra serà una anàlisi de tipus historicista del paisatge muntanyenc català, però no una història del “paisatge” entès com l’estudi de la forma del medi ambient (a l’estil de la que han fet W. G. Hoskins<sup>7</sup> o J-R. Pitte<sup>8</sup> per a Anglaterra i França respectivament), sinó una història del coneixement del paisatge català; no només un estudi de la producció i del resultat final, sinó de la representació del paisatge, partint de la relació dialèctica que s’estableix entre ambdues (i a la qual tornarem més endavant).

### 1. 2. 3 - Vers una definició de cultura

És ben cert que perquè una geografia cultural pugui ser duta a terme cal, si més no, una bona definició de cultura que li serveixi de base i és això el que ens proposem de fer tot seguit.

---

1 Berque, Augustin *Médiance de milieux en paysages* Montpellier, Réclus, 1990 Pàg 51-54

2 Rougene, Gabriel, Beroutchachvili, Nicolas *Géosystèmes et paysages* Op cit Pàg 55-154 Garcia, Maria Dolors, Nogué, Joan “L’evolució dels enfocaments metodològics en la geografia rural catalana, 1940-1984” Op cit Pàg 149-166

3 Nogué, Joan *Geografia humanista i paisatge Una lectura humanista del paisatge de la Garrotxa a través de la literatura i de cinc grups d’experiència ambiental* UAB, 1984 (inèdit) El tema ha estat reprès en Nogué, Joan *Una lectura geogràfico-humanista del paisatge de la Garrotxa* Girona, Col legi Universitari de Girona i Diputació de Girona, 1985, i Nogué, Joan *La percepció del bosc La Garrotxa com a espai viscut* Girona, Diputació de Girona i Ajuntament d’Olot, 1986

4 Campillo, Xavier *Geografia i literatura a l’Alt Pirineu Català* Lleida, Departament de Geografia i Història de l’Estudi General, 1992

5 Collignon, Béatrice “La geografia cultural en Francia un estado de la cuestión” *Documents d’Anàlisi Geogràfica*, 34 Barcelona, 1999 Pàg 103-117.

6 Mendizábal i Riera, Enric “Algunes reflexions sobre la (nova) geografia cultural des de la perifèria” *Documents d’Anàlisi Geogràfica*, 34 Barcelona, 1999 Pàg 119-132

7 Hoskins, W G *The making of the English landscape* Londres, Penguin books, 1985

8 Pitte, Jean-Robert *Histoire du paysage français* Paris, Hachette/Pluriel, 1989 2 vol

El concepte cultura s'utilitza habitualment en diferents sentits que poden agrupar-se en dos grans pols. D'una banda, la cultura és un conjunt de coneixements que es transmeten entre els membres d'una élite sobre unes quantes qüestions que es consideren importants, fonamentalment artístiques o/i literàries. Però, d'altra banda, existeix una altra concepció de la cultura que la veu com quelcom en què participen tots els membres de la societat per produir-la, reproduir-la i modificar-la<sup>1</sup>.

Des del nostre punt de vista, la cultura no ho és tot, però està en tot. La cultura és un recurs necessari i omnipresent per comprendre el món. El món, tot i que existeix independentment de la presència humana, a nivell humà, només existeix mercès a la cultura, la qual ens és necessària per situar la realitat i donar-li existència. Als éssers humans, per accedir al món, ens cal la cultura; en cas contrari seria amb el planeta o la biosfera amb què ens enfrontaríem, com molt bé entén Augustin Berque<sup>2</sup>.

En aquest sentit, quan veiem una part del que ens envolta que no coneixíem, sempre ens cal trobar un recurs útil per explicar-nos la realitat i és en aquestes situacions que la cultura ens dona un cop de mà. La cultura ens ofereix un conjunt de tòpics que ens serveixen per descodificar la realitat física i d'aquesta manera, com veurem més endavant, ens trobarem que l'any 1793 un agent francès arriba a Montserrat i no troba altre model per explicar-lo als lectors de les seves cartes que el de les geleres suïsses. Aquest viatger era un personatge proveït d'una important "cultura" i possiblement dotat d'una gran intel·ligència i precisament per això sabia el que (hi) havia de veure. Un cop va haver arribat a Montserrat, va buscar dins del seu cap algun model que li servís per explicar-se una morfologia tan sorprenent com la del massís montserratí, i la va trobar. Però vet aquí que un altre autor, un monjo del monestir, arriba al mateix moment al mateix lloc: estem segurs que "veurà" la mateixa cosa, però se la mirarà amb uns "altres ulls". D'aquesta manera, per a ell serà un jardí o una ciutat emmurallada, imatge fidel del paradís terrestre o de la ciutat de Jerusalem<sup>3</sup>.

En aquests dos casos es veu clarament que els models per descodificar el medi ambient surten de mons socials diferents, per a un és el món dels viatges als Alps; per a l'altre, la lectura de la Bíblia. Avui dia, alguns científics ens en parlen en termes del seu valor, però mentre per a uns el valor es refereix a una escala ecològica, per als altres la seva referència és el món econòmic.

Sembla clar, doncs, que el que anomenem cultura recull els models que provenen de totes les esferes socials i que la cultura les fa arribar a les altres. La cultura és com un pont per on circula informació. És la salmorra de la vida, podríem dir, perquè dona sabor al conjunt i pren els gustos dels altres elements. La cultura es troba pertot arreu. És ella qui agafa el paradís bíblic i en fa un paisatge o les formes d'artigatge per explicar com és que els *minairons* han construït certes tarteres pirinenques. La cultura agafa la teoria de l'evolució i en fa darwinisme social. És ella qui posa noms a les coses, noms que no s'inventa sinó que més aviat els treu del seu context per parlar-nos del món i convertir-lo en text. La cultura dona esperit a l'economia i al medi físic i un cos a les creences: instal·la

---

1 Duncan, James "Elite landscapes as cultural (re)productions" The case of Shaughnessy Heights" in Anderson, Key, Gale, Fay *Cultural geographies* Austràlia, Longman, 1999 Pàg 54

2 Per a Berque, el planeta és l'ordre físico-químic i la biosfera l'ordre ecològic de l'ecumene (*Mouvance Cinquante mots pour le paysage* Op cit Pàg 58)

3 Vegeu Roma i Casanovas, Francesc *El paradís indícutible Ecosimbologia del protopaisatge montserratí modern* Memòria de recerca, inèdita UAB, 1999 Disponible a la Biblioteca d'Humanitats de la UAB

els mites sobre llocs concrets i en fa llegendes<sup>1</sup>. És un producte social que ajuda a la producció i a la reproducció de la societat; dóna forma al món i és afaïçonada pel món.

La cultura té un paper importantíssim en la vida social perquè és mercès a ella que la comunicació entre diferents esferes socials és possible. Una definició extensiva de cultura suposa que aquesta es troba en diferents àmbits socials com l'economia, la societat, la política, les ideologies, etc. sense que es pugui reduir a cap d'ells en particular ni a la seva suma en general. I és aquest fet d'estar a la mateixa hora en diferents esferes socials el que li dóna el seu valor de pont i el que fa comprensible i homologable un àmbit per a l'altre. És mercès a la cultura que es pot parlar d'una relació d'analogia entre diferents parts que componen la societat i, des d'aquest punt de vista, ens sembla clar que l'estudi de l'analogia s'hauria de constituir en una de les bases de la nova geografia cultural.

#### 1. 2. 4 - L'analogia, el medi ambient i el paisatge

De fet, ja fa una quinzena d'anys que Nicolás Ortega Cantero va proposar el concepte d'analogia com a base de l'aproximació culturalista a la geografia. Per a ell,

*“La columna vertebral de la nueva perspectiva es precisamente el decidido resurgimiento de la analogía. Procede ésta de una tradición muy antigua - recogida por el neoplatonismo renacentista y transmitida por corrientes herméticas o heterodoxas que la aproximan hasta la modernidad decimonónica- y sostiene «la visión del universo como un sistema de correspondencias». Es una visión que se opone a las pretensiones analíticas y disociadoras del racionalismo”<sup>2</sup>.*

En aquell moment, Ortega recuperava idees d'Octavio Paz, especialment quan aquest afirmava que l'analogia era allò que tornava habitable el món:

*“(…) la analogía vuelve habitable al mundo. A la contingencia natural y al accidente opone la regularidad; a la diferencia y a la excepción, la semejanza. El mundo ya no es un teatro regido por el azar y el capricho, las fuerzas ciegas de lo imprevisible: lo gobiernan el ritmo y sus repeticiones y conjunciones. Es un teatro hecho de acordes y reuniones en el que todas las excepciones, inclusive la de ser hombre, encuentran su doble y su correspondencia. La analogía es el reino de la palabra como, ese puente verbal que, sin suprimirlas, reconcilia las diferencias y las oposiciones”<sup>3</sup>*

A través de la paraula *com* (o de *l'en tant que* berquià) s'estableixen ponts entre diferents esferes socials sense suprimir ni les distàncies ni les diferències. L'analogia estableix relacions entre termes diferents. L'analogia és allò que permet reflectir el jo en el món,

---

1 La diferenciació entre mites i llegendes la prenem de Van Gennep, Arnold *La formación de las leyendas* Barcelona, Alta Fulla, 1982

2 Ortega Cantero, Nicolás *Geografía y cultura* Madrid, Alianza Editorial, 1987

3 Paz, Octavio *Los hijos del limo Del romanticismo a la vanguardia* Barcelona, Edt. Seix Barral, 1974 Pàg. 100

*“Toda cosa se corresponde con otra, cada cosa puede verse como la metáfora de otra cosa: entre la interioridad y la exterioridad del sujeto funciona siempre la analogía, entre la subjetividad y la objetividad -el mundo exterior al sujeto- cabe también la mediación metafórica. Y es justamente ese entendimiento analógico el que el romanticismo propone practicar ante la naturaleza y el paisaje. La mirada y lo mirado se compenetran: la distancia entre sujeto y objeto encuentran el puente mediador de la visión metafórica que los relaciona estrechamente”<sup>1</sup>.*

Com diu Ortega Cantero, el món exterior i l’interior s’anul·len quan són vistos analògicament. És en aquest procés que la natura i el paisatge adquireixen sentit; especialment des del romanticisme<sup>2</sup>, tot i que aquesta dialèctica entre cultura i natura, objectivitat i subjectivitat o realitat i aparença sigui un fet aplicable a qualsevol moment històric. El que ha passat és que la modernitat ens ha volgut fer creure que natura i cultura, objectivitat i subjectivitat, realitat i aparença són termes dicotòmics i oposats entre ells.

En aquest punt la noció de paisatge ha estat utilitzada manta vegades com a sinònim de forma del medi ambient. El paisatge ha estat repetidament entès com una relació o un sumatori d’elements naturals que comparteixen un mateix espai o territori, però aquest no va ser el seu sentit originari (que es vinculava al món de la pintura i doncs dels valors artístics) ni és el sentit en què l’utilitzen les darreres tendències en geografia cultural. Aquesta confusió del que és el paisatge i del que seria la natura o el medi ambient ha estat un gran problema epistemològic tot i que acadèmicament ha permès la convergència d’investigadors que treballaven qüestions diverses emprant, no massa acuradament per cert, un mateix concepte teòric. En aquest sentit, l’ús polisèmic del concepte paisatge no ha beneficiat la ciència geogràfica, perquè només ha servit per crear confusió, tot i que hagi suposat avantatges per a alguns científics. Per això, per evitar de continuar confonent el que és el medi ambient i el que és el paisatge, proposem una definició clara d’ambdós conceptes que ens permeti donar compte de dues coses que només a “simple vista” ja fa temps que hauríem d’haver estat capaços de veure que es tractava de dues realitats diferents.

D’una banda tenim la **natura** o el **medi ambient** que, tot i que no són exactament el mateix, podem identificar-los al vessant objectiu, ecològic o físic de la relació amb el món que ens envolta i que qualifiquem com a natural. De l’altra, hi ha el **paisatge** que representa l’altra cara de la mateixa moneda, és a dir, el món dels valors, de les metàfores, de les representacions i models que hi ha al darrera i que ens parlen de com el món se’ns presenta aparentment. La lectura objectiva d’un i altre ens condueixen a dues realitats que coexisteixen en un mateix espai i temps per donar sentit al món o a una part d’ell. D’aquesta manera una muntanya és i no és un munt de rocs, un dipòsit de pudingues, un

---

1 Paz, Octavio *Los hijos del limo* Op cit Pàg 100

2 “El mundo exterior y el interior quedan, en verdad, anudados en el entendimiento analógico. El segundo penetra en el primero siguiendo el cauce de las correspondencias universales que la imaginación capta vívidamente. La naturaleza y el paisaje se cargan de sentido, la mirada descubre en ellos contenidos simbólicos relacionados metafóricamente con el signo de la propia conciencia del sujeto. La analogía afirmada por el romanticismo horada la separación que algunos acostumbran a distinguir entre subjetividad y objetividad. Lo de fuera y lo de dentro se funden en una actitud de quien es capaz de percibir y comprender el vasto y oculto entramado de las correspondencias universales del Todo” (Ortega Cantero, Nicolás *Geografía y cultura* Op cit Pàg 34)

conjunt d'espècies vegetals i animals que mantenen certes interrelacions entre elles, etc. És cert que la muntanya és això, però no ho és menys que no només és això, sinó que també és una altra cosa, perquè aquesta muntanya pot ser alhora un símbol per a la pàtria, un conjunt de llocs que tenen sentit per a certs agents socials, un *haut lieu* que ens permet identificar-nos com a grup social o una metàfora per entendre la lluita en la vida social. Com proposa Simon Schama, una metàfora tan o més real que el seu referent material<sup>1</sup>. És en aquest sentit que diem que el medi ambient té una aparença, una forma que està en una relació d'analogia amb altres esferes de la vida social. Com ja hem vist, quan parlem d'analogia ho fem en el sentit de dir que els mecanismes que generen i sustenten aquestes relacions i aquests processos responen a una mateixa lògica i presenten entre ells una relació dialèctica. Per intentar d'explicar-nos prendrem com a base d'estudi el medi ambient de tipus mediterrani.

Per limitar-nos al nostre exemple, direm que en aquest cas la morfologia del medi depèn de l'ocupació humana i aquesta és una funció de qüestions socials, econòmiques i també culturals. Hi ha, per tant, una analogia entre aquestes diferents esferes socials. Sabem que el medi ambient -allò que alguns científics anomenen el "paisatge vegetal"- respon a la pressió humana i que segons que aquesta sigui més o menys forta el medi ambient tindrà una cobertura vegetal o una altra. En una societat com la Catalunya rural del segle XIX la pressió sobre el medi ambient era tanta que els boscos estaven "nets", que eren transparents per dir-ho així. Les fotografies ens ho mostren clarament. En aquesta situació, el control dels incendis forestals era més fàcil. Aquell medi ambient amb la seva forma particular no era un fet perquè sí, sinó que responia a la societat i a l'economia que el generava i el mantenia. Molts llocs avui ocupats per boscos eren camps, feixes, camins o eres de masies. Aquesta forma del medi ambient tenia una relació d'analogia amb aquella societat i aquella organització econòmica: no és que entre elles hi hagués una relació de dependència, de determinació. El que hi havia eren formes que responien a lògiques que es donaven juntes.

Ara bé, avui dia, amb una organització social i econòmica diferents, en les quals el sector industrial i de serveis són més importants, la gent viu concentrada en nuclis urbans. Vivim un procés de metropolització constant, com els estudiosos ens demostren a bastament, procés que ha fet que el mateix territori hagi estat abandonat, que només sigui visitat en el temps de lleure, que els boscos estiguin "bruts". Un medi ambient format per boscos bruts és una analogia d'una societat urbana, una societat que només s'acosta al món rural per passar-hi el temps lliure i gastar les calories que ha acumulat en la vida diària, alhora que descarrega adrenalina. Entre l'estructura econòmica i social hi ha una relació d'analogia perquè no hi ha actors que donin forma físicament a la muntanya i aquesta creix pel seu compte, les traces de l'activitat humana desapareixen enmig de les bardisses i dels pins bords. Tanmateix, el fet de qualificar de "bruts" aquests boscos implica una certa mirada sobre aquesta part del medi ambient que estem estudiant, perquè el bosc mediterrani, en ell mateix, no és ni brut ni net; o potser al contrari, el bosc com més brut més natural seria, però no és pas això el que li demanem.

Com veiem, el "paisatge" rural es vincula també a les representacions socials i d'aquesta manera els pagesos que vivien al pla de la Calma no podien pensar en incrementar la seva "qualitat de vida" a través de l'obtenció de béns i serveis sense

---

<sup>1</sup> Schama, Simon *Landscape and memory* Londres, HaperCollins, 1995 Pàg 61



marxar del terròs. Quan es va fer “necessari” adquirir certes “comoditats”, també va caldre acostar-s’hi. Per aquesta via cultural moltes masies es varen anar despoblant i abandonant. Avui la gent de ciutat torna a les que queden dempeus, però hi tornen com a resposta a tot allò que els seus predecessors anhelaven. Tampoc no podem oblidar que en un moment determinat no n’hi va haver prou amb sobreviure per poder viure i llavors el món rural oferí pocs miratges als pagesos. La qüestió que es planteja en aquest punt és clara: la supervivència o l’accés al consum de béns, ¿és un fet social, econòmic o cultural? La resposta, des del nostre punt de vista, hauria de ser que forma part de totes i cadascuna d’aquestes esferes socials perquè sobreviure dins d’una economia de mercat explotant una agricultura de subsistències és molt més fàcil que fer-ho en un marc en què tothom subsisteix. Però el que és més difícil de trobar és gent disposada a sobreviure enmig d’una societat de consum i això no només és un fet d’ordre econòmic i social, sinó fonamentalment cultural. L’aprofitament fins a l’últim moment de la roba usada, l’estalvi dia rere dia no són només fets econòmics, sinó actituds culturals que qualifiquen certs col·lectius socials (pensem, sobretot, en la gent gran). És en aquest sentit que plantejem que mantenir-se sota una forma de vida autàrquica s’inscriu també dins d’un determinat univers cultural i que, per tant, és irreductible només a l’economia o a la societat. Que els boscos fossin nets no només és una conseqüència de la no utilització de combustibles fòssils i d’una consegüent explotació forestal a gran escala; és també el resultat d’una determinada representació de l’espai muntà en què es valorava positivament una determinada morfologia del medi ambient. Perquè el llenguatge emprat ja és revelador: l’ús dels adjectius “net” i “brut” respon a una certa lògica (positiu-negatiu) que no es podia expressar amb l’oposició explotat-verge o habitat-abandonat.

Històricament podríem buscar altres molts exemples, però només en comentarem un darrer. Segons Jaume Oliver, l’interès de la noblesa pirinenca per obtenir rendes d’uns certs productes i no d’uns altres va donar lloc a què es preferís plantar certes espècies (blat, vinya, etc.) o criar certs animals, de manera que això hauria donat una certa forma al medi ambient pirinenc. També en aquest cas veiem una clara analogia entre l’esfera social i el medi ambient: aquest darrer era modelat en funció de la mateixa lògica.

En definitiva, doncs, direm que no es pot pensar la morfologia del medi ambient sense la “presència humana”, com tampoc no podem entendre les zones “verges” sense saber per què encara continuen verges. Ara bé, aquesta presència humana que hem posat entre cometes, l’hem d’entendre en el sentit no només físic sinó també fenomenal. No és imprescindible ser en un lloc físicament per entendre la forma d’un determinat medi ambient, perquè hi ha una “presència” cultural que descriu els llocs de manera fenomenològica. El discurs, social o individual, sobre un determinat lloc constitueix aquest en text i l’essència textual de la realitat, tot i que necessiti una base material, pot aplicar-se a llocs desconeguts o inhabitats. El *wilderness* no és la natura verge, sinó la nostra concepció d’una natura verge. La natura realment verge ens resulta inassolible i això es pot donar a escala individual o a escala social.

## **Resum:**

La geografia cultural, que a Catalunya encara no ha començat a donar els seus fruits, se’ns presenta com una oportunitat molt interessant per al futur dels estudis geogràfics.

Aquesta nova geografia cultural hauria de mostrar-se molt interessada en la vigilància epistemològica de les seves recerques i s'hauria de preocupar pel sentit que els humans donem als medis que ens envolten.

Mercès a la cultura, el medi ambient es converteix en una altra cosa, i aquesta és el que ha d'esdevenir el centre de preocupació de la nova geografia que proposem. L'estudi dels processos de formalització de la realitat i de la seva relació amb la vida social en general han d'esdevenir centrals per a la geografia. Ens cal acceptar que físicament i fenomenalment el medi ambient ha estat afaiçonat de manera analògica amb les altres esferes socials i que l'estudi d'aquests processos haurien de ser objecte de les futures recerques en el camp de la geografia.

### 1. 3 - Hipòtesis i metodologia

En el capítol anterior, partint d'alguns elements autobiogràfics de l'autor d'aquesta tesi, s'ha plantejat una qüestió d'extraordinària importància: dues persones que formen part de dos grups socials i culturals diferents que s'enfronten davant d'una mateixa realitat física en tenen imatges diferents tot i que el resultat de la seva mirada sigui més o menys el mateix. És a dir que fisiològicament veuen el mateix, però que la manera com ho interpreten o ho descodifiquen és força diferent perquè, per a un, aquells fets són nous i en canvi, per a l'altre, estan vinculats a elements molt significatius de la seva experiència vital. Tot i que veuen el mateix, no *hi* veuen el mateix. Aquest fet individual té també una dimensió social i històrica si acceptem que les capacitats sensibles humanes s'han mantingut més o menys constants per a les persones, si més no en el marc històric que aquesta tesi es planteja: el món occidental modern i contemporani. Això vol dir que acceptem que en el transcurs dels darrers cinc-cents anys les capacitats de relació sensorial amb el que ens envolta s'han mantingut més o menys iguals i que, davant d'una mateixa realitat física, diferents persones en diferents moments històrics han tingut una mateixa percepció.

D'altra banda, també acceptem que els canvis que s'hagin pogut produir en el medi ambient, la biosfera, el geosistema o l'ecosistema de la nostra zona d'estudi poden haver estat importants<sup>1</sup>, tot i que aquests no s'hagin manifestat massa a nivell d'aparença externa. És a dir, que la morfologia externa ha estat també més o menys la mateixa en els darrers cinc-cents anys, si descomptem els efectes, no pas poc importants, de l'ampliació o la reducció de les superfícies arbrades.

La conjunció d'aquestes dues premisses suposa que el món i la percepció dels agents que formen el nostre objecte d'estudi s'han mantingut de manera constant al llarg dels darrers cinc segles. És a dir, que el Montserrat que veien personatges del segle XVI i el que veiem nosaltres avui dia són més o menys els mateixos perquè externament ambdós escenaris s'assemblen i perquè ens els mirem amb uns ulls que, més o menys, segueixen funcionant de la mateixa manera.

Ara bé, per poc que coneguem la història de les idees de muntanya ens adonarem que la resposta social i individual a aquesta percepció, que no sembla haver canviat, s'ha modificat de forma considerable amb el pas del temps. És a dir, que històricament la mateixa percepció ha estat descodificada a partir d'altres models i que això ha donat lloc a representacions diferents. De manera que, si és cert que al segle XVI i al XX s'ha vist el mateix Montseny, aquest no ha estat "el mateix" perquè la descodificació que se n'ha fet en aquests dos moments històrics ha estat radicalment diferent. En mirar aquesta muntanya, se n'ha extret una mateixa imatge, però els models culturals que han permès de descodificar aquesta mirada i de dir el que era pertinent i el que no ho era han estat diferents en un moment i en l'altre. Des del nostre punt de vista, aquesta mirada que només conserva sense variacions una part del continuum realitat física-realitat fenomenològica el que fa és instituir una altra "realitat". La nostra mirada, en aplicar un discurs a un objecte extern que en aquest cas anomenem muntanya, constitueix aquest en

---

<sup>1</sup> En aquest punt pensem en la Petita Edat Glacial que es desencadena a Europa a l'inici de l'edat moderna i com aquesta, en certs indrets de muntanya, es va fer perceptible per als mateixos habitants de les valls. Sobre aquest punt vegeu Le Roy Ladurie, Emmanuel *Histoire du climat depuis l'an mil* Paris, Flammarion, 1983 2 vol

un text. En aquest mateix sentit, quan a una mateixa muntanya se li aplica una nova mirada, hem d'acceptar que ens trobem davant d'un text diferent: el Montseny deixa de ser el Montseny per convertir-se en un altre Montseny. El Montserrat que serà parlat com a símbol de la pàtria catalana serà una muntanya o una realitat diferent al Montserrat que havia estat parlat en tant que jardí paradisiac, com tots dos seran diferents del Montserrat horrorós que havia estat durant l'edat mitjana. I, en canvi, a nivell físic, geològic, biològic, ecosistèmic o geosistèmic Montserrat no haurà pràcticament canviat durant el període que estem estudiant. La quantitat i les interrelacions entre les espècies vegetals que creixen en aquest massís han estat les mateixes en els darrers cinc-cents anys, però l'essència i el nombre d'aquestes plantes han variat considerablement en funció de la mirada dels seus visitants (vegeu l'apartat 4.3.2).

Més endavant distingirem aquests dos fets parlant en termes de percepció i de representació i aprofundirem en la natura textual i discursiva de la realitat natural, però, de moment, en aquest punt es planteja una qüestió epistemològica molt important que fa poc ja hem insinuat: ¿és possible d'accedir a la natura verge sense passar per la cultura?

Si responem afirmativament correm el perill de creure'ns que la visió que ens proporciona la pràctica científica és l'única que compta i que els animals, les plantes i els minerals posseeixen una realitat pròpia, que no té res a veure amb la nostra. Però això és cert només en part. És cert que els elements no humans tenen les seves característiques, els seus metabolismes, les seves formes de funcionament..., però nosaltres mai no hi podem accedir directament. Hi accedim a través d'hipòtesis, teories, paradigmes, intuïcions, analogies, models en general que ens expliquen com és allò que anomenem natura<sup>1</sup>. Ara bé, la forma com hi accedim ens fa apropar a una natura que no és natural -si no és perquè la definim com a tal- sinó una natura culturitzada.

Mai no ens acostem al món natural ingènuament sinó que sempre ho fem proveïts de models que han estat socialment construïts i acceptats com a pertinents. Podríem pensar que l'accés directe al món exigiria una representació del mateix a escala 1 : 1, però en aquest cas l'esforç seria inútil perquè el que demanem a tota representació és que simplifiqui la realitat i de res no serveix un mapa de Catalunya que sigui tan gran com el nostre país. En tot cas, necessitem una Catalunya en miniatura, però aquest procés de miniaturització vol dir que certes coses es perdran i que altres seran més presents del que ho són en la "realitat". Més important encara, hauran d'esdevenir símbols o signes que ens permetin llegir la "realitat" a partir d'una "altra realitat".

En aquest sentit, tota representació és sempre ideològica i es podria comparar a un mapa fet amb uns criteris determinats. La representació pertinent d'una cosa no es pot reduir a la capacitat tècnica per apropar-se i reproduir la realitat, sinó que més aviat la representació se serveix d'aquesta capacitat per fer-ne un producte comunicable als altres. La història de l'art i la cartografia en mostren exemples molt clars. No hem de creure que un pintor romànic fos menys destre que un de gòtic i aquest menys que un renaixentista i aquest encara menys que un pintor de l'escola d'Olot, perquè la història de l'art ens demostra que quan vàrem ser prou capaços de dominar la tècnica com per copiar o reproduir fidelment la realitat, l'art va "inventar" l'impressionisme, el cubisme, el surrealisme i així deformar allò que ingènuament definim com a "realitat". Sempre podríem pensar que això no és art o que artistes com Picasso, Miró o Dalí no sabien

---

<sup>1</sup> Vegeu Kuhn, Thomas S · *La estructura de las revoluciones científicas*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1981

dibuixar, però no és en aquest punt on cal situar el debat, sinó en l'enjoc de la pertinència i la impertinència quant a la representació del real.

D'altra banda la cartografia catalana ha utilitzat moltes vegades mapes que, comparats amb els que tenim avui dia, ens semblen "mal fets", rústecs i irreals, però en canvi aquests mapes havien estat fets amb mires excursionistes i, tot i ser menys fidels a les formes de relleu, donaven més informació quant als camins excursionistes i als topònims. Només heu de comparar el que va fer l'editorial Alpina amb el que està fent l'Institut Cartogràfic de Catalunya avui dia. No és tracta que un sigui més real que l'altre, sinó que en un l'objectiu és transmetre una informació diferent de l'altre. Perquè tant un com l'altre són igual de reals en ells mateixos i d'irreals en relació al que volen representar, posant a aquesta realitat totes les cometes que calgui per poder-nos entendre. I és que precisament representar vol dir tornar a presentar, és a dir, mostrar una altra vegada i d'una altra manera una determinada cosa, perquè la realitat és tan complexa que de res no ens serveix una representació que no redueixi aquesta complexitat. Representar suposa reduir (si més no modificar) la complexitat de la realitat; és un canvi d'escala per fer prehensible la realitat.

En aquest mateix sentit, la història de la producció i de la reproducció de textos geogràfics -tant si aquests són fets per geògrafs com per persones amb interessos paracientífics- mostra que la "realitat" és interpretada en el moment de ser comunicada a un altre. Però aquests textos -i aquí per textos entenem des dels mapes als escrits produïts per reproduir el món- no són massa diferents de la nostra mirada com a agents socials: no només es tracta d'un problema tècnic, de no ser capaços de trobar el mot o de guixar exactament el que voldríem sobre un paper, sinó que hi ha un problema de representació. Suposem que percebem la "realitat", però no la podem comunicar tal com se'ns presenta. D'altra banda, cal tenir present que la realitat també ens la representem, que ens en fem una sèrie d'imatges mentals per no fer-nos encara més difícil de convertir-la en text. Som incapaços de reproduir el món tal com és, però a més d'aquesta característica humana, tenim una altra qualitat essencial: l'ús de la raó i la interacció social ens han dut a un moment en què hem pogut transcendir la nostra realitat animal, que ens hem fet conscients que no només som un cos, sinó que tenim un cos, i amb el nostre qualificatiu de *sapiens sapiens* hem posat esperit entre nosaltres i el món. La "realitat", per a nosaltres, no té més lleis que les que li hem volgut imposar encara que perquè això sigui cert s'hagi d'acompanyar de la certesa que aquestes lleis formen part de la natura. La terra gira al voltant del sol malgrat que "és evident" que això passa a l'inrevés. Però és que en realitat la terra, com diu Berque<sup>1</sup>, és alhora com la terra de Husserl i com la de Galileu: per al primer, des de la fenomenologia, està quieta, però, com deia Galileu, amb tot, es mou.

Portat a l'extrem, el nostre punt de partida ens duu a considerar que no hi ha més llocs i espais que aquells que podem pensar i que, per molt racionals que ens creguem, l'assortit de mons possibles ens resulta culturalment limitat. També acceptem que no hi ha més enllà sense referència a l'aquí, ni jo sense tu, ni l'altre sense l'un. Som nosaltres els qui construïm els altres, encara que aquests existeixin en ells mateixos: els altres són, en bona part, nosaltres, com Montserrat és indescindible del que alguns actors n'han volgut o hagut de fer.

---

<sup>1</sup> Berque, Augustin *Médiance de milieux en paysages* Op cit Pàg 9-13

Com ja hem vist més amunt, això vol dir que davant d'una mateixa muntanya s'han donat percepcions gairebé idèntiques que han permès desencadenar representacions històricament i socialment diferents. D'aquesta manera la muntanya de Montserrat, per continuar amb l'exemple, podria ser vista com un ecosistema, com un paisatge, com un lloc sagrat, com un dipòsit de materials geològics determinats, etc. en funció de qui mirés aquesta muntanya. I aquest és el tema de la nostra tesi: ¿com s'han representat les muntanyes catalanes durant l'edat moderna i contemporània i quina relació han tingut amb el tema del paisatge? Una altra pregunta que també ens sembla interessant de formular és ¿com era representat el nostre medi ambient abans que fos vist com un paisatge? Perquè si no hi ha només una natura natural, verge, sinó que a més cal que nosaltres la naturalitzem, que nosaltres hi aportem algunes coses i que això que hi aportem sigui la representació d'una cosa natural, llavors el paisatge no és un fet objectiu, sinó un producte de determinades cultures que avui dia sabem que històricament han estat les menys. Per això, amb els canvis que l'edat contemporània (o la modernitat) ha suposat, quina imatge de muntanya ha aparegut a casa nostra? Què era allò que a grans trets en direm *la muntanya catalana*? I, a qui servia? Qui la va inventar i amb quines finalitats? Més enllà de l'estètica, quina ètica qualificarà aquesta nova mediança? La representació del medi natural, és un fet neutre? Aquestes són les preguntes que pretenem respondre amb la nostra tesi.

En aquesta recerca hem donat preferència a la relació estètica vers els llocs elevats, a les imatges que s'hi oposen i als processos de transició que hi menen. És, certament, lícit que l'estudiós triï el seu objecte d'estudi; el que no ho és tant és que el pugui abandonar com si res. En aquest sentit cal precisar que l'objecte d'estudi és la representació de la muntanya, donant preferència al sentiment estètic que s'hi ha projectat des del Renaixement fins a la darrera del segle XIX. Aquest serà el nostre objecte d'estudi en un sentit restringit, però l'abandonarem tantes vegades com faci falta per anar a buscar les relacions d'analogia que ens puguin ser profitoses de retorn al nostre punt de partida. Així aterrem en el món de la ciència i en el de la religió, en la política o en la crítica social per entendre els textos dins dels seus contextos.

L'estudi de la representació del medi ambient que ens proposem dur a terme es podria enfocar des de dos punts de vista que d'entrada semblarien oposats. D'una banda, podríem fer una col·lecció exhaustiva de textos, pres aquest terme en el sentit més ampli possible, en què poemes, novel·les, pintures, escrits científics, etc. serien posats l'un al costat de l'altre, oferint-nos una col·lecció de "mirades" sobre el món. L'objectiu seria abastar "la totalitat" de les representacions històricament produïdes, en un temps i en un espai que l'autor hauria prèviament delimitat.

L'altre enfocament seria de tipus qualitatiu. Aquí no importaria tenir *totes* les representacions conegudes de la nostra relació amb el medi ambient, sinó que només es prendrien les més representatives i serien analitzades en profunditat. No hi hauria, en aquest plantejament, la intenció de ser exhaustiu, de tenir-ho tot i, per tant, no es podria pretendre dir que el que coneixem correspon a la totalitat de representacions hagudes. Sempre hi hauria lloc per a la possibilitat de trobar noves representacions fins llavors no conegudes.

Entre ambdues aproximacions metodològiques i epistemològiques, hi ha la que hem triat en aquesta recerca. Epistemològicament es parteix del punt de vista que acabem d'exposar. La col·lecció de textos que tenim no és completa, però sí molt exhaustiva. S'ha

treballat amb tot allò que s'ha conegut i s'ha intentat trobar tot el que fos possible<sup>1</sup>, però en el fons el nostre mètode d'investigació ha estat fonamentalment qualitatiu, perquè hem suposat que s'havien trobat prou documents sobre un determinat tema quan les noves troballes, en comptes d'aportar res de nou, alguna cosa que ens fos desconeguda, només ens donaven una i altra vegada el mateix resultat. És llavors que la recerca qualitativa ha pogut aturar-se: no cal arribar a estudiar tots els casos, si els resultats dels que anem duent a terme no ens aporten res de nou. És el que deia K. Popper<sup>2</sup>: no cal comprovar si tot el coure es torna verd en oxidar-se per mantenir aquesta hipòtesi, però si trobéssim un coure que no es tornés d'aquest color, llavors la nostra hipòtesi hauria de ser rebutjada, o si més no, reformulada. Som conscients, però, que aquest tipus de plantejament és més difícil d'aplicar en el camp de les ciències socials, tot i que això no vol dir que sigui impossible.

### **Resum:**

Partint d'un plantejament qualitatiu de la recerca en el terreny geogràfic, aquesta tesi planteja l'estudi de la imatge que les muntanyes de Catalunya han tingut per a l'élite cultural del nostre país. Es tracta de veure quines representacions es varen tenir dels indrets muntanyencs, com s'havien construït i insinuar-ne, si més no, els motius.

Creiem que l'estudi de la representació del medi natural serà alhora un estudi de la societat i de la cultura catalanes de l'edat moderna i primers decennis de la contemporània. Si la imatge de les muntanyes de Catalunya ha canviat, ha estat perquè també ha canviat la nostra cultura.

---

<sup>1</sup> Vegeu l'apèndix en què s'especifiquen els arxius i biblioteques amb els quals s'ha treballat.

<sup>2</sup> Popper, K. *La lógica de la investigación científica* Madrid, Tecnos, 1962. Especialment el capítol primer.





## 1. 4 - Marc teòric

En aquest capítol farem un repàs d'una sèrie de conceptes teòrics que, tot buscant anar més enllà del positivisme, permeten un acostament diferent i igualment productiu a la realitat geogràfica en general i a la muntanya en particular.

### 1. 4. 1 - Paisatge i espai com a quasi-actors

El que es considera paisatge i espai té una evolució filogènica i una altra ontogènica, de manera que hi ha una història de les concepcions del paisatge i de l'espai, com hi ha també una evolució en els mecanismes d'assimilació de les realitats espacials i paisatgístiques. El que són depèn de les persones en elles mateixes i del seu moment històric, i això és així tant a nivell físic (d'una banda la realitat ambiental i de l'altra, el desenvolupament de la capacitat cerebral) com representatiu (els models utilitzats socialment i individualment per representar-se el món).

Els conceptes de paisatge i espai han estat utilitzats amb una important polisèmia al llarg de la història i d'aquesta manera Maurice Mûnir ha pogut dir que una història general de l'espai es convertiria inevitablement en un joc d'associació d'idees entorn d'un únic terme força ambigu<sup>1</sup>. I és que existeixen gairebé tantes concepcions d'espai i temps com pobles o civilitzacions existeixen, segons demostren alguns estudis històrics, antropològics i sociològics. En tot cas, com diu Moscovici<sup>2</sup>, el que podria caracteritzar la civilització occidental és el fet de voler-los veure com a universals.

Per al que ens interessa, pensarem l'espai no com un objecte, sinó com un dipòsit d'objectes, un marc de referència abstracte per als objectes. "*El espacio no existe para nuestro mecanismo sensorio, sino por lo que lo llena*"<sup>3</sup>. Però, com es pot desprendre de tot el que hem dit fins aquí, la noció d'espai que defensem depèn no només de la "realitat" en ella mateixa, del món exterior, sinó també de la capacitat dels individus per aprehendre'l: "*(...) la asunción de que el espacio no existe como tal sino que es el resultado de una lenta construcción psicológica se impone definitivamente por los datos psicogenéticos*"<sup>4</sup>. El coneixement no prové només de l'exterior i des d'aquest punt de partida sabem que el coneixement de l'espai depèn també del desenvolupament de la intel·ligència<sup>5</sup>.

Tot i que l'espai presenta una dinàmica i uns mecanismes que ens permeten explicar-lo i que hem de pensar els individus i els grups socials més com a agents que no com a actors, en aquesta recerca seguirem el plantejament fet per Merleau-Ponty<sup>6</sup> de què l'essencial és que l'espai sempre està "ja constituït" i que, per tant, mai no el podrem conèixer retirant-nos a una percepció sense món. És a dir, que sense deixar de ser agents

---

1 Mûnir Cerasi, Maurice *La lectura del ambiente* Barcelona, Colegio Oficial de Arquitectos de Cataluña y Baleares, 1973 Pàg 40

2 AD *L'espace et le temps aujourd'hui* Paris, Editions du Seuil, 1983 Pàg 261

3 Moles, A., Rohmer, E. *Sicología del espacio* Madrid, Editorial Ricardo Aguilera, 1972

4 Enesco Arana, Ileana *El desarrollo de conceptos espaciales un estudio transcultural* Tesi doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Psicología, 1982 Pàg 1

5 Enesco Arana, Ileana *El desarrollo de conceptos espaciales un estudio transcultural* Op cit Pàg 3

6 Merleau-Ponty, M. *Fenomenologia de la percepció* Barcelona, Península, 1975

socials, els individus i els grups es troben amb un món que ja els és “donat per descomptat”<sup>1</sup> perquè ja ha estat constituït pels seus antecessors.

Pel que fa al **paisatge**, hem d'entendre que aquest és sempre construït històricament, tant físicament com fenomenològicament. Això significa que els elements geogràfics es replantegen continuament des de la nostra experiència cultural<sup>2</sup> o que el paisatge representa la mediació vital entre la humanitat i l'ambient<sup>3</sup>. Cal, i molt clarament, distingir el paisatge del que els autors anglesos en diuen *environment* i els francesos *environnement*, el **medi ambient** o **entorn**. Aquest està format per objectes que es troben en el món com ara turons, valls, arbres, camps, edificis, etc. En canvi, un paisatge és un model culturalment produït de com l'entorn s'hauria de mirar<sup>4</sup>. No és un tipus de medi, sinó un arranjament culturalment produït dels turons, dels arbres, de les ciutats, de les cases, etc. Els entorns esdevenen paisatges a mida que la gent els transforma físicament o els reinterpreta de manera que situa l'ambient físic en concordança amb un model particular de paisatge -és a dir, de medi ambient agradable i amè- que és històricament específic<sup>5</sup>. És en aquest sentit que Augustin Berque considera que el paisatge no és universal, i que això el fa diferent de l'entorn, perquè hi ha una sèrie de raons que fan que el paisatge pugui existir o no fer-ho<sup>6</sup>. En canvi, l'entorn sempre existeix.

Alguns autors diferencien els conceptes de paisatge i de **lloc**. Per exemple, Cosgrove i la geografia humanista en general consideren que els llocs són localitzacions físiques amarades de sentit humà, fet que no vol dir que hagin d'estar habitats a la força, sinó simplement que necessiten tenir un significat propi per a la gent. El paisatge difereix del lloc en una sèrie de punts, el menys important dels quals és que el primer implica una extensió més gran, car, com diu Joan Nogué<sup>7</sup>, el paisatge és un tipus de lloc, perquè aquest no té escala. La diferència més important, com indica Cosgrove, es troba en el fet que per al paisatge les persones sempre som *outsiders* perquè aquest és una part del medi ambient o de la natura vist des de més enllà d'ells mateixos. Els paisatges no són paisatges per als *insiders*, per a ells són la llar, el lloc de treball o de desterrament. En aquest sentit no podem oblidar que el concepte de paisatge és molt ideològic, perquè com Raymond Williams<sup>8</sup> va fer notar, implica una separació i observació de la “realitat”. Per a Williams és en l'acte d'observació que el paisatge es forma; l'ordre es projecta en la natura en el mateix moment en què es constitueix. Edgar Pich ens fa avinents que paisatge és un concepte fruit d'un context geogràfic i històric determinat, fet que demostra dient-nos que no té un equivalent exacte en el grec antic ni en el mateix llatí<sup>9</sup> (en aquest sentit, etimològicament

1 El concepte de món donat per descomptat és emprat per la sociofenomenologia

2 Rivas, J L de las *El espacio como lugar Sobre la naturaleza de la forma urbana* Valladolid, Universidad de Valladolid, 1992

3 Turri, Eugenio *Antropologia del paesaggio* Mila, Edizioni di Comunità, 1974

4 “A landscape can be distinguished from the more general term environment which is composed of the objects that we encounter in the world hills and valleys, trees and fields towns and villages houses and streets A landscape, however, is a culturally produced model of how the environment should look. It is, therefore, not merely an environment but a type of arrangement of hills and trees, or towns and houses Environments become transformed into landscapes as people transform them physically or merely reinterpret them in such a way as to bring the environment in line with a particular landscape model” (Duncan, James S “The power of place in Kandy, Sri Lanka 1780-1980” in Agnew, J A i Duncan, J S (eds) *The power of place* Op cit Pàg 186 )

5 Duncan, James S “The power of place in Kandy, Sri Lanka 1780-1980” in Agnew, J A i Duncan, J S (eds) *The power of place* Op cit Pàg 186

6 Berque, Augustin *Les raisons du paysage* Paris, Editions Hazan, 1995

7 Nogué, Joan *Una lectura geogàfic-humanista del paisatge de la Garrotxa* Girona, Col·legi Universitari de Girona i Diputació de Girona, 1985

8 *Actes de la recherche en sciences sociales*, num 17-18 Numero monogràfic de novembre de 1977

9 *Colloque sur la perception des paysages* Universitat de Lió II, 1975

deriva de camp *-pagus-* i no de *prospectus*, terme que fa referència a l'acció de veure davant d'un mateix, d'on prové el terme prospectiva)<sup>1</sup>. Henri Cuenca apunta que l'occità no té un mot per referir-se al paisatge, havent de recórrer al terme "país" per parlar-ne<sup>2</sup>.

Per tot això, l'estudi del paisatge, des de la nostra perspectiva, haurà de ser una geografia cultural de les imatges<sup>3</sup> o models, un estudi de les formes de veure i de representar-se l'entorn, perquè com diu el geògraf H. Isnard, l'objecte de la geografia és l'estudi de les relacions entre una societat i els espais que ella construeix; l'espai geogràfic és una construcció, un producte social i cultural<sup>4</sup> que es construeix sobre una realitat física. Ara bé, aquestes imatges són afirmacions constantment obertes a canvis, disposades a patir alteracions o reinterpretacions, de manera que les qüestions més interessants que hi fan referència tenen menys a veure amb l'herència de les imatges (per exemple el pas d'un estil artístic a un altre), amb la seva forma específica o estructura, o amb el mitjà de les seves inscripcions (el fet que sigui un paisatge escrit, pintat o transformat en obra de jardineria, tot i que no es pot deixar de banda aquest aspecte) que no pas amb el seu sentit contextual. El paisatge no n'és una excepció, i per això ens sembla que no condueix gaire lluny un exercici basat exclusivament en la semiòtica del paisatge. Les imatges del paisatge creen, transformen o reconstitueixen l'entorn per acomodar-lo a idees humanes com ara les d'ordre, veritat, bellesa, harmonia, fe, etc. En aquest sentit el paisatge té una dimensió moral, ens parla de com hauria de ser el món, o millor, de com hauria de semblar ser. Per a Fernández de Rota, és una noció que es vincula al món dels valors<sup>5</sup>. Arribats en aquest punt, les idees empiristes i absolutistes dels científics -quan confonen paisatge i medi ambient- ens ofereixen poques garanties de poder tirar endavant.

En canvi, sí que alguns geògrafs han entès allò que per a la nostra anàlisi esdevé el punt de partida: que l'espai té una lògica interna i pròpia que no és independent sinó que li ve donada des de la societat. De manera que, com diu Monreal<sup>6</sup>, això ens ha de fer estar atents a:

- 1) la seva producció, especialment als actors que hi intervenen i als mecanismes que utilitzen;
- 2) als processos que determinen la configuració de les diferents formes espacials, i;
- 3) a les articulacions de les diferents produccions espacials dins d'una lògica general.

---

1 El terme paisatge, per a Coromines, es vincula amb el mot pagès, del llatí tardà *pagensis*, el que viu en el *pagus*, en el camp. De *pagensis* en deriva "país" (per la via del francès), amb el significat de "regió" aferrat ja des de l'any 1300 i fins i tot a la fi del segle XIII. A Catalunya, va ser a la Renaixença quan adquirí el seu sentit modern, amb un abast semàntic nacional. Com veurem més endavant, de *pagensis*, però ara al segle XVII, en deriva paisatge, també via francès, que tendeix a fer-se servir per a la representació pictòrica (Coromines, Joan *Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana* Barcelona, Curial edicions catalanes, 1980)

2 Cuenca Henry "Approches du concept de paysage" in Roger, Alain (dir.) *La théorie du paysage en France* Seyssel, Champ Vallon, 1995 Pàg 168 i seg

3 Quan parlem d'imatges no ens referim exclusivament a representacions de tipus visual, sinó que també existeixen unes imatges acústiques, olfactives, tàctils, etc que ajuden a formar-nos la visió que tenim d'un determinat paisatge. Joan Nogué, per exemple, dóna molta importància al paisatge sonor (Nogué, Joan *Una lectura geogràfica-humanística del paisatge de la Garrotxa* Girona, Col·legi Universitari de Girona, 1985)

4 *Lire le paysage lire les paysages* Saint-Etienne, Université de Saint-Etienne, 1984

5 Fernández de Rota, José A. "Antropología simbólica del paisaje" in González, J. A., González, M. *La tierra Mitos, ritos y realidades* Barcelona, Anthropos, 1992 Pàg 391 i seg

6 Monreal, J. "Notas metodológicas para una sociología del espacio" in *Escritos de teoría sociológica en homenaje a Luis Rodríguez Zuñiga* Madrid, CIS, 1992 Pàg 751-763

A nivell general, considerem que aquesta manera d'apropar-se a l'estudi de l'espai és vàlida també per a l'estudi del territori i del paisatge. I aquesta aproximació als temes espacials ha estat molt encertadament desenvolupada -creiem- per Edward Soja. Soja proposa una concepció materialista de l'espacialitat, amb la qual estem bastant d'acord, que passa per reconèixer que aquesta és socialment produïda i que, com la mateixa societat, existeix tant en formes substancials (espacialitats concretes<sup>1</sup>) com en un joc de relacions entre individus i grups. La producció social de l'espacialitat no es pot separar completament de l'espai físic, però la impromta d'aquesta "primera natura" no és independent, sinó que sempre és socialment mediatitzada i es refon en una "segona natura" que es vincula a la feina i al coneixement humans.

*"The space of physical nature is thus appropriated in the social production of spatiality -it is literally made social"; "(...) the social production of spatiality encompasses and incorporates the social production of nature, the transformation of physical space in the creation of a second nature which concretely manifests its essentially social origins"*<sup>2</sup>.

La producció de les idees i de les ideologies també és una part de la producció de l'espai, però aquesta relació arranca d'origens socials<sup>3</sup> (en aquest punt, el materialisme de Soja es veu ben clar en el seu allunyament de tot allò que podria ser entès com a idealisme o psicologisme). La producció social de l'espacialitat s'apropia i refon les representacions de l'espai mental concretant-les com a part de la vida social, parts de la segona natura.

Des de la seva perspectiva materialista, Soja recupera Lefebvre i Poulantzas per arribar a la conclusió que el temps i l'espai són socialment produïts, i per tant manifestacions concretes, referències materials de l'estructura i de les relacions socials, i com a tals s'han de situar al servei de la teoria social. En un sentit semblant Soja porta Giddens a la palestra, de manera que pot concloure que l'espacialitat és alhora producte i productor de les formes socials, en una relació dialèctica de la socioespacialitat. Soja conclou que l'espacialitat concreta és així una arena competitiva tant per a la producció social com per a la reproducció, per a les pràctiques socials que busquen tant el manteniment i reforçament de l'espacialitat existent com una possible transformació. L'espai esdevé històric a través de les pràctiques repetitives de la vida del dia a dia. La producció

---

1 En aquest punt els elements espacials esdevindrien els constituents de l'entorn

2 Soja, Edward W "The spatiality of social life towards a transformative retheorisation" in Gregory, D, Urry, J (eds) *Social relations and spatial structures* Londres, Macmillan education, 1987 Pàg 93

3 Desgraciadament, el marc en què ens movem no ens deixa que fem una anàlisi de les vinculacions entre les idees político-socials plasmades en utopies i la concepció de l'espai. Només podem comentar que utopia significava, en grec, no-lloc. Jonathan Swift, en els seus Viatges de Gulliver, ens ofería una dura crítica a la societat del seu temps situant totes les possibles alternatives, que anaven contra la norma establerta, en un món llunyà. En els seus viatges, Gulliver es troba en països de nans o de gegants, però en realitat el que estava fent Swift era posar en tela de judici la suposada igualtat de tots els humans, la creença que el món només era possible a través d'unes dimensions i unes institucions concretes les que ell havia viscut. El seu exercici era precisament tot el contrari de l'etnocentrisme que va viure l'Europa del segle XIX. A través d'una narració fantàstica, Swift posava en dubte la universalitat de la societat de l'Anglaterra del segle XVIII, situant en els marges del món conegut una manera d'entendre la societat i les persones totalment diferent. En l'edició catalana (Barcelona, Edicions 62, 1981) s'ha inclòs una presentació de Marta Pessarrodona que diu que s'ha atribuït a Jonathan Swift l'afirmació que no havia escrit aquesta obra per tal de divertir el món sinó per vexar-lo. A un nivell molt semblant es pot fer una lectura crítica de l'obra *Planilàndia* d'Edwin A. Abbott.

de l'espai (i la construcció de la història) pot així ser descrita tant com el mitjà i el producte de l'acció social i de la relació<sup>1</sup>.

El cas de Soja -especialment en els seus darrers treballs<sup>2</sup>- demostra que, fins i tot des d'un punt de vista materialista, és possible arribar a establir ponts amb la fenomenologia; d'aquesta manera haurem d'acceptar la vigència del pensament de Husserl quan deia que la raó i la història no són més que una “*dialèctica entre sediment i la construcció de sentit*”<sup>3</sup>. Per a Husserl les idees i les essències són captades a través de l'actitud apriorística, a la qual corresponen les idees d'espai, tot i que,

“(…) no són elles mateixes espacials. En l'espai real, en la Natura, no hi ha cap idea d'espai o de triangle, etc. i igualment no hi ha en el temps real la idea de temps, que abans que res és un ésser no temporal, justament una idea”<sup>4</sup>.

Per a la fenomenologia de Husserl les coses no només són si són percebudes, sinó que aquestes existeixen en sí, independentment de la voluntat de l'actor. Aquesta concepció és la que aplicaran Berger i Luckmann quan definiran la **realitat** com una qualitat pròpia dels fenòmens que les persones reconeixem com a independents de la nostra volició, que no podem fer-los desaparèixer. Alhora, el **coneixement** serà la certesa que els fenòmens són reals i que posseeixen característiques específiques<sup>5</sup>. En l'obra de Gaston Bachelard això esdevindrà en el pressupòsit que la imatge és abans que el pensament<sup>6</sup>. Aquesta distinció és essencial per a la Teoria de la Mediança d'Augustin Berque (vegeu l'apartat 1.4.6).

Des de la perspectiva fenomenològica es fa molt èmfasi en la idea de la relació mútua que s'estableix entre realitat i pensament, però deixant de banda l'essència de la mateixa realitat (que mai no és negada, però sí *menyspreada*). De manera que el tema, per a Husserl, no és la física, sinó el comprovar fiscalista; no la naturalesa, sinó la percepció de la mateixa, el pensar en ella. L'espai, des de la sociofenomenologia, esdevé espai viscut, o com deia Bachelard, les imatges de la casa marxen en dos sentits: estan en nosaltres tant com nosaltres estem en elles. No es tracta de veure com a la percepció de l'espai “*real*” se li afegeixen o combinen uns elements “*irracionals, mítics o religiosos*”, com ha fet per exemple Dollfus<sup>7</sup>, sinó de mirar-nos com l'espai és i ha estat socialment produït, i com diferents grups, individus o societats viuen en diferents espais. I, en el camp del paisatge, no és tractarà només de veure aquesta realitat com un terme, idea o *way of seeing* el món

---

1 Soja, Edward W “The spatiality of social life towards a transformative retheorisation” in Gregory, D, Urry, J (eds) *Social relations and spatial structures* Op cit

2 En el seu treball sobre el Thirdspace, Soja pensa que “*Simultaneously real and imagined and more (both and also), the exploration of Thirdspace can be described as inscribed in journeys to “real-and-imagined” (or perhaps “realandimagined”?) places*”, idea aquesta que, des de la postmodernitat, ens acosta a la geografia cultural berqueiana. (Soja, Edward W *Thirdspace Journeys to Los Angeles and other real-and-imagined places* Oxford, Blackwell, 1996 Pàg 11 )

3 Muntañola, Josep *La arquitectura como lugar Aspectos preliminares de una epistemología de la arquitectura* Barcelona, editorial Gustavo Gili, 1974

4 Husserl, E *Problemas fundamentales de la fenomenología* Madrid, Alianza editorial, 1994 Pàg 62

5 Berger, P i Luckmann, T *La construcción social de la realidad* Buenos Aires, Amorrortu, 1993 Pàg 13

6 Bachelard, Gaston *La poética del espacio* Madrid, F C E, 1994 Pàg 11

7 Dollfus, O *El espacio geográfico* Vilassar de Mar, Oikos-Tau, 1990

extern<sup>1</sup>, perquè el paisatge és, abans que res, una relació i, com a tal, presenta -com a mínim- dos pols, un de subjectiu i l'altre d'objectiu. Contra el que va postular Cosgrove<sup>2</sup>, el paisatge no només és una manera de veure el món, sinó una autèntica "realitat" que no podem fer desaparèixer amb la nostra voluntat.

*"El espacio no se percibe fuera de una intencionalidad inserta en el uso que se hace del ambiente. Mi descripción del espacio es también una descripción de mi manera de utilizarlo"*<sup>3</sup>.

En aquest sentit, no existeix l'espai en singular; per a una perspectiva fenomenològica només hi ha *espais* que es produeixen en la pràctica del dia a dia dels grups i dels individus en el seu món<sup>4</sup>. L'espai humanitzat forma alhora el mitjà i el producte de l'acció, al mateix temps constrenyent-la o possibilitant-la. Essent socialment produït, l'espai combina el cognitiu, el físic i l'emocional en quelcom que es pot reproduir, però que sempre està obert a la transformació i al canvi<sup>5</sup>. L'espai involucra una dimensió subjectiva, una significació, que no es pot entendre fora del món simbòlicament constituït dels actors socials:

*"What space is depends on who is experiencing it and how. Spatial experience is not innocent and neutral, but invested with power relating to age, gender, social position and relationship with others"*<sup>6</sup>.

De fet, el nostre interès pel tema va començar després de llegir una frase de Wacquant tot comentant Bourdieu que deia:

*"Les classes i altres col·lectius socials antagonistes es troben permanentment atrapats en una lluita per a imposar la definició del món que els és més coherent amb els seus interessos particulars"*<sup>7</sup>.

Per a Bourdieu la construcció del món social es basa en un enjoc de lluites, lluites certament molt desiguals perquè els agents tenen un domini molt variable dels instruments de producció de la representació del món social (i, encara més, dels instruments de producció d'aquests instruments) i també perquè els instruments que se'ls ofereixen immediatament ja han estat prèviament preparats (el llenguatge ordinari i els mots del

---

<sup>1</sup> "Landscape first emerged as a term an idea, or better still, a way of seeing the external world, in the fifteenth and early sixteenth centuries" (Cosgrove, Denis "Prospect, perspective and the evolution of the landscape idea" *Transactions, Institute of British Geographers*, vol 10, num 1 (1985) Pag 46)

<sup>2</sup> "( ) landscape denotes the external world mediated through subjective human experience in a way that neither region or area immediately suggest Landscape is not merely the word we see, it is a construction, a composition of that word Landscape is a way of seeing the world" (Cosgrove, Denis E *Social formation and symbolic landscape* Londres i Sydney, Coom Helm, 1984 Pàg 13)

<sup>3</sup> Mûnir Cerasi, Maurice *La lectura del ambiente* Barcelona, Colegio Oficial de Arquitectos de Cataluña y Baleares, 1973 Pàg 28

<sup>4</sup> Tilley, Ch *A phenomenology of landscape Places, paths and monuments* Oxford, Berg Publishers, 1994 Pàg 10

<sup>5</sup> Tilley, Ch *A phenomenology of landscape* Op cit Pàg 10-11

<sup>6</sup> Tilley, Ch *A phenomenology of landscape* Op cit Pàg 11

<sup>7</sup> Bourdieu P, Wacquant, L *Per a una sociologia reflexiva* Barcelona, Herder, 1994 Pàg 23

sentit comú ja vehiculen una filosofia social desigualment favorable als interessos que alguns ocupen en l'estructura social)<sup>1</sup>. Per això,

*“Pour que l’histoire sociale ait la valeur d’une psychanalyse de l’esprit scientifique et de la conscience sociale, il faut qu’elle reconstruise complètement (...) les conditions sociales de production des catégories sociales de perception et de représentation du monde naturel ou social qui peuvent être au principe de la réalité même de ce monde lorsque, transformée en tableau artistiquement construit et en paysage architecturalement aménagé, la nature elle-même impose les normes de sa propre perception, de sa propre appropriation et que la perspective cesse d’être un point de vue ordonnateur sur le monde pour devenir l’ordre même du monde”<sup>2</sup>.*

Des d'una perspectiva que participa de la fenomenologia, acceptem que l'important és entendre com la gent experimenta i entén el món; és a dir, una relació dialèctica entre objectivitat i subjectivitat. L'espai, el territori i el paisatge es creen a través de les relacions socials, els objectes culturals i naturals; són produccions més que no pas realitats autònomes en què la gent i les coses són localitzades o trobades. En definitiva, aquests diferents nivells espacials són alhora constituents i constituïts<sup>3</sup>; o, com deia Winston Churchill, “nosaltres conformem els nostres edificis i els nostres edificis ens conformen a nosaltres”<sup>4</sup>. D'aquesta manera, el “dispositiu espacial” expressa també la identitat del grup<sup>5</sup> i el “paisatge” esdevé una part integral d'un missatge social, o com diu Howard Morphy<sup>6</sup>, d'un mite.

Seguint més o menys aquesta línia de pensament, Maria Isabel Cano i Àngel Lledó han intentat aplicar una concepció semblant de l'espacialitat al sistema educatiu, fet que els ha dut a entendre que l'espai o entorn educatiu no només inclouen un medi material o físic sinó també les interaccions que s'hi produeixen. D'aquesta manera, els espais deixen de ser telons de fons per passar a ser considerats com a actors (o potser millor quaisactors) a través de les seves pròpies característiques i estímuls i, com a tals -d'acord amb les interaccions socials que en ells es produeixen- conformen, tot i que no determinen, el comportament de les persones. L'entorn (per als humans) mai no és neutre sinó que articula una sèrie d'informacions que *probabilísticament* inhibeixen o desencadenen, faciliten o obstaculitzen, pautes de conducta ja latents, maneres de pensar, de viure, vivències... L'entorn esdevé un mitjà de comunicació no verbal que interactua amb l'individu, que parla per ell i amb ell, fins al punt que els significats compartits són negoci-

---

1 Bourdieu, Pierre «Une classe objet» *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, num 17-18 Numero monogràfic de novembre de 1977 Pàg 2

2 Bourdieu, Pierre «Une classe objet» *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, num 17-18 Numero monogràfic de novembre de 1977 Pàg 3

3 Tilley, Ch *A phenomenology of landscape* Op cit Pàg 17

4 Citat per Lee, T R “Psicología y determinismo arquitectónico” in *Hacia una psicología de la arquitectura teoría y métodos* Barcelona, La Gaya ciencia, Publicaciones del Colegio Oficial de Arquitectos de Cataluña y Baleares, 1973 Pàg 55

5 Augé, Marc *Los “no lugares” Espacios del anonimato Una antropología de la sobremodernidad* Barcelona, Gedisa, 1995 Pàg 51

6 “The present-day landscape is represented in the myths and simultaneously represents de myth” (Morphy, Howard “Landscape and the reproduction of the ancestral past” in Hirsch, Eric, O’hanlon, Michael (edts) *The anthropology of landscape* Op cit Pàg 184-209)

ats. En el fons, cada entorn o context interactiu configura un sistema de rols<sup>1</sup>. L'entorn, que és construït, dóna peu, apunts, (*cues*, en anglès) al comportament, a través d'una comunicació de tipus no verbal<sup>2</sup>; esdevé, d'aquesta manera, el que per a Mûnir era un *esquema de lectura*<sup>3</sup>. El lloc i els seus apunts —a l'actuar com a textos construïts per analogia amb els discursos socials- no determinen el comportament, però sí que fan que certes actuacions esdevinguin més probables; els elements espacials poden ajudar alhora a generar i a constreynir el comportament. En aquest sentit, David Canter ha aplicat aquesta manera d'entendre el món espacial als edificis i ha vist com aquests ens donen “(...) una gama de oportunitades para la respuesta, entre las que los usuarios pueden elegir”<sup>4</sup>. Sabem que la major part de la cultura consisteix en comportaments habituals, rutinitzats, comportaments que amb freqüència són quasi automàtics i, en aquest sentit, els apunts i les regles del lloc, quan són ben entesos, ajuden a provocar les respostes culturalment definides com a apropiades<sup>5</sup>.

#### 1. 4. 2 - Objecte i subjecte

Tot el que hem vist fins ara es pot incloure dins dels paradigmes emergents en les ciències socials, la geografia en primer lloc. En aquest sentit, les darreres tendències de la geografia cultural, i especialment l'obra d'Augustin Berque, que en aquesta tesi seguim molt estretament, ens ensenyen que la realitat, tot i tenir un vessant objectiu, és alhora aparença de realitat i que seria nefast de voler distingir ambdós aspectes o tractar de veure'ls com a coses dissociades. Per això ens cal ser capaços de donar compte tant de les transformacions subjectives i fenomenals com de les transformacions objectives o físiques que funcionen alhora per donar al medi un sentit unitari. En aquest sentit, la societat es projecta en la natura i la natura ens retorna, no com el que ella mateixa és, sinó com un ens socialitzat. El simple -o complex- fet de posar noms a les coses i d'associar-hi valors fa que la distància entre el Jo i el món es faci difusa.

Com a punt de partida hem de dir que creiem que el món real existeix més enllà de la voluntat de les persones i recordar que definim la realitat com la característica pròpia d'aquelles coses que considerem que no podem fer desaparèixer amb la nostra voluntat<sup>6</sup>. Però, en la nostra recerca, el que ens importa és que els humans percebem quelcom com a real i ens movem entre elements poderosos que ben poques vegades ens plantegem si són reals o no: per a nosaltres la seva realitat és donada per descomptat. Llavors, aquells elements considerats reals ens permeten o ens impedeixen fer, pensar o sentir certes coses.

Com es veu clarament, partim de la idea que no existeix massa distància entre subjecte i objecte, entre nosaltres i el món, entre societat i natura, i, com ja hem vist més

---

1 Cano, M i Lledó, A *Espacio, comunicación y aprendizaje* Sevilla, Diada editoras, 1990 Nosaltres creiem, però, que l'entorn com a mitjà de comunicació no verbal hauria de ser qualificat com a paisatge, territori o lloc

2 Rapoport, Amos “Cross-cultural aspects of environmental design” in Altman, I ; Rapoport, A ; Wohlwill, J F (eds) *Human behaviour and environment Advances in theory and research Volume 4 Environment and culture* New York, Plenum Press, 1980 Pàg 7-46

3 Mûnir Cerast, Maurice *La lectura del ambiente* Op cit Pàg 33

4 Canter, David “Necesidad de una teoría de la función en arquitectura” in *Hacia una psicología de la arquitectura teoría y métodos* Op cit Pàg 20-25

5 Rapoport, Amos “Cross-cultural aspects of environmental design” Op cit Pàg 7-46

6 Berger, P i Luckmann, T *La construcción social de la realidad* Buenos Aires, Amorrortu, 1993 Pàg 13



enrere, l'encarregada d'eliminar aquestes distàncies és la cultura a través d'un procés analògic que ja hem estudiat més detingudament. Per a nosaltres no existeix una diferenciació marcada entre aquestes realitats que massa vegades s'han considerat com oposades, sinó que ambdues estan en un diàleg constant, en el sentit que la natura influeix en certa manera en la societat, no només per la via d'un determinisme ambiental en què no creiem, però sí per una mena de "determinisme" que és el resultat de projeccions antigues: no cal que les muntanyes siguin inaccessibles perquè no s'hi accedeixi. La creença en la seva inaccessibilitat és suficient, i aquesta pot no estar fonamentada en cap fet demostrable.

Però també la societat influeix en la natura, si més no per la via de la metàfora o per allò que el sociòleg nord-americà W. I. Thomas predicava que les coses definides com a reals tenen conseqüències reals<sup>1</sup>. En aquest sentit, sabem que certes creences religioses permeten explicar certs factors mediambientals, com per exemple l'existència de pastures dedicades a les vaques o no en aquelles societats que consideren aquests animals com a éssers sagrats o no.

La idea de la no separació entre objecte i subjecte, de la qual partim, ve avalada dins del món de les ciències que a vegades anomenem *dures* per la teoria de la biodansa. Aquesta teoria planteja que les molècules que formen els cossos vius es renoven totalment cada cert període de temps i que, per tant, la nostra composició física i/o molecular no és independent ni diferent de la del nostre medi ambient<sup>2</sup>. En som part i no diferents, a no ser pel llenguatge o per l'ús de la raó, com en som part si considerem que la humanitat és també una espècie animal equiparable a les altres. Les molècules que avui ens formen, ahir eren part del medi ambient i hi tornaran abans o després de la nostra mort: pols fórem i pols serem. No som diferents del medi que ens envolta: a nivell molecular és una qüestió de temps i a nivell social és una qüestió d'espècie. Hi ha, doncs, una similitud amb l'entorn que envolta els grups humans i aquesta similitud, en certs contextos culturals, ha donat lloc a religions que veneren el medi ambient o algunes de les seves parts.

El medi forma part de nosaltres perquè ens el mengem, el respirem, ens el posem entre pit i esquena i això ens fa mantenir-nos amb vida; però nosaltres també formem part del medi, perquè, a escala humana, no hi ha una natura independent de la nostra representació del món que ens envolta. Ens és impossible d'accedir a la natura natural, tan sols podem tractar amb una natura vista des de la humanitat, una natura no natural sinó humanitzada.

A més a més, individus i grups ens trobem també en una relació constant i, pel que fa a qüestions espacials, és clar que el Jo porta el Nosaltres fins als llocs, i els mostra i li és mostrada la "realitat". D'aquesta manera el lloc és alhora objecte i subjecte, però sobretot empremta i matriu de sentit<sup>3</sup>: empremta perquè és el resultat d'una societat que l'ha construït o que li ha donat sentit; matriu perquè contribueix a explicar el "món" real, a donar-li sentit i a provocar certes reaccions culturalment definides. En definitiva, el món en general, o els llocs en particular, són parlats, de manera que són objecte de **discurs**,

---

1 W I Thomas (1863-1947), sociòleg nord-americà vinculat a l'escola de Chicago d'orientació microsociològica, postulava que "Situations defined as real are real in their consequences"

2 Vegeu, per exemple, Dossey, Larry *Tiempo, espacio y medicina* Barcelona, Kairós SA, 1986 Especialment pàg 120-133

3 Berque, Augustin *Médiance de milieux en paysages* Op cit Pàg 44-47

*“(...) frameworks that embrace particular combinations of narratives, concepts, ideologies and signifying practices, each relevant to a particular realm of social action”<sup>1</sup>.*

Però, a més d'empremtes del món social, els llocs també ens parlen, també esdevenen matrius de sentit per a la nostra acció social i individual: des d'aquest punt de vista esdevenen **textos** en un sentit ampli

*“(...) that includes other cultural productions such as paintings, maps and landscapes, as well as social, economic and political institutions. These should all be seen as signifying practices that are read, not passively, but, as it were, rewritten as they are read”<sup>2</sup>.*

En aquest sentit, els paisatges, com diu Mike Crang<sup>3</sup>, es poden concebre com a textos que il·lustren les creences de la gent, com una expressió d'ideologies socials que troben en el medi natural un suport i un reforç i que, afegim nosaltres, ajuden a configurar aquestes ideologies i la mateixa societat. Aquest fet és molt important i cal tenir-lo en compte en l'estudi del nacionalisme.

### **1. 4. 3 - El funcionament dels textos i dels discursos**

Per acabar d'explicar què entenem per textos i discursos, prendrem un exemple concret. Pugem per la vall de Corilha, a la Vall d'Aran, i trobem la ditada de sant Martí, una marca damunt d'un roc que només alguns aranesos creients o certs estudiosos reconeixem com el resultat d'una acció del sant. Llavors, aquesta empremta l'hem de considerar com un text que explica un sentit que nosaltres li donem. La pedra ens informa, ens marca, ens fa pensar en certes coses: què en sabem de Martí?, qui era aquest?, què hi feia a Gessa? Així, d'una pedra passem a la invenció de l'ermita que és una mica més amunt i d'aquesta a la caritat que s'hi fa de manera ritual cada any, i recordem la història de sant Martí a les portes d'Amiens i com es repeteix en diferents pobles de la Vall d'Aran, i com Martí era a Herbadilla, un llac bretó... Però nosaltres sabem molt, massa.

La gent de Gessa no sap tanta cosa, sap que Martí era allà, que s'aparegué a un pastor i que li digué que anés al poble... com que no el cregueren gravà els dits a la seva cara i a la roca... En definitiva, ens trobem davant d'una llegenda que intenta explicar les raons de l'existència d'una determinada forma sobre la roca. Aquí la realitat física de la pedra serveix per desencadenar un procés discursiu per tal d'explicar-ne la seva forma. De manera que la mateixa realitat física és alhora un text i un discurs que ens permeten ser llegits i parlats alhora. Aquesta empremta del sant donava una mica de sentit a la vida dels aranesos, era una matriu de sentit, però alhora també era el resultat de la seva manera de representar-se la realitat: una manera discontinua, amb espais sagrats i significatius en què

---

1 Barnes, J, Duncan, J S *Writing worlds Discourse, text and metaphor in the representation of landscape* Londres i Nova York, Routledge, 1992 Pàg 8

2 Barnes, Trevor J, Duncan, James S *Writing worlds* Op cit Pàg 5

<sup>3</sup> *“In this sense landscapes may be read as texts illustrating the beliefs of the people The shaping of the landscape is seen as expressing social ideologies, that are then perpetuated and supported through the landscape”* (Crang, Mike *Cultural geography* Londres i Nova York, Routledge, 1998 Pàg 27 Vegeu també pàgina 40 )

éssers especials es podien manifestar... La ditada explica fets culturals i és explicada per la cultura. No és (només) un fet físic, sinó també i alhora un fet social. Potser en ella hi ha més cultura que no pas geologia. Aquesta ditada és llegenda i espai físic, però una i altra són indestriables. Sense relat mític no tindria sentit, es perdria entre les pedres de la tartera que hi ha al seu costat. Perdria la seva unicitat i seria quasi anorreada enmig d'altres. La ditada, com a text, ens parla d'una cultura i d'una societat determinades, però no podem oblidar que presenta una analogia molt important amb els discursos dels aranesos de Gessa.

De fet, perquè pugui existir com a text, la realitat geogràfica necessita ser també objecte de discurs. Entre textos i discursos hi ha una relació dialèctica i no es pot pensar que el món físic i el món de la interacció social són dues realitats fenomenalment diferents. No hi ha un món només objectiu, com no hi ha textos que es puguin entendre sense discursos.

És això el que ens desconcerta quan arribem a la Roca de Serra, a les Bordes, i trobem la pedra, però seguim buscant perquè no som capaços d'identificar-hi les petjades de la Verge. No les hem pogut veure, però la pedra és allà i sabem que no ens hem equivocat perquè hi ha uns cartells que ho indiquen... En aquest cas ens sentim incapaços de reconèixer en el món físic la dimensió social i fenomenal que presenta i ens en sentim incapaços perquè som confrontats a un text que no podem definir com a tal perquè, tot i que coneixem el discurs que s'hi associa, no sabem quina part de la "realitat física" és aquella de la qual estem parlant. En altres casos el que passa és que ens trobem davant d'elements físics que no som capaços d'interpretar com a altra cosa i, per tant, no entenem que estem davant d'un veritable text. En aquest cas, mancat de discurs, som incapaços de constituir la realitat del món geogràfic en text.

I és que, en definitiva, el món físic és (com) escrit. En ell hi ha cartells, monuments, al·legories, símbols, en què llegim i que ens llegeixen el que cal que "vegem". Si aquell roc és gravat de la mà de sant Martí, cal que algú ens ho digui. I és la nostra cultura qui ens ho diu. Però la mateixa empremta ens diu que allò és obra d'un sant que parlava amb un pastor. *Vés al poble i digue'ls que pugin i que m'honorin...* Cada cop que s'hi passa es recorda la història i la història recorda la seva moral i d'aquesta manera l'espai físic, que és el que coneixíem d'entrada, es transforma en un espai social. D'aquesta manera, els llacs pirinencs, a més de servir per contenir oxigen i hidrogen en estat líquid o sòlid, segons les creences folklòriques deixen sentir veus de fons que criden que es faci caritat als pobres<sup>1</sup>. I el Mal Caçador també ens parla, ens dóna a entendre alguna cosa sobre el medi ambient, potser sobre el clima de muntanya. És el vent, un fet físic, el torb, o una llegenda, el nostre caçador? I és que no serveix de res imposar un sentit unitari al món físic amb l'excusa que aquest prové de la veracitat de la ciència. L'estudi exclusivament positivista (o potser millor, l'estudi fet a través d'un positivisme excoent) de Montserrat hauria de guardar silenci sobre l'origen de certes agulles que, com el Cap de Mort o el Gegant Encantat són explicades a través de llegendes, si no volem acabar d'imposar una definició de la realitat que només ha estat producte dels grups socials dominants. Montserrat, entès com a text, necessita alhora ser objecte de discursos per continuar tenint una realitat. Cas contrari, ens trobem davant de l'indicible, una cosa que voreja l'inexistent.

---

<sup>1</sup> Vegeu Roma i Casanovas, Francesc: *Les Pyrénées maudites Economie morale, mythopaysage et écosymbolicité. Essai de géographie culturelle*. Op. cit.

Des de l'epistemologia medial que aquí defensem, els textos, en la seva relació amb els discursos, a més a més de reproduir el món també ajuden a constituir-lo. La realitat és socialment (ja veurem que millor serà dir medialment) construïda i, des d'aquest punt de vista, els textos mai no deixen de ser palimpsestos en què es pot llegir allò que anteriorment (o simultàniament, per a altres agents socials) havia estat escrit i després esborrat o modificat. Per sort, en aquest procés de constitució i redefinició de sentit, la realitat ens deixa algunes pistes per acostar-nos a les diferents manifestacions de la seva construcció social en altres moments històrics. En cas contrari, la nostra feina com a investigadors perdria bona part del seu sentit i de les seves possibilitats d'arribar a un final reeixit.

Un exemple molt clar de la natura textual i alhora discursiva de la realitat geogràfica el trobem en el cas dels mapes mentals. Aquests, en tant que representacions de la realitat geogràfica (que podem definir com a "*cultural models of place constructed by a simplifying process*"<sup>1</sup>), esdevenen un tipus de discurs que es posa en el lloc del medi ambient i que és alhora aquest model i que tampoc no ho és. Els mapes, mentals o no, existeixen internament i externament, de manera que poden ser vistos simultàniament com a discursos i com a textos; serveixen alhora per codificar i per descodificar el medi ambient. Perquè no podem oblidar que el procés de descodificació de què parlem es resumeix en la capacitat de reorganitzar allò que ja ha estat codificat d'antuvi.

#### 1. 4. 4 - Els tòpics i el seu procés de formalització

Per parlar de les imatges que els humans fem servir per representar-nos una part del món proposem d'utilitzar el concepte de tòpic. En aquesta recerca, entendrem un tòpic com un argument general o part del discurs que s'aplica a tots els casos anàlegs per parlar de la realitat geogràfica. D'acord amb el que hem vist anteriorment, els tòpics es manifestaran tant en discursos com en textos; d'aquesta manera, el tòpic esdevé empremta i matriu de sentit, o el que és més o menys el mateix, discurs i text. A través dels discursos i dels textos ens podem acostar als tòpics geogràfics i l'apropament només a través dels discursos (d'allò que la societat diu o pensa del medi) o dels textos (allò que el medi diu de nosaltres) suposa menysprear bona part de la riquesa que pugui representar la geografia cultural entesa tal com aquí la defensem. El **tòpic** podria ser definit com una mena de tipus ideal que conté l'essència dels discursos i dels textos que es donen en un moment i en una cultura determinats sobre els llocs que aquesta coneix. El tòpic ens fa conscients de l'analogia que existeix entre textos i discursos perquè al cap i a la fi ambdós són manifestacions d'una mateixa societat i cultura. El tòpic, tal com aquí l'entendrem, conserva el sentit habitual del mot, és a dir, la seva utilització sistemàtica en un mateix sentit. En aquest sentit primari, un tòpic és allò que es repeteix i que s'espera trobar repetit per parlar d'una determinada part del medi ambient. Com a exemple podem pensar en la muntanya de sal de Cardona per parlar d'aquesta ciutat del Bages al llarg dels segles: gairebé tots els autors hi fan referència i en cada moment històric empen més o menys els mateixos conceptes i idees; és a dir, allò que aquí en direm tòpics.

---

1 Hyndman, Dacid C.: "Back to the future: trophy arrays as mental maps in the Wopkaimin's culture of place" in Willis, Roy (edt): *Signifying animals. Human meaning in the natural world*. Londres i Nova York, Routledge, 1994. Pàg. 65.

El concepte de tòpic, a més de servir per recordar-nos la repetitivitat i l'analogia dels discursos dels diferents actors, serveix per recordar-nos la seva natura geogràfica. Tòpic deriva del grec *tópos*, que significa lloc, i en aquest sentit un tòpic serà per a nosaltres el lloc comú de la representació del món; aquella imatge mental d'un mateix lloc que comparteixen els diferents actors que estudiarem. En aquest sentit, tòpic deixa de tenir el valor negatiu que indicaria una certa falsedat (*això és un tòpic* equivaldria, en llenguatge corrent, a dir que és fals o molt probablement fals) per passar a significar l'essència percebuda com a real de les coses: allò que de manera compartida es defineix com a real.

Més enrere hem parlat de la constitució com a quasiactor del marc espacial i en aquest sentit ens caldria puntualitzar que la dotació d'apunts per al nostre comportament que l'espai ens permet es basa en dos procediments que, seguint Alain Roger<sup>1</sup>, ens proposem anomenar formalització *in visu* i formalització *in situ*. Segons el diccionari, formalitzar és fer formal, donar la forma apropiada a una cosa. En el sentit que aquí defensem, aquesta "cosa" serà una part o bé tot el medi ambient que envolta una societat determinada.

Les societats tenen bàsicament dues vies per donar forma als espais en els quals i amb els quals viuen. D'una banda hi ha la formalització *in situ*, una manera de formar i reformar l'espai que passa pel treball físic i l'alteració de la materialitat del lloc. Un dels casos més clars és una muntanya nord-americana -el Mount Rushmore- en què les parets que la formen han estat tallades amb les imatges dels principals presidents del país. Els treballs del Land-art van també en aquest sentit i la imatge de París és indescartable de la d'una construcció relativament recent: la torre Eiffel. Aquest mateix procediment el trobem en l'alteració que durant l'edat moderna i contemporània varen patir moltes de les muntanyes catalanes a mida que l'agricultura anava construint feixes per plantar-hi vinyes. És cert que en aquest cas el treball humà afaiçonava el medi ambient, però aquí ens interessa veure com aquesta conquesta física de la muntanya anava acompanyada d'un altre fet: una certa representació del medi ambient natural que permetia i que veia com a positiva aquesta expansió.

Aquesta és l'essència de la segona forma de formalització, la formalització *in visu*. En aquest sentit es tracta de proveir les persones de certs models culturals a través dels quals descodificar el medi ambient. Aquests models ens fan percebre positivament o negativament certs llocs, ens els fan associar a certes idees més generals i tracen analogies amb altres esferes i realitats socials. Sense intervenir en la materialitat del lloc, aquest és representat d'una certa manera, però el més important és que aquesta definició de les coses com a reals té conseqüències reals. L'espai definit com a perillós, encara que "objectivament" no ho sigui, serà temut i poc freqüentat fins al moment que es canviï aquesta forma de representació. Amb aquest exemple es veu ben clar el punt de partida de la nostra tesi: que la imatge purament "objectiva" dels llocs no és possible, perquè les imatges que se suposa que no són objectives no per això són menys reals. La mirada neutra i desinteressada del científic, que creiem que és la més objectiva, només és una altra mirada sobre la realitat. Ara bé, pel fet d'existir altres possibilitats de representació, la mateixa objectivitat esdevé subjectivitat. El fet que dins del món de la física coexisteixin diferents macrovisions que funcionen o no en funció de la velocitat dels cossos en qüestió

---

<sup>1</sup> Vegeu, per exemple, Roger, Alain *Court traité du paysage* Paris, Gallimard, 1997 Pàg 16-20 i especialment *Nus et paysages* Paris, Aubier, 1978 Pàg 98 i seg

ja ens hauria de permetre pensar que el que suposem el comportament objectiu de les coses només adquireix aquesta característica en unes certes condicions.

#### 1. 4. 5 - Percepció i representació

Per fer un pas més endavant, hem de dir que aquesta inestabilitat en la constitució de la realitat i els processos que tendeixen a evitar-la s'expliquen o si més no per ser explicats necessiten que siguem capaços de distingir entre percepció i representació de la "realitat". I, en relació a això, també ens cal diferenciar entre els apropaments al món de caire immanent i de tipus transcendent.

Si, com fins ara hem defensat, el món geogràfic és alhora realitat i aparença de realitat, objectiu i subjectiu, ecològic i simbòlic, quan ens adrecem a ell el podem aprehendre a través dels nostres sentits, però també hi ha un altre nivell que és tan o més important: el de la representació, que ens obre la porta al món de les imatges o models mentals. Més enrere ja hem vist que en el període de temps que estudiem la percepció del fet muntanyenc s'ha mantingut més o menys inalterada i ara és l'hora d'afegir-hi que el que ha canviat d'una manera molt important ha estat la seva representació.

Com que en aquesta tesi ens interessem pel món de la **representació**, caldrà definir el que entendrem per aquest concepte al llarg d'aquest estudi. I també caldrà plantejar la diferència i les interrelacions que es donen entre representació i percepció. Advertim, només de començar, que aquests temes requeririen no una tesi, sinó diverses, per arribar a treure'n l'aigua clara, i per això en aquesta només n'esbossarem les línies principals, començant pel cas de la representació.

D'origen medieval, al llarg de la història el concepte de representació s'ha aplicat a la idea, a la imatge o a l'objecte. L'arrel llatina del verb representar (*rapraesentare*) vol dir fer present, és a dir, dur els objectes a la presència de l'esperit. Els idealistes més radicals ens dirien que la realitat es redueix exclusivament a representacions. Tot i que no compartim aquesta visió extrema, donarem la raó a aquells autors quan diuen que existeix una igualtat entre representació i ésser: l'ésser seria una representació dels ens que només esdevindria objectiva en fer-se llenguatge.

En aquest sentit, el concepte de representació sembla lligar amb la idea de la **transcendència**, qualitat de les coses o objectes que se situen més enllà o fora de l'esfera considerada i que no són de la mateixa natura que ella. Això es pot prendre en un sentit de superioritat o no, però aquí ens interessa destacar-ne la seva exterioritat a la consciència i fins i tot a l'experiència. D'aquesta manera, Kant distingeix entre els principis immanents, l'aplicació dels quals es manté dins dels límits de l'experiència, i els principis transcendents, que surten d'aquests límits. El que és transcendent no pot ser objecte d'experiència, però serveix, i fins i tot esdevé necessari, per explicar les dades de l'experiència i donar-los sentit. S'associa amb l'ésser i no amb els ens, els quals, a través de la subjectivitat, esdevenen reflexos d'aquell. Per això implica un cert nivell de negació de les imatges espacials o reals.

Per contra, si volem entendre el món dels ens, haurem de parlar de la **immanència**, aquella qualitat interna de l'objecte de pensament en qüestió que, etimològicament, hi permanenceix. En el pensament kantian, fa referència a allò que es troba dins del domini de

l'experiència. Parlarem d'immanència per referir-nos al fet que el que forma part de la substància d'una cosa no es troba fora de la mateixa cosa.

En aquest sentit, la immanència estaria més a prop de la **percepció**, l'arrel llatina de la qual ens remet a apoderar-se de la realitat, de prendre-la en coneixement a través dels sentits. Suposa el vessant objectiu de les sensacions, tot i que no podem oblidar que ja per a Bergson percebre acabava no essent més que una ocasió de recordar. Per a nosaltres mantindrà aquest lligam primari amb el *percepte*, sense arribar a fer el salt al *concepte*: serà la rebuda en la ment d'un objecte de coneixement. Com deia W. James, la percepció serà la consciència de l'objecte immediatament present a l'òrgan sensorial. La percepció ens remet a les coses i no al nostre esperit, implica un sortir a l'encontre del món per apoderar-se d'ell; la percepció surt fora de si a l'encontre del percebut. La percepció seria un grau més en la identificació d'una sensació: sentim un soroll i, acte seguit, percebem que es tracta d'una obra musical.

Cal, per tant, distingir dues fases en el procés de percepció-representació: una fase emergent en què les dades sensorials es seleccionen, i una fase organitzativa o interpretativa, en la qual es dona un significat al material seleccionat. Durant la primera etapa només sabem que percebem els "objectes", però no com són percebuts cadascuns d'ells. En el traspàs de l'una a l'altra, passem del fet individual al món social, de la percepció a la representació.

El pensament fa la percepció tot fent-se ell mateix; en la percepció de les coses, si no tot, com volen alguns autors, molt és anticipació. En aquest sentit, l'obra musical percebuda esdevé presència d'una altra cosa, representació socialment construïda. El soroll inicial esdevé l'himne nacional, o una marxa militar, o un record de l'adolescència... En aquest punt alguns autors han parlat de percepcions naturals i de percepcions adquirides per distingir entre la percepció actual i el que aquesta ens duu associat. Però això ens aboca al que s'ha anomenat la *il·lusió del percepcionisme*: creure que del caràcter immediat de la percepció es pot passar sense problemes al realisme incontestat de l'objecte.

No percebem de manera neutra, sinó que estem *preparats* per a una determinada reacció a certs estímuls. La percepció és una transacció entre subjecte i objecte que no es pot reduir a cap dels dos ni tan sols a la seva acció recíproca. Es percep en una situació concreta influïda pel passat, el present i l'esdevenidor del subjecte i de la seva relació amb l'objecte. La percepció es reconstrueix a base d'indicis i produeix probabilitats, més que certeses, que són confirmades abandonades o modificades en funció de la situació perceptiva.

La percepció remet a un acte fisiològic molt proper de les sensacions, mentre que la representació fa el salt cap al món de la sociologia, tot i que ambdues s'interfereixin. La representació és allò que està en lloc d'un absent, "(...) *that kind of visual display which presents a virtual surface to perception*"<sup>1</sup>, tot i que, per a nosaltres, no només es manifesta a nivell visual, com pretén la definició que acabem de transcriure. Analíticament percebre i representar són dues actituds diferents, però socialment i individualment la separació entre una i altra és poc clara. El salt de l'una a l'altra es fa gairebé sense cesura temporal, d'una manera automàtica. Així percebem amb més facilitat allò que més s'acosta a la nostra representació de les coses i ens les representem creient que són com les percebem.

---

<sup>1</sup> Definició de Gibson, recollida per Peter Gow "Land, People, and Paper in Western Amazonia" in Hirsch, Eric, O'hannon, Michael (ed.) *The anthropology of landscape* Oxford, Clarendon Press, 1995 Pàg 44

Però, epistemològicament, entre el moment de la percepció i el de la representació hi ha un gran salt.

A vegades hem fet la broma de dir-li a algun dels nostres amics de treure el cap per la finestra i, mirant al cel, intentar descobrir el dibuix de les isòbares i les A que indiquen altes pressions i les B de borrasques. També a vegades hem pensat que amb l'ajut d'un gran telescopi podríem veure el que s'esdevé en les estrelles més llunyanes. Però la física moderna s'encarrega de recordar-nos que en tot cas no podríem veure el que *està passant*, sinó el que ja va passar fa anys.

Quan estudiàvem el batxillerat, el mestre de ciències naturals s'esforçava per fer-nos entendre una mena d'espiral amb molts símbols estranys que deia que era la de l'àcid desoxiribonucleic, més fàcilment anomenat ADN. Més tard hem descobert que allò no es veia a través del microscopi! I això ens ha dut a sospitar que el mateix deu passar amb aquelles fórmules de la química orgànica que combinen C i H.

Quan ja estàvem disposats a no creure res del que ens havien dit, hem sabut que una activitat que crèiem condemnada a desaparèixer per anacrònica, com és el dibuix naturalista, té assegurada una llarga vida. El cas és que per molt bones que puguin ser les imatges que es puguin extreure dels animals, no hi ha res com un dibuix "ben fet". Tampoc els metges no només aprenen a partir de fotografies, sinó de dibuixos que fan més clara la "realitat". I és que tornem a raure en el tema de la representació de la realitat a escala 1 : 1. No té cap sentit explicar com és la realitat a partir de la complexitat, en tot cas, l'interès resideix en la simplificació i, en aquest sentit, el dibuix permet fer notar aquell tendó o forma que la fotografia no ens permet apreciar. El dibuix simplifica la realitat mentre que la fotografia en manté fins a cert punt la complexitat. La paradoxa és molt interessant: la fotografia complica la realitat i l'artificialitza mentre que el dibuix la simplifica fent-la més propera a la idea que tenim d'ella.

Tots aquests casos que hem estudiat, i tants d'altres, es basen en la distinció entre allò que perceben els nostres sentits i la manera com ho representem. Un cas ben clar de diferenciació entre representació i percepció és el de les matemàtiques: gairebé tot en aquest terreny succeeix a nivell de representació. Sumem i multipliquem nombres tal com ajuntaríem objectes o grups d'objectes; la percepció d'una multiplicació té poc a veure amb grups de pèsols posats en una mateixa bossa. Una cosa és el que percebem, el que sentim a través dels nostres sentits. La percepció és autoevident, fins que no es dubta d'ella. Podem conduir un cotxe per la carretera guiant-nos pels nostres sentits. Percebem els rails del tren no com a paral·lels, sinó tendint a convergir en l'infinit, però és la representació que en tenim el que ens indica que això tan sols és una il·lusió òptica i que en realitat continuen mantenint el seu paral·lelisme fins que deixen de ser els rails del tren.

Podríem pensar que la representació és una percepció quan ha de ser comunicada a un altre: tothom sap més o menys què ha vist o sentit, però com explicar-ho per tal que un altre l'entengui? En aquest punt el paper dels llenguatges, és essencial: ¿com es podria comunicar alguna cosa que no té nom o que, si el té, el nostre receptor no el sap? És el que passa quan anem de viatge a un país del qual desconeixem la llengua i provem de comunicar-nos amb la gent, encara que només sigui per menjar. De gana no en passem, però si no tenim a la vista el que ens ve de gust, acabarem menjant qualsevol cosa<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Ja fa anys, a Portugal, vàrem anar a dinar en un restaurant i ens varen dur la carta. Un dels plats era quelcom així com *carapaulinhos*. El cambrer es va esforçar per explicar-nos què eren, però com que ens deia que no eren calamars, vàrem aconseguir aprendre el nom sense saber mai què vàrem menjar. Només sabem que no eren calamars. Ja podeu pensar què passa quan això té lloc en països allunyats gastronòmicament i idiomàticament.



La representació està més enllà dels sentits, es lliga al que se suposa que les coses són i a com són concebudes socialment. Si per conduir necessitem d'una manera especial la nostra percepció, també conduïm acompanyats de la nostra representació de l'espai. Fins al punt que quan hi ha boira som capaços de conduir a velocitats que ens fan depassar la distància de frenada. En aquell moment, la nostra percepció, allò que realment veiem, és més petit que el coneixement que tenim de la carretera. És aquesta representació de la carretera el que ens ajuda a estar segurs, però només cal que algú s'hagi parat davant nostre i llavors ens adonarem que no tenim temps de frenar i que la nostra representació ens ha fet creure que podríem anar a una velocitat que perceptivament no ens permetia una conducció segura.

Els nostres sentits no poden captar tota la realitat (els sons i els colors de certes freqüències ens són imperceptibles), però tampoc la part que en capten no pot ser transmesa fidelment. És el que passa en el joc del telèfon o dels rumors en què el missatge, que comença tenint coherència i sentit, acaba fent riure a tots els qui prenen part en el joc.

Una cosa semblant passa quan ens trobem davant d'una muntanya qualsevol que ens agrada: ¿com podem dir-ho a un altre sense el mot *maco*? Diem “és maco això”, i ens entenem, que és el que busquem en aquesta situació comunicativa. Si volem ser més precisos a l'hora de comunicar els nostres sentiments, podem dir “és un bon paisatge” o “és un Vayreda”, però si els nostres interlocutors no sabem qui era Vayreda ni què vol dir *paisatge* les probabilitats que la nostra comunicació reïxi són més aviat minses. Com veiem, l'important és que entre tots compartim uns certs elements culturals mínims perquè puguem comunicar-nos mútuament les nostres percepcions.

Ara bé, podem no compartir el mateix univers simbòlic amb els nostres coetanis, però també podem no compartir-lo amb els nostres antecessors, i això passa molt sovint. D'aquesta manera, aquesta mateixa muntanya que avui dia, per a nosaltres, “fa” paisatge no sempre ha estat representada de la mateixa manera, encara que la percepció no s'hagi modificat amb el pas del temps. Hi ha persones per a les quals aquesta imatge no els suggerirà o no els ha suggerit res; a d'altres els produirà horror. Però tothom tindrà el mateix problema per explicar-ho als altres: com dir-ho, amb quines paraules fer veure, no allò que és evident, sinó allò que no ho és gens i que cal, per tant, ser explicat: el nostre sentiment (o allò que és fora de nosaltres, la muntanya en el seu vessant físic). També resulta interessant que ens plantegem com ho farem, a més a més, en funció del llenguatge que puguem utilitzar, en funció tanmateix de la nostra relació amb l'altre i amb els nostres avantpassats, la nostra cultura, la nostra llengua...

Mirar és fàcil, veure no ho és tant. Representar és fer evident la realitat. És un procés evident i difícil, i és per ser tan difícil que esdevé evident. ¿Com explicar tots els detalls d'aquells cims i valls, com parlar-ne en quatre mots per fer de la comunicació una cosa fluïda i precisa? Si parlem un idioma que tots entenem i si compartim una mateixa cultura, el procediment és molt fàcil: n'hi haurà prou de dir “és un bon paisatge” i (més o menys) la mateixa idea passarà a formar part en el mateix moment del patrimoni informacional tant de l'emissor com del receptor. Però, si no es donen aquestes circumstàncies, no podem aconseguir transmetre ni la realitat que suposem objectiva del lloc, ni el nostre sentiment envers ella, ni la nostra forma de ser.

En definitiva, creiem que no només mirem, sinó que mirem i alhora (ens) representem la realitat. I representar una cosa vol dir precisament això: tornar-la a

presentar. La muntanya, que era un munt de rocs, herbes i arbres<sup>1</sup>, ha fet entrada en la societat vestida de gala, ja no és una muntanya sinó un paisatge. Des d'aquest moment serà tan evident com nosaltres mateixos i se'ns farà difícil veure en ella l'emperador despullat. Però l'emperador (l'entorn o medi ambient) està despullat, l'emperador sempre ha anat despullat, i els nostres ulls així l'haurien de percebre. Però, en realitat, no el podem "veure" despullat perquè la nostra participació en el món social ens fa partíceps d'una sèrie de mirades culturalment construïdes i compartides. Sabem que la muntanya té una certa historicitat, una durada i que no desapareixerà tot d'una; que té una forma que, tot i que som nosaltres els qui la hi hem assignada, és "seva" i de tota la vida. Però la història ens hauria de dir que la muntanya s'ha vestit de paisatge en un moment històric concret. Que aquella muntanya que potser mai no havíem vist ni percebut, en (re)presentar-nos-la mútuament ens fa quedar encantats... de (re)conèixer-la.

En les relacions entre percepció i representació podem trobar casos en què, tot i no haver-hi percepció, ens trobem davant d'una representació molt clara: és el cas dels somnis, o del mite del *Dorado*, del regne del Preste Joan o de l'Orient tal com el presenta Said<sup>2</sup>. També podem trobar casos en què, sense representació, tinguem percepcions ben clares. Així sabem que els esquimals arriben a distingir (percebre) més matisos de blancs que nosaltres; el mateix passa amb el verd amazònic: per a uns i altres hi ha representacions associades a cada tonalitat verda o blanca, però nosaltres no podem fer-nos-en representacions diferents perquè ni tan sols no ho veiem com un fet mínimament diferenciable d'un altre.

En aquest mateix sentit, un cas molt interessant és un paisatge de muntanya en què es veu un prat subalpí travessat per una pista de muntanya. Malgrat que ho veiem clar, l'element artificial del quadre serà la pista, tot i que aquell prat no té res de "natural", perquè també és un element construït pel treball humà. Però a nivell de representació ens sembla el més "natural" del món. El mateix s'esdevé amb els marges rurals, que tots percebem, però que només els ecòlegs han estat capaços de definir com a parts importantíssimes d'ecosistemes.

Val a dir que aquests són casos extrems i que el més normal és que allò que percebem tingui una representació per a nosaltres, i a l'inrevés. Perquè és la representació (social) allò que ens fa percebre individualment i, d'altra banda, la percepció desencadena la dialèctica representativa. La representació ens ofereix un model intangible i social; mentre la percepció ens acostava a un model tangible i més individual. Tota percepció és més o menys representativa perquè es refereix a la realitat. Com més "real" i més propera és aquesta, més fàcil és que la percepció i la representació coincideixin. La percepció mai no és lliure sinó que té molt a veure amb la representació, perquè no només som individus, sinó individus dins de grups socials i culturals.

A propòsit del concepte de representació, creiem important de deixar clar d'entrada que la muntanya no només té una representació. La muntanya té una representació que, pel fet de ser històricament canviant, ha convertit la mateixa muntanya en una representació. Les muntanyes són llocs sagrats o de càstig, han estat vistes en tant que recurs, risc, paisatge, meravella, etc. segons les diferents societats que s'hi han afrontat. Tenen, per tant, una representació. Però, alhora, la muntanya és una representació que varia d'una cultura a una altra, una manera d'entendre i de representar l'espai o el medi

---

1 És a dir, un part de l'entorn o del medi ambient

2 Said, Edward W *Orientalismo* Madrid, Libertarias-Prodhuft, 1990

ambient en la qual es fa èmfasi en alguna característica concreta. Per a nosaltres l'important és la seva verticalitat i els fets que se'n deriven, des de l'existència de diferències climàtiques fins al treball erosiu. Però també d'aquí en deriven canvis per a l'organisme humà i, en certs moments històrics, s'ha considerat el mateix per al seu psiquisme. Els intel·lectuals catalans de final de segle XIX hi situaren tota la puresa d'una pàtria que estaven (re)inventant.

És cert que a nivell mediambiental trobem *muntanyes*, però a escala de la representació d'una certa cultura trobem *la muntanya*, una sèrie d'imatges mentals, i fins a cert punt de percepcions, que estructuraven la nostra relació amb els llocs elevats. En aquest sentit caldria distingir entre la història de la muntanya i la de les muntanyes. Sembla que el reconeixement de *la muntanya* fou anterior al de *les muntanyes*. *Les muntanyes* foren, durant bona part de la nostra història, “ignorades”; formaven part d'allò que en altres llocs hem anomenat l'indicible.

L'indicible, del qual han format part *les muntanyes* durant bona part de la nostra història, és allò que, per manca dels elements necessaris per parlar-ne, no es pot dir o explicar. És allò que no es pot anomenar i, per tant, no és res ni es pot anorrear. Si té presència física, com les nostres muntanyes, no té nom per a certs sectors socials. D'aquesta manera, no se li parla, ni se'n parla. És tot allò ignorat, que és com si no hi fos. L'indicible no arriba a tenir qualitats textuals ni discursives: és quelcom inexistent, no real. En aquest sentit, estem d'acord amb el plantejament de Pamela Shumer-Smith i Kevin Hanman de què “(...) *places do not exist in a sense other than culturally (...)*” i per això “(...) *they can appear and disappear, change in size and character, and even move about according to the way in which people construct them (...)*”<sup>1</sup>. El que no podem acceptar, d'aquest plantejament, és el fet que negui l'existència d'un nivell objectiu en la realitat<sup>2</sup>.

Des del nostre punt de vista, no podem acceptar que les coses, pel fet de ser desconegudes, deixin d'existir; aquest extrem en la desmaterialització de la nova geografia cultural no estem disposats a acceptar-lo. Per això diferenciem l'indicible de l'inexistent i diem que l'indicible no és un tabú, sinó alguna cosa sense discurs, alguna cosa de la qual no cal parlar. No té pertinència, l'indicible; no és pertinent de parlar-ne. I vist des de fora, sembla tan fàcil de posar-li nom! De fet, si real és tot allò que es considera com a tal i que, per tant, no es pot fer desaparèixer a voluntat, l'indicible seria el contrari de la realitat, perquè ¿com podria ser real una cosa que no es pot pensar i, per tant, tampoc fer desaparèixer de la nostra voluntat? En aquest punt cal distingir entre les conseqüències que la creença en la no existència d'una cosa pugui tenir i el fet que ni tan sols es pugui pensar la seva manca. És cert que la manca de realitat té conseqüències reals, però això no vol dir que la manca de realitat hagi de ser real.

L'indicible sempre és relatiu a una cultura concreta. Res no és indicible sinó per a algú concret. Per a nosaltres, occidentals de final de mil·lenni, el contrari del paisatge ens resulta indicible: ¿com li hauríem de dir, si no, al conjunt de llocs que formen part del medi ambient i que ens semblen desagradables? ¿Com els hauríem d'anomenar sense referir-nos al camp semàntic del paisatge? Hauríem de recórrer al *fearscape*? I si ho féssim, ¿no ens trobaríem amb el mateix problema que ens presenta la traducció del

---

<sup>1</sup> Shumer-Smith, Pamela, Hannam, Kevin *Worlds of desire realms of power A cultural geography* Op cit Pàg 13

<sup>2</sup> “Places then have no objective reality, only intersubjective ones” (Shumer-Smith, Pamela, Hannam, Kevin *Worlds of desire realms of power A cultural geography* Op cit Pàg 13)

*wilderness*? ¿És que la Catalunya moderna n'ha tingut mai, de *wilderness*, si no ha sentit la necessitat d'inventar-ne el mot?

Finalment, diguem a més a més que, per a nosaltres, l'indicible esdevé indiciari, és a dir, allò que ens dona pistes o indicis sobre una realitat que fins ara ignoràvem. En el cas de Montserrat, la bellesa de la muntanya era indicible, però alguns textos ens donaven indicis per a poder-ne parlar com una realitat quasi paisatgística.

#### 1. 4. 6 - La Teoria de la Mediança

Aquesta tesi segueix molt de prop la Teoria de la Mediança proposada per Augustín Berque, tot i que és molt deutora de la concepció fenomenològica de l'espai, especialment de la concepció proposada per Christopher Tilley<sup>1</sup>. Berque, que ensenya geografia cultural a l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, a París, on dirigeix un centre de recerca sobre el Japó, analitza les "raons del paisatge", fent una comparació entre algunes cultures orientals i la cultura europea. La llum intel·lectual de l'obra de Berque ha guiat la nostra manera de comprendre la teoria i la pràctica de l'espacialitat i per això l'anirem retrobant tot sovint al llarg d'aquesta recerca.

Un altre autor ha estat molt important en la marxa d'aquesta recerca: Serge Briffaud i la seva tesi *Naissance d'un paysage* sobre el Pirineu. Vàrem conèixer la seva obra enmig de la nostra recerca i això ens va servir d'una manera molt important per donar-nos un cert codi de lectura dels materials que estàvem investigant.

Com ja hem anunciat, en aquesta tesi hem emprat d'una manera especial el marc teòric que Berque ens proposa: la Teoria de la Mediança, una geografia cultural d'arrel fenomenològica i constructivista nascuda en el món acadèmic francès en estret contacte amb el món oriental (fonamentalment el Japó). Tot i que no farem una disquisició en profunditat sobre les bases epistemològiques i els plantejaments implícits que serveixen de punt de partida a l'hora d'emprendre aquest estudi, com a mínim esdevé necessari explicar en quin sentit entendrem el terme paisatge a partir de la teoria berquiana. El nostre món intel·lectual (la universitat catalana de final de segle XX) segueix majoritàriament pensant que el paisatge és un fet objectiu, una dada o conjunt de dades que es poden mesurar, estudiar, cartografiar, dades separades del subjecte humà que tenen una existència independent de la seva. En aquest punt, sembla que un llarg parèntesi s'hagi obert des de 1928, any en què Antoni Rovira i Virgili escrigué el pròleg del seu *Teatre de la natura*. Tal com Rovira va saber veure, el món interior i el món exterior són dues parts del mateix món. Persona i natura són indistriables perquè, com hem vist més enrere, és clar que la primera és part de la natura i que la segona (humanament) no pot existir si no és en relació a un ésser social o socialitzat:

*"La Natura, objectivament impassible i insensible, pren així, per a l'home, una ànima humana i esdevé, més encara que un reflex, un perllongament de l'home que l'esguarda i la interpreta"*<sup>2</sup>.

---

1 Tilley, *Lecturer* en antropologia i arqueologia al University College de Londres, explicita un marc fenomenològic per interpretar el paisatge prehistòric de tres regions angleses. Les seves idees concretes queden molt allunyades del que a nosaltres ens interessa, però no així la seva manera de treballar, ni el seu marc teòric de partida. Es per això que no tornarem a citar-lo.

2 Rovira i Virgili, Antoni. *Teatre de la natura. Paisatges i marines. Botànica i zoologia*. Barcelona, Barcino, 1979. Pàg. 14. La cita correspon a la nota inicial a la segona edició, datada a París l'any 1947.

Però sembla que el món acadèmic no ha arribat mai en aquest punt. Només darrerament alguns autors, entre els quals qui ara escriu, han començat a pensar que no és cert que el paisatge sigui res real (en el sentit d'únicament físic) ni invariable. Per a nosaltres, com per a Agnew & Duncan<sup>1</sup>, el **paisatge** és una forma socialment construïda de com el medi ambient s'hauria de mirar. Des d'aquest punt de vista, allò objectiu, que se suposa real, no és el paisatge, sinó el medi ambient. Una de les diverses lectures -representacions- d'aquest medi ambient és el paisatge, una relació determinada amb el que ens rodeja que no ha estat present en totes les cultures. El paisatge seria la relació entre el subjecte i el medi ambient en la qual aquell "projecta" uns determinats valors a la realitat. Per poder parlar de paisatge i no d'altres relacions mediambientals (altres mediances, ens diria Berque), cal que els valors associats a aquest medi ambient siguin de caire estètic i positius: perquè una societat pugui ser considerada paisatgística, cal que vegi el seu medi ambient o una part d'ell (en el nostre cas, les muntanyes) en termes d'amenitat, bellesa o benestar espiritual. Tota societat que "projecti" aquests valors al seu entorn podrà ser considerada paisatgística. Però cal deixar clar d'entrada que no només es tracta d'una projecció sobre el real: alhora -a la mateixa hora- aquests valors retornen a la societat com si no fossin seus, sinó naturals. Perquè en el fons no són només seus, sinó del conjunt de la cultura en què hom viu. Els humans no podem viure sense una cultura perquè llavors el món ens seria inassolible. És molt difícil, potser impossible, pensar res o posar un nom a les coses fora de la nostra cultura. En certa mesura, som presoners d'allò que nosaltres mateixos hem anat construint.

En aquest sentit, Berque ens diu que les societats condicionen (*aménagent*) el seu entorn en funció de la interpretació que en fan i recíprocament l'interpreten en funció del condicionament (*aménagement*) que en fan<sup>2</sup>. De manera que el paisatge és alhora realitat i aparença de realitat i els sentits no només ens transmeten la realitat sinó que en certa mesura són ells mateixos els qui la produeixen. La teoria de la Mediança d'Augustin Berque es basa en la idea que la realitat és "trajectiva", neologisme sota el qual s'amaga l'opinió que és al mateix temps objectiva i subjectiva, i que ens proporciona preses per ser interpretada des del punt de mira de la nostra cultura. És real perquè té conseqüències reals, encara -o potser precisament a causa- que la seva "realitat" sigui una construcció social. No és real en ella mateixa, *per se*, sinó en funció de les nostres mirades.

La **mediança** -és a dir, l'estudi de la relació d'una societat amb el seu medi- ens proposa una interpretació de la realitat geogràfica que depassa l'atzucac al qual ha arribat el positivisme en la seva intenció de distingir el subjecte de l'objecte. Aquesta teoria parteix de tres axiomes que es combinen entre ells<sup>3</sup>, al temps que s'accepta que la realitat del medi és alhora passada, present i possible:

- a- El medi és alhora natural i cultural.
- b- El medi és alhora subjectiu i objectiu.
- c- El medi és alhora col·lectiu i individual.

---

1 Duncan James S. "The power of place in Kandy, Sri Lanka. 1780-1980" in Agnew, J. A.; Duncan, J. S. (ed): *The power of place. Bringing together geographical and sociological imaginations*. Boston, Unwin Hyman, 1989. Pàg. 186

2 Berque, Augustin: *Les raisons du paysage*. Op. cit. Pàg. 15.

3 Berque, Augustin: *Le sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature*. Paris, Gallimard, 1986. Especialment pàg. 148-153

Tots aquests axiomes es poden resumir dient que la realitat geogràfica és trajectiva. En altres termes, el punt de vista de la mediança ha de formular un principi d'integració que doni compte alhora de les transformacions subjectives o fenomenals (les metàfores) i de les transformacions objectives o físiques (els metabolismes, els cicles ecològics, etc.) que concorren per donar al medi un sentit unitari. Unitari perquè es parteix de la idea que si el món existeix és perquè en certa manera hi funciona un mecanisme que integra la realitat sensible i la realitat factual<sup>1</sup>.

Des d'aquest punt de vista, en l'ecumene res no pot existir en si; al contrari, tot està referit a l'existència humana. Les coses no existeixen si no és en tant que l'ésser humà els dona sentit per la seva pròpia existència<sup>2</sup>. En aquest cas, tots els éssers no humans -"des cailloux aux cathédrales, des gorilles aux brins d'herbe, des bactéries aux nuages"<sup>3</sup>- són **ecosímols** en els quals s'explica l'en-tant-que de la nostra relació amb el món. La natura de l'ecumene és, doncs, sempre i a la vegada, d'ordre ecològic i d'ordre simbòlic: és ecosimbòlica. El coneixement que tenim del real és, en qualsevol cas, una construcció simbòlica, una convenció antropocèntrica<sup>4</sup>.

*"L'espace est analogique (...) L'organisation mentale de l'espace, dans une société donnée, sera l'analogie de son organisation sociale, et l'analogie encore de son organisation technique",* insisteix Berque.

L'espai social reposa sobre mecanismes d'analogia: "*une société produit l'espace qui lui est propre, et cet espace est condition de son existence en tant que société*"<sup>5</sup>. Existeix, doncs, una relació dialèctica entre l'organització i la interpretació que les societats fan dels seus medis:

*"Les sociétés aménagent leur environnement en fonction de l'interprétation qu'elles en font, et réciproquement elles l'interprètent en fonction de l'aménagement qu'elles en font"*<sup>6</sup>.

A través d'aquest procés es projectaria a les formes sensibles la mateixa cosa que s'hi creu veure i que ens retorna com si fos natural. El resultat és una molt forta identitat entre allò que es percep i el que es projecta al medi ambient. Aquesta és la base de la trajectivitat de la realitat geogràfica; aquest procés seria a la base de l'ecosimbolicitat. A través d'ell els objectes dits naturals es troben en una relació trajectiva amb altres esferes amb què tenen una relació d'analogia.

Per a la teoria de la Mediança el paisatge esdevé un dels reveladors més importants del medi. Es tracta concretament de la seva dimensió sensible i simbòlica; és a dir, que expressa una certa mediança<sup>7</sup>. Una, però no qualsevol mediança. Augustin Berque abandona les idees que afirmen que tota relació amb el medi ambient és una relació

---

1 Berque, Augustin *Médiance de milieux en paysages* Montpellier, Réclus, 1990 Pàg 37

2 Berque, Augustin *Etre humains sur la terre* Paris, Gallimard, 1996 Pàg 81

3 Berque, Augustin *Etre humains sur la terre* Op cit Pàg 82

4 Berque, Augustin *Vivre l'espace au Japon* Paris, PUF, 1982 Pàg 21

5 Berque, Augustin *Vivre l'espace au Japon* Op cit Pàg 21

6 Berque, Augustin *Les raisons du paysage* Op cit Pàg 15

7 Berque, Augustin *Médiance de milieux en paysages* Op cit Pàg 111

paisatgística. Aquesta idea és molt estesa entre una part dels científics, els quals creuen que qualsevol relació amb el medi és sempre una relació paisatgística. És aquesta una posició predominant sota els paradigmes antropològics, però també geogràfics<sup>1</sup>. Però aquesta mediança -la relació paisatgística- és un producte històric: segons Augustin Berque, només hi ha hagut dues civilitzacions que hagin tingut aquesta relació amb el seu medi ambient: l'Europa moderna i la Xina a partir del segle IV<sup>2</sup>.

Segons Berque, per tal de poder parlar de **societats paisatgístiques** hauríem de trobar en aquestes:

- 1) un mot o representació lingüística per expressar aquesta relació;
- 2) diferents cants al medi natural (poemes, cançons, representacions literàries, en general);
- 3) representacions gràfiques (pintura o dibuixos, per exemple); i
- 4) representacions de tipus jardí, arquitectura del paisatge, etc.<sup>3</sup>.

Si prenem els quatre criteris de Berque, i sabent que el mot apareix en el català a finals del segle XVII, i encara més, que el seu ús és rar en el català fins a finals del segle XIX ¿com podrem parlar del paisatge abans que aquest hagi estat “inventat”? Des d'aquest punt de vista, l'objecte del nostre estudi no serà un paisatge, si més no en una aplicació literal de la teoria de la Mediança. Però això no implica haver d'emprendre el camí que han triat els antropòlegs. Sense dir que tota relació amb el medi ambient és una relació paisatgística, ens caldrà parlar del protopaisatge -en el sentit berquià, és a dir com “(...) *le rapport visuel qui existe nécessairement entre les êtres humains et leur environnement*”<sup>4</sup>- abans de la descoberta del paisatge. Com Alain Roger ha defensat, en aquelles societats que no compleixin els quatre criteris, podríem parlar de diferents graus d'acompliment del sentiment paisatgístic, perquè és clar que no totes les que no compleixen els criteris estan en el mateix cas. Així que, amb aquest autor, ens podríem replantejar el concepte de **Protopaisatge** per utilitzar-lo per referir-nos “(...) *aux cultures qui remplissent au moins l'une des quatre conditions posées par Berque*”<sup>5</sup>. És amb aquest embalum teòric que ens apropiarem a les muntanyes catalanes durant l'edat moderna.

## Resum:

En aquesta tesi hem optat per considerar que, des del punt de vista de la geografia cultural que es defensa, no és pertinent de fer la distinció, que la ciència i la modernitat ens volen fer creure com a imprescindible, entre objecte i subjecte.

La natura i la cultura estan en una interrelació constant i no es pot analitzar una sense tenir en compte els conceptes de la darrera. La natura actua sobre la cultura i alhora la cultura influeix en la natura per la via de la metàfora.

---

1 Richard, J F “Vocabulaire pour l'étude du milieu naturel (Tropiques humides)” *Cahiers Oerstrom Pédologie*, XV, n 2 Pàg 44  
Citat per Gómez Mendoza, Josefina (dir) *Los paisajes de Madrid naturaleza y medio rural* Madrid, Fundación Caja Madrid i Alianza Editorial, 1999 Pàg 14

2 Berque, Augustin “De paysage en outre-pays” *Le débat*, 65 Maig-juny de 1991 Pàg 4-13 Berque, Augustin “En el origen del paisaje” *Revista de Occidente*, 189 (febrer de 1997) Pàg 7-22

3 Berque, Augustin *Les raisons du paysage* Paris, Hazan, 1995 Pàg 34

4 Berque, Augustin *Les raisons du paysage* Op cit Pàg 39

5 Roger, Alain “Les proto-paysages” in Siebert, G (ed) *Nature et paysage dans la pensée et l'environnement des civilisations antiques Actes du Colloque de Strasbourg 11-12 juin 1992* Paris, De Boccard, 1996 Pàg 199

L'espai físic és alhora un espai simbòlic, un espai socialitzat i això fa que la cultura es materialitzi en la mateixa natura i que no només es tracti d'una qüestió de projeccions des de la societat. El sentit de l'ecumene pot ser immanent o transcendent i aquestes actituds han polaritzat la història de la relació occidental amb el medi ambient.

Com a marc teòric de la recerca s'ha utilitzat una versió adaptada de la geografia cultural francesa que Augustin Berque desenvolupa des de fa anys a l'EHESS. Es tracta de la teoria de la Mediança o Construcció Medial de la Realitat, una manera d'entendre la realitat molt vinculada a la fenomenologia.

Des del punt de vista fenomenològic, els llocs i els paisatges actuen com a quasi actors que possibiliten o dificulten certs comportaments. Aquest fet passa per la seva construcció medial, un procés que inclou la realitat física i la realitat social i simbòlica en la definició d'allò que és real. Per a nosaltres, real és tot allò que és considerat com a independent de la nostra voluntat, tot allò que encara que vulguem no podem fer desaparèixer. Les coses definides com a reals són reals independentment que tinguin una essència física o que no la tinguin.

El medi ambient es alhora natural i cultural, subjectiu i objectiu, col·lectiu i individual. L'espacialitat manté certes relacions d'analogia amb la societat que la produeix i a la qual serveix de suport.



## 1. 5 - Els dos nivells de realitat

En aquest capítol ens proposem demostrar que, en la història del món occidental, hi ha hagut maneres d'entendre l'ontologia que, en el debat entre percepció i representació, realitat immanent i realitat transcendent, han optat per considerar que les coses existeixen en elles mateixes i d'altres que han cregut que la seva realitat es vincula a la d'altres éssers. El nostre discurs no serà construït en abstracte sinó que sobretot utilitzarà els elements que ens permetin accedir a informacions rellevants sobre el món de la muntanya.

Pàgines enrere hem parlat del que hem anomenat procés de formalització. Aquest procés es vincula al que en podríem dir dos nivells de realitat, és a dir, a les dues formes a través de les quals entenem que les coses són reals i que, per tant, no depenen de la nostra voluntat. L'aparença externa d'una cosa depèn del que aquesta és, de com la percebem i de la representació que ens en fem; o sigui, d'una dialèctica entre objecte, subjecte i societat. Si la forma d'una cosa és la seva manera d'existència, d'acció o de manifestació<sup>1</sup>, és pel procés de formalització que aquesta adquireix la seva deguda forma. Ja hem vist que podem formalitzar *in visu* o *in situ*, però tots dos procediments ens duen a resultats semblants: la creença que hi ha coses que existeixen més enllà de la nostra voluntat, que tenen una essència que (aparentment) no depèn de nosaltres.

En parlar de l'existència de dos nivells de realitat ho fem per indicar que qualsevol objecte posseeix una realitat material, físico-química, ecològica, etc. i una altra realitat simbòlica, representativa etc. Aquestes dues realitats són inseparables l'una de l'altra (només les podem distingir per interessos analítics i epistemològics), de manera que les coses són alhora el que semblen i el que són en elles mateixes, tot i que, per a nosaltres, en elles mateixes siguin un producte al qual només podem accedir a través de la nostra cultura. El món i els objectes que el formen sempre són de natura ecosimbòlica tot i que, per interessos analítics, puguem separar la realitat natural de la realitat simbòlica.

Aquesta duplicitat existencial ens porta a parlar de la diferenciació entre percepció i representació. Percebem les coses més o menys tal com són, tot i que aquesta percepció sigui deformada per la nostra situació social i individual, de manera que amb les nostres sensacions ens posem en contacte amb el món, encara que aquest contacte passi sempre pel sedàs de la cultura. En canvi, a través del procés representatiu accedim a la realitat simbòlica de les coses. No es tracta, en aquest punt, de suposar que les coses són reals -en el sentit físic i prou- i que a elles s'afegeixen elements mítics, màgics, simbòlics, valoratius o representatius, sinó que les coses són reals tant en un sentit com en l'altre. En aquest sentit, l'objecte resta inalterable mentre que la nostra percepció, i sobretot la nostra representació, poden variar amb el pas del temps.

Podríem dir que aquesta diferenciació entre els dos nivells de realitat és un universal, però ens acontentarem de dir que, com a mínim, ha marcat bona part del pensament occidental. En les pàgines que segueixen intentarem fer-ne un repàs, tot començant pel món bíblic.

---

<sup>1</sup> Institut d'Estudis Catalans *Diccionari de la llengua catalana* Barcelona, diverses editorials, 1995 Pàg 900

### 1. 5. 1 - La doble realitat de la muntanya en els textos bíblics

En general, la muntanya en la Bíblia ens ofereix tres imatges<sup>1</sup>. La primera d'elles en fa el punt d'unió de la terra i el cel, on Déu i els profetes es poden trobar i on alguns d'aquests, com Aaron o Moisès, han de morir i de ser enterrats. En la Bíblia, la muntanya és el lloc on Déu es manifesta, però, com que veure Déu era un perill mortal per als humans, aquest es manifestava a través dels profetes i s'amagava darrere la boira, com es veu clarament en el cas del Sinaí (Ex 19). També, en diversos passatges, és el lloc on Déu resideix: “*Jo visc a les altures, en un lloc sant (...)*” (Is 57, 7-16). Això fa que la muntanya sigui el lloc d'on pot venir l'ajuda: “*Alço els ulls a les muntanyes: d'on em vindrà l'ajuda?*” (Salms 121). Aquest fet queda especialment clar en els Salms 120-134, els quals duen un encapçalament que diu “*càntic per al pelegrinatge*”, mot aquest darrer que pres en un sentit literal volia dir *de les pujades*. Pelegrinar era pujar, ascendir a trobar Déu i la seva ajuda.

En un segon sentit, la muntanya és la muntanya santa que està situada al centre del món, del qual és una imatge. El llibre dels Jutges (9, 36-37) parla de gent que baixa de les muntanyes, i acte seguit, diu: “*Baixa gent del melic de la terra (...)*”.

Finalment, la muntanya és assimilada al temple. Diferents personatges bíblics eleven altars o fan sacrificis en els cims de les muntanyes: Abram, Jacob, Samuel, per exemple.

Pel que a nosaltres ens interessa, dins de l'estudi de la geografia de la muntanya bíblica, també cal destacar que, si bé la història de l'Exode del poble jueu transcorre pel desert, el país que regalima llet i mel que hi ha al final del seu trajecte, la Terra Promesa, és un país muntanyós: “*Pugeu pel Nègueb i entreu en aquell país muntanyós*” (Ex 13, 17).

En aquest mateix sentit, l'ordre que el Senyor dona a Moisès és de fer “*pujar*” el poble escollit, dient-li que quan hauran sortit d'Egipte “*(...) m'adorareu dalt d'aquesta muntanya*” (Ex 3, 12). El càntic de Moisès, parlant del poble jueu, és molt clar quan demana a Déu: “*Fes-lo entrar a la muntanya; implanta'l, Senyor, a la teva heretat, al lloc que has preparat per a residir-hi, al santuari*” (Ex 15, 17).

En aquest punt, ens interessa ressaltar que en el llibre de l'Exode trobem una patent confusió (que ja veurem que fou molt més general) entre desert i muntanya: Aaron ha d'anar a buscar Moisès al desert i el troba a la muntanya de Déu (Ex 4, 27). Tanmateix, Moisès, després que torni per primer cop de la muntanya (mentre els israelites han construït el vedell d'or), pregunta a Déu: “*Els vas fer sortir amb mala intenció, per matar-los a les muntanyes i fer-los desaparèixer de la terra?*” (Ex 32-12). Aquestes muntanyes són el desert del Sinaí, que és on ha acampat el poble. Per si això fos poc, és Déu mateix qui ha prohibit als israelites de pujar al Sinaí, excepció feta del profeta. Per tant, tot i que és cert que existeixen muntanyes desèrtiques i que la Bíblia pot estar parlant d'un lloc amb aquestes característiques ecològiques, l'Exode s'està referint a la plana que envolta el Sinaí.

També cal remarcar un altre sentit de la muntanya bíblica, tot i que simbòlic, menys sagrat: la muntanya era un símbol de la fortalesa, del poder diví: el darrer que es trepitjava d'un país eren les seves muntanyes: “*Els teus enemics se't sotmetran, i tu tre-*

<sup>1</sup> Champeaux, Gérard de, Sterckx, Sébastien *Introducción a los símbolos* Madrid, Ediciones Encuentro, 1984 (Europa románica, 7) Pàg 202

*pitjaràs els cims del seu país*” (Dt 33, 29). Davant la indignació del senyor, les muntanyes tremolen (Is 5, 25). La muntanya és un símbol del que passa al poble d'Israel, mal senyal si s'hi alça un estendard (Is 18, 3-4): “*Davant un home, en fugiran mil, fugireu davant l'amenaça de cinc homes; i si en quedava algun, serà com un pal a la punta d'una muntanya o un estendard plantat dalt d'un turó*” (Is 30, 17).

Tanmateix, aquestes muntanyes, a voltes tan fermes, no seran cap obstacle davant del poble d'Israel, si té Déu al seu costat: “*(...) trillaràs les muntanyes i les trinxaràs, els tossals es tornaran palla fina*” (Is 41, 15). Llavors, “*Ni que les muntanyes s'apartin i se somoguin els tossals, el meu amor mai no s'apartarà de tu, no se somourà la meva aliança de pau*” (Is 54, 10). En canvi, si les muntanyes i els turons es mouen sense l'acció divina, serà signe de mal averany. La fortalesa de les muntanyes expressa la relació del poble jueu, aquell poble que sempre “*va a la seva*” (Dt 9, 6), amb el seu Déu. Les muntanyes són objecte d'ira divina o del poder del poble en moments en què té Déu al seu costat.

Però hi ha dos passatges de la Bíblia que, des del nostre punt de vista, són essencials per entendre el paper que hi juga la muntanya. El Gènesi (8, 4-5) explica que l'arca de Noè va encallar a les muntanyes d'Ararat i que,

*“Les aigües continuaren baixant a poc a poc, fins al mes desè, i el dia primer d'aquest mes aparegueren els cims de les muntanyes”<sup>1</sup>.*

En aquest passatge es veu clarament com la muntanya té una doble condició: d'una banda, la muntanya especial, en aquest cas l'Ararat; i de l'altra, la muntanya “normal”, la terra que s'eleva al cel, però només en un sentit físic. En el primer cas, la muntanya és un símbol, un lloc transcendent, de contacte amb el més enllà, com una segona creació, diferent de la muntanya objectiva del segon cas. Aquest sentit queda molt clar en el llibre d'Isaïes i en el de Miquees:

*“En els darrers temps, la muntanya del temple del Senyor s'alçarà ferma sobre els cims de les muntanyes, dominarà per damunt dels turons”* (Is 2, 2; ídem en Mi 4, 1).

Tot i que la *Bíblia de Montserrat* no diu exactament el mateix, el sentit no és massa divergent:

*“I s'esdevindrà els darrers temps: la muntanya de Jahvè amb el temple del nostre Déu, serà ferma al cap de les muntanyes, i s'elevàrà més alta que els puigs”<sup>2</sup>.*

En aquests casos la muntanya *despega* de la seva realitat ecològica i esdevé *LA* realitat *per se*. És a dir que ja en els textos bíblics ens trobem clarament davant del que hem anomenat doble nivell de realitat i, davant d'aquesta dualitat, la Bíblia opta per acceptar que hi ha muntanyes que no es poden resumir en el fet de ser llocs físicament

<sup>1</sup> El mateix sentit trobem en la Bíblia de Montserrat, *La Bible de Jérusalem*, la *Holy Bible* publicada per Oxford University Press, la *New English Bible* (Oxford & Cambridge U Press) o la *Vulgata*

<sup>2</sup> Coincideix en aquest sentit la *Bible de Jérusalem* i la *Holy Bible* d'Oxford. En canvi *The new English Bible* diu “( ) *the mountains of the Lord's house shall be set over all other mountains* ( )” i la *Vulgata* “*et erit in novissimis diebus praeparatus mons domus Domini in vertice montium et elevabitur super colles et fluent ad eum omnes gentes* ( )”

elevats, sinó que aquests també ho són moralment. Com veurem més endavant, el primer Cristianisme i el pensament medieval varen acceptar en bona part aquest dualisme.

### 1. 5. 2 - La natura dels éssers en el pensament grec

D'altra banda, el món occidental deu molt a les concepcions filosòfiques nascudes en el món clàssic, fins al punt que s'ha pogut dir que la nostra idea occidental de natura arrela, com tantes altres coses, en l'obra dels pensadors grecs<sup>1</sup>. Ells la inventaren en adonar-se que una gran varietat de fenòmens que ens envolten es podien encabir sota un mateix nom i parlar d'ells com d'un objecte individual<sup>2</sup>; d'aquesta manera acabava de néixer un concepte.

En general, les primeres filosofies gregues es basaren d'una manera clara en l'observació del món visible. Així, la filosofia presocràtica posava tot el seu interès en el món exterior, en l'objecte, en allò que està fora del jo; a diferència de Sòcrates i dels filòsofs posteriors, tots aquells pensadors es varen interessar pel cosmos. Per això se'ls ha qualificat de *dogmàtics*, en el sentit que creien en la possibilitat d'un coneixement objectiu de la realitat<sup>3</sup>, tot partint d'una filosofia materialista que menyspreava l'ésser. Aquests pensadors consideraven que les formes canviaven i desapareixien per sempre més, però en canvi la matèria que les composava (el foc, l'aigua o l'aire) era eterna. Això els duia a menysprear la forma en favor de les essències que formaven els éssers. El fet que els mateixos pitagòrics creguessin en la transmutació de les ànimes -és per això que respectaven els animals fins al punt de declarar-se vegetarians-, feia decreixer la importància dels éssers en si, els quals només eren habitats per ànimes que podien prendre altres formes animades.

No sembla que cap d'aquestes concepcions acabés d'imposar-se sobre les altres. Per això, el fracàs de totes aquestes cosmologies va conduir a un gran interès pel subjecte com a base del pensament occidental. A més, la incapacitat d'estructurar una cosmologia compartida i sense contradiccions internes va permetre que Sòcrates, Plató i Aristòtil donessin més importància a la forma i a les realitats subjacents. Amb Sòcrates (469-399 aC) i Plató (427-347 aC), l'essència dels fenòmens es redefinia en termes de la seva aparença exterior (*eidós*), i no ja en termes de la seva matèria elemental<sup>4</sup>. Amb ells es va donar un gran tomb a la investigació al transportar l'estudi dels fenòmens al de les realitats subjacents, i el de la filosofia natural, a la metafísica, de tendència idealista i mística<sup>5</sup>, com es veu en la teoria platònica del coneixement o en el mite de la caverna.

Aristòtil (384-322) també distingeix entre forma i matèria (*morphe* i *hyle*) i en la *Física* s'esforça a mostrar que, en la mesura que se separen lògicament, la forma és més important que la matèria en la definició de la natura (*physis*) de les substàncies. Contra Antifó, Aristòtil veu la natura d'una cosa com la suma de les seves propietats formals més

<sup>1</sup> Vegeu Lenoble, Robert: *Histoire de l'idée de nature*. París, Albin Michel, 1969.

<sup>2</sup> Lewis, C. S.: *La imagen del mundo (introducción a la literatura medieval y renacentista)*. Barcelona, Antoni Bosch, editor, 1980. Pàg. 28.

<sup>3</sup> "Los filósofos presocráticos fueron en su mayoría "dogmáticos", en el sentido de que daban por seguro que el hombre puede conocer objetivamente la realidad". (Copleston, Frederick: *Historia de la filosofía* Barcelona, Ariel, 1986. Vol. 1. Pàg. 480.)

<sup>4</sup> Harnson, Robert: *Forêts. Essai sur l'imaginaire occidental*. París, Flammarion, 1992. Pàg. 53.

<sup>5</sup> Vegeu, per exemple, Dampier, William Cecil: *Historia de la ciencia y sus relaciones con la filosofía y la religión*. Madrid, Edt. Tecnos, 1972.

que la matèria informe, que pot canviar amb el temps<sup>1</sup>. Aquesta manera d'entendre la *Física* hauria de perdurar durant segles, especialment quan va ser recuperada pels autors cristians.

Les filosofies de Plató i d'Aristòtil varen fixar dues de les grans maneres d'entendre la realitat que han ocupat la major part del pensament occidental. Plató acceptà de Protàgores la creença en la relativitat dels sentits i de la percepció sensible, tot i que no admetia un relativisme universal: al contrari, el coneixement vertader era abastable, encara que no l'igualava a la percepció sensible, que era relativa, il·lusòria i sotmesa a influències momentànies del subjecte i de l'objecte<sup>2</sup>. Per a Plató, és el pensament el que capta la realitat; això fa que l'accent es posi en els objectes del pensar, és a dir, en uns universals que es consideren dotats de realitat. Plató trenca també amb el materialisme dels presocràtics, afirmant l'existència d'un ésser immaterial i invisible, que és real en un sentit molt més profund que no pas el món material. “*Las cosas de este mundo no son plenamente reales, pero tampoco son puro no-ser: tienen participación en el ser, aunque el verdadero Ser no es material*”<sup>3</sup>. Per a Plató, la forma no entra mai “*en ninguna otra cosa de las del mundo*”<sup>4</sup>: la forma no era el constituent intrínsec dels objectes físics. Els objectes físics són imitacions o reflexos de les Idees i, per tant, no calia posar gaire atenció en ells. Aquest punt de vista és l'oposat d'Aristòtil, per a qui com més abstracte era un concepte, més pobre el considerava. Aquesta discrepància queda força clara en la seva concepció de l'art: per a Aristòtil una part de l'art (les belles arts) pretén imitar la natura i aquesta imitació no té el sentit despectiu que tenia per a Plató.

Tot i que en la seva metafísica Aristòtil acaba per considerar les formes com a inútils per al coneixement de les coses<sup>5</sup>, aquest filòsof, fill d'un metge, va ser capaç d'escriure una *Física*: “*Con Aristóteles tiene lugar una mayor utilización de la abundancia y riqueza del mundo material (...)*”<sup>6</sup>, diu Copleston. En el seu pensament, l'ànima es troba unida al cos com a necessitat per tal de poder exercir les seves facultats. Aquesta opinió serà adoptada pels aristotèlics medievals com sant Tomàs i suposarà un canvi radical respecte a altres pensadors com sant Agustí, que parlaran en llenguatges que recorden la tradició platònica.

### 1. 5. 3 - La muntanya en el període clàssic

Si bé els filòsofs presocràtics grecs foren els “inventors” de la naturalesa, les muntanyes i el paisatge en general no varen ser massa ben tractats pels autors clàssics. Arnold Lunn no troba en Homer ni una sola línia que parli d'una muntanya, d'un núvol o del mar en termes de bellesa (*beautiful*)<sup>7</sup>. Al mateix Sòcrates li interessava molt poc la bellesa de la natura, i amb prou feines coneixia el món més enllà de la ciutat<sup>8</sup>:

<sup>1</sup> Harrison, Robert *Forêts* Op, cit Pàg 53-54

<sup>2</sup> Copleston, F *Historia de la filosofía* Op cit Pàg. 161

<sup>3</sup> Copleston, F *Historia de la filosofía* Op cit Pàg 208

<sup>4</sup> Citat per Copleston, F *Historia de la filosofía* Op cit Pàg 209

<sup>5</sup> Copleston, F *Historia de la filosofía* Op cit Pàg. 297

<sup>6</sup> Copleston, F *Historia de filosofía* Op cit Pàg 477

<sup>7</sup> “*I can recall no line in wich Homer describes as “beautiful,” mountains, or open sea, or the clouds*” (Lunn, A *Switzerland and the English* Op cit. Pàg 19)

<sup>8</sup> Fischl, Joham *Manual de historia de la filosofía* Barcelona, Herder, 1974 Pàg 64

*“(…) il vit sur l’Agora, et lorsque ses disciples l’entraînent un jour à quelques stades d’Athènes, sur les rives de l’Ilissos, il s’ennuie au milieu de ces choses sans âme et qui ne parlent pas, et revient au plus vite au milieu des hommes”<sup>1</sup>.*

Només hem de pensar que al segle III aC un estudiós desconegut, que probablement vivia a Alexandria, va fer la llista de les set meravelles del món. Totes eren obres humanes i, en la majoria de casos, mostres del passat: les piràmides d'Egipte, els jardins penjats de Babilònia, l'estàtua de Zeus a Olímpia (feta per Fidias), el temple d'Artemisa a Efes, el Mausoleu, el Colòs de Rodas i el Far d'Alexandria. Per això entenem que, parlant dels viatges durant l'edat clàssica, Casson digui que els antics només afrontaven l'escalada d'una muntanya per raons ben precises, com ara la construcció d'un camí o la recerca d'alguna meravella natural dalt del cim.

*“Non erano minimamente interessati ad ammirare un’infinita distesa di picchi coperti di neve e non erano commossi dall’austera bellezza delle vastità senza confini. L’unico piacere che essi trovavano in un paesaggio era in generale la sua amoenitas, cioè la sua “grazia”. Per quanto riguarda la natura essi erano soprattutto interessati a quei luoghi in cui si sentiva la presenza della divinità -non le zone montuose o i deserti, come capita a noi, ma piuttosto i luoghi raccolti”<sup>2</sup>.*

Visitaven les fonts, que consideraven com obres dels déus i per tant les adoraven tirant-hi monedes, penetraven a les coves, s'endinsaven en els boscos buscant ombres i pau, però la muntanya en ella mateixa els era poc interessant:

*“All’ultimo posto venivano le curiosità offerte dalla natura (...) La sola montagna che gli antichi scalassero per il piacere di farlo era l’Etna -giunti in cima sbalordivano dinanzi allo spettacolo del cratere di un vulcano attivo”<sup>3</sup>.*

Aquest context ajuda a entendre que Christian Rico parli dels Pirineus i digui que de manera general varen restar molt estranys per als autors grecs i romans. Hi trobem un gran desconeixement d'aquestes zones muntanyoses, fins al punt que si Herodot en parlà per primera vegada, ho va fer com si es tractés d'una ciutat: Pirena<sup>4</sup>. En general, els autors clàssics tenien un desinterès manifest pels Pirineus, en vista del poc espai que els dedicaren: només ens han deixat algunes descripcions someres i conjecturals, que podrien ser

---

Segons Plató, Sòcrates hauria dit “Els camps i els arbres no m’ensenyen res, i només en la ciutat puc treure partit del contacte amb els altres homes” (Citat per Soler i Amigó, Joan *Els enllocs Els temps i els horitzons de la utopia* Barcelona, Edt. Alta Fulla i Fundació Serveis de Cultura Popular, 1995 Pàg 128 )

<sup>1</sup> Lenoble, R *Histoire de l’idée de nature* Op cit. Pàg 60-61

<sup>2</sup> Casson, Lionel *Viaggi e viaggiatori dell’antichità* Milà, Mursia, edt, 1978 Pàg 188

<sup>3</sup> Casson, Lionel *Viaggi e viaggiatori dell’antichità* Op cit Pàg 189

<sup>4</sup> Camena d’Almeida, P *Les Pyrénées développement de la connaissance géographique de la chaîne* Paris, Armand colin, [1897] Pàg 27

aplicades a qualsevol altre massís muntanyós de l'Occident romà, com per exemple els Alps<sup>1</sup>. Christian Rico ho explica ben clarament:

*“L'image que les écrivains de l'Antiquité en ont retenue -la plupart n'ont d'ailleurs jamais connu par eux-mêmes le massif- combine en effet quelques clichés qui sont propres aux descriptions de toute région montagneuse; l'accent est mis sur les forêts, épaisses et abondantes, sur les neiges qui couvrent les pentes de la montagne et que certains auteurs considèrent parfois comme les plus hautes d'Europe, ou comme les plus accidentées. L'aspect sauvage n'est pas davantage oublié par les Anciens, tel Tite-Live reproduisant les propos tenus par Hannibal à ses troupes effrayées à l'idée de devoir traverser le massif (...) Pyrenaeum saltum inter ferocissimas gentes superatum (...)”*<sup>2</sup>.

En contraposició a l'espai muntà, molt menys conegut, els grecs descriviren especialment les zones litorals. El desconeixement del món muntanyenc es veu clar en el mateix Aristòtil quan parla dels Pirineus i fa referència a un sistema muntanyós que engloba els Pirineus i els Alps<sup>3</sup>:

*“Des Pyrénées (c'est une chaîne de montagnes située à l'Occident équinoxial, dans la Celtique) coulent l'Ister [el Danubi] et le Tartesse [probablement el Guadalquivir]”*<sup>4</sup>.

Posats a parlar d'Aristòtil fóra interessant recordar que aquest filòsof explica en les seves *Meteorològiques* el funcionament de les fonts i, en canvi, és incapaç de dir altra cosa de les muntanyes que no sigui que aquestes ajuden a filtrar i a concentrar la seva aigua:

*“De même encore, la plupart des sources sont dans le voisinage des montagnes et des lieux élevés, tandis que, si on excepte les rivières, l'eau se montre rarement dans les plaines. En effet, les lieux montagneux et élevés, suspendus comme une éponge saturée, filtrent et rassemblent l'eau, en quantités minimales mais sur une multitude de points. Ces lieux reçoivent une grande quantité d'eau tombant en pluie (...), et ils refroidissent aussi la vapeur qui s'élève et la condensent de nouveau en eau”*<sup>5</sup>.

Els autors grecs, doncs, varen descriure molt poc les muntanyes en la seva literatura, sobretot si ho contraposem a l'actitud índia<sup>6</sup>. Malgrat que el canvi no va ser massa espectacular, l'actitud romana va ser força diferent. Per a Vázquez Munera<sup>7</sup>, bé que

<sup>1</sup> Rico, Christian *Pyrenées romaines. Essai sur un pays de frontière (IIIe siècle av J-C -IVe siècle ap J-C)* Madrid, Casa de Velázquez, 1997 Pàg 38

<sup>2</sup> Rico, Christian *Pyrenées romaines* Op cit. Pàg 38

<sup>3</sup> Vegeu la nota de J. Tricot en Aristote *Les météorologiques. Nouvelle traduction et notes par J. Tricot* Paris, Lib. Philosophique J. Vrin, 1955 Pàg 68

<sup>4</sup> Aristote *Les météorologiques* Op cit Pàg 68

<sup>5</sup> Aristote *Les météorologiques* Paris, Lib. Philosophique J. Vrin, 1955 Pàg 65-66

<sup>6</sup> Vegeu, per exemple, Roux, Jean-Paul *Montagnes sacrées, montagnes mythiques* Paris, Fayard, 1999

<sup>7</sup> Vázquez Munera, Fulgencio “La montaña en la obra de Virgilio” *Helmántica. Revista de filología clásica y hebrea Universidad Pontificia de Salamanca*, 118-119 Gener-agost de 1988 Pàg 154-156

Xenofont, entre els grecs, i Virgili, Horaci i Ovidi, entre els romans, es preocupessin en la seva literatura per les muntanyes, malgrat tot, varen conservar un cert terror i desconeixement per l'alta muntanya i varen aplicar a les diferents muntanyes, que normalment no havien conegut, uns tòpics repetits de manera que les seves descripcions són idèntiques i intercanviables. La muntanya és assimilada a roques estèrils, dures, inaccessibles i poc adequades per a la vida humana<sup>1</sup>.

En aquest marc de desconeixement general i de respecte imponent, el Pirineu i les altres muntanyes resten desconeguts a l'època clàssica, malgrat que se'n parli en algunes obres: si Aristòtil confonia Alps i Pirineu, també Ortelius creu que els Pirineus són a Germània i formen part dels Alps<sup>2</sup>. A l'època d'Estrabó (circa 58 aC-circa 25 dC), moment en què el món habitat es considera conegut i les seves fronteres ben definides, fins i tot els Pirineus passen gairebé desapercebuts, potser perquè no varen ser teatre d'importantes operacions militars. Per a Estrabó<sup>3</sup>, l'orientació del massís seria nord-sud. De fet, els Pirineus no atreuen l'atenció ni dels historiadors ni dels geògrafs greco-romans<sup>4</sup>, malgrat que els romans començaren a considerar que calia dur a terme una "*géographie descriptive détaillée*"<sup>5</sup>. De manera general, el Pirineu només va tenir interès per als autors clàssic pel fet que era una fita geogràfica precisa en la descripció global del món occidental sotmès a Roma<sup>6</sup>.

Ara bé, tot i el desconeixement dels llocs concrets i la manca d'interès per anar a visitar-los, la muntanya clàssica va tenir una tradició simbòlica llarga i complexa. En aquests dos nivells de realitat que estem estudiant, ha estat en el pas del mite al logos que les muntanyes semblen haver-se perdut. *Les muntanyes*, en general, eren poc importants per als grecs si no eren el centre del món, és a dir, el lloc on vivien els déus: l'Olimp. "*The ancient Greeks, though reluctant to scale mountains themselves, were very willing to place their Gods there*"<sup>7</sup>. Per al pensament mitològic clàssic, l'important no era la natura sinó la finalitat de les coses. D'aquesta manera els elements naturals no tenien un caràcter propi, no eren "fets" sinó "*le vocabulaire du ciel*"<sup>8</sup>. El llamp era la llança de Zeus i el volcà, l'alè de Vulcà; les tempestes eren provocades per Eolo per castigar o ajudar els humans. Per a la mitologia grega el nostre planeta era pla i circular; la pàtria dels grecs se situava just en el centre, a redós de l'Olimp, la muntanya on vivien els déus<sup>9</sup>, els quals, com hem vist, jugaven amb els elements. Però, si el centre del món grec era una muntanya on residien els déus (l'Olimp), la muntanya era també el lloc de càstig, el Caucàs, on Prometeu passava els seus dies de pena.

Talment com en el pensament bíblic, a banda d'aquestes muntanyes especials, en general *les muntanyes* eren vistes com a perilloses, tant pels autors grecs<sup>10</sup> com romans. Així podem entendre que Arnold Lunn digui que les muntanyes *reals* eren tan repulsives

---

<sup>1</sup> Vázquez Munera, Fulgencio "La montaña en la obra de Virgilio" Op cit. Pàg 160

<sup>2</sup> Camena d'Almeida, P *Les Pyrénées développement de la connaissance géographique de la chaîne* Op cit. Pàg 115

<sup>3</sup> Teran, Manuel de *Del mythos al logos* Madrid, CSIC, Instituto "Juan Sebastián Elcano", 1987 Pàg 55

<sup>4</sup> Rico, Christian *Pyrénées romaines* Op cit Pàg 38-40

<sup>5</sup> Rico, Christian *Pyrénées romaines* Op cit. Pàg 39

<sup>6</sup> Rico, Christian *Pyrénées romaines* Op cit Pàg 38-40

<sup>7</sup> Kenny, A *Mountains* Op cit Pàg 9

<sup>8</sup> Lenoble, R *Histoire de l'idée de nature* Op cit. Pàg 57-58

<sup>9</sup> Bulfinch, Thomas *La edad dorada del mito y la leyenda* Madrid, M E editores, SL, 1995 Pàg 15

<sup>10</sup> Sobre la imatge mítica de la muntanya grega, vegeu Nercessian, Anne "L'image de la montagne dans la mythologie grecque" in *La montagne et ses images Du peintre d'Akrésilas à Thomas Cole* Paris, Editions du CTHS, 1991 Pàg 11-27



que els grecs varen haver de transformar l'Olimp en una muntanya idealitzada<sup>1</sup>. En la mediança clàssica trobem, per tant, un important interès simbòlic per *la muntanya* com a món sagrat i un desinterès per *les muntanyes* en tant que fet ecològic.

En aquest sentit, un autor desconegut, que podria ser Arquímedes, parlava de les muntanyes en general en els següents termes: “(...) *pierres énormes jetées par les dieux infernaux dans le jardin du monde*”<sup>2</sup>. Al segle VI aC, el *Periple massaliota* descriu el Pirineu dient que el poble sordó vivia:

“(...) *enmig de llocs inaccessibles (...) allà on els cims dels Pirineus, coberts de pins, s'enlairen, habitava entre caus de feres, i dominava camps i l'abisme de la mar en una gran extensió*”<sup>3</sup>.

Per explicar aquest desinterès per *les muntanyes* podríem recórrer a pensar que ningú no estima allò que de sempre ha estat al seu costat, allò que li sembla familiar, i en aquest sentit ens hauríem de fer ressò de les paraules de John Ruskin:

“*The Greeks lived in the midst of the most beautiful nature, and were as familiar with blue sea, clear air, and sweet outlines of mountain, as we are with brick walls, black smoke and level fields. This perfect familiarity rendered all such scenes of natural beauty unexciting, if not indifferent to them*”<sup>4</sup>.

Aquest menyspreu per *les muntanyes*, que Ruskin suposa que emana de la seva familiaritat amb el medi natural, continuarà en l'època romana. Lucreci (94 aC-51 aC) no serà gaire més optimista, com es veu en *De la Natura*, obra que es va escriure al segle I abans de la nostra era:

“(...) *pues aún ahora la tierra pulula de fieras hasta la saciedad, y un trémulo terror llena sus bosques y altas montañas y selvas profundas; lugares que las más de las veces está en nuestra mano evitar*”<sup>5</sup>.

Tampoc les *Georgiques* (llibre II, 474-483) de Virgili (70 aC-19 aC), per contraposició a les selves, no donaven gaire bona imatge de les muntanyes:

“*Si alguien, hoy, después de tanto tiempo, contempla los altos Alpes y las plazas fuertes en las montañas de Norica y los campos del yápide Timavo, verá, todavía ahora, desiertos reinos de pastores y dehesas sin vida a lo largo y a lo ancho. En estos lugares se originó en otro tiempo, por*

---

<sup>1</sup> “Homer reconciled himself with difficulty to the choice of so disagreeable a site as a mountain top for a divine habitation. Real mountains were so repulsive that it was necessary to transform Olympus into an idealised Mountain” (Lunn, A. *Switzerland and the English* Op cit Pàg 22)

<sup>2</sup> Citat en *Images de la montagne De l'artiste cartographe à l'ordinateur Exposition organisée par la Bibliothèque Nationale avec le concours de l'Institut Géographique National Catalogue et Essais* Paris, Bibliothèque Nationale, 1984

<sup>3</sup> Vilallonga, Mariàngela “Els Pirineus en els clàssics llatins i grecs” in Bertranpetit, Jaume, Vives, Elisenda (edt) *Muntanyes i població El passat dels Pirineus des d'una perspectiva multidisciplinària* Andorra la Vella, Ministeri de Relacions Exteriors, Centre de Trobada de les Cultures Europees, 1995 Pàg 145-150

<sup>4</sup> Citat per Lunn, Arnold *Switzerland and the English* Op cit Pàg 14

<sup>5</sup> Lucrecio *De la naturaleza* Barcelona, Planeta, 1987 Pàg 146

*contaminación del aire, una deplorable peste que, en plenos calores de otoño, tomó fuerza y originó la muerte de toda clase de ganado y de fieras y, con su ponzoña, corrompió los lagos e inficionó los pastos”<sup>1</sup>.*

*Les muntanyes*, a més de menyspreades, eren vistes com a llocs horribles i perillosos. Aurelius Victor, al segle IV, parla de la muntanya com d'

*“Un mur infranchissable! Une barrière devant laquelle on se sent comme étouffé, comme écrasé! Tout un monde de Titans prêts à se lever contre vous, à vous saisir, à vous réduire en poussière”<sup>2</sup>.*

També al segle IV, Aviè parla dels pobles que habiten la serralada pirinenca,

*“(…) passant la vida dura enmig dels caus de feres dels pics del Pirineu que s'alcen entre pins cenyint els pocs conreus i el mar pregon arreu”<sup>3</sup>.*

En resum, doncs, el món clàssic va mantenir clarament la doble natura de la muntanya. En el cas grec, el desinterès per *les muntanyes* anava associat a una mitologia que situava el centre del món en una *muntanya*, aspecte aquest que manca en el món romà. Per als romans, *les muntanyes* tenien molt poc interès, possiblement perquè estaven més interessats en un tipus de vida urbà. Podem pensar, doncs, que si bé *la muntanya* va ser present en la mitologia clàssica, especialment grega, els llocs reals no varen ser valorats massa positivament.

#### 1. 5. 4 - L'edat mitjana: la recerca de la transcendència

Després del període clàssic, en el món occidental del segle VI al XI es produeix la pèrdua dels conceptes científics dels savis de l'antiguitat i la seva substitució per unes cosmogonies basades en la Bíblia<sup>4</sup>. En aquest context, les obres d'Aristòtil varen ser condemnades pel Consell Provincial de París de l'any 1209. L'any 1215 la prohibició s'estenia a la seva *Metafísica*, i el 1231 a tots els seus escrits fins a ser esporgats del que es consideraven errades. L'any 1245 aquestes prohibicions arriben també a Tolosa de Llenguadoc<sup>5</sup>.

Cal dir, però, que Aristòtil fou admirat i atacat gairebé al mateix temps. En sentit contrari, des de 1225 la Universitat de París inclou formalment les seves obres entre els llibres que calia estudiar<sup>6</sup>, tendència aquesta que s'incrementa l'any 1255 quan aquest autor, prèvia *adaptació* al Cristianisme, és explicat íntegrament en les universitats<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Virgilio *Bucólicas Geórgicas* Barcelona, Planeta, 1988 Pàg 125

<sup>2</sup> *Images de la montagne De l'artiste cartographe à l'ordinateur* Paris, Bibliothèque Nationale, 1984

<sup>3</sup> Citat en Mascarella, Jordi, Sitjar, Miquel *El món al Ripollès Visions i experiències de viatgers al llarg del temps* Ripoll, Consell Comarcal del Ripollès, 1997 Pàg 9

<sup>4</sup> Rubio Tovar, Joaquín *Libros españoles de viajes medievales (Selección)* Madrid, Taurus, 1986 Pàg 17

<sup>5</sup> Fischl, Joham *Manual de historia de la filosofía* Barcelona, Herder, 1974 Pàg 170

<sup>6</sup> Dampier, William Cecil *Historia de la ciencia y sus relaciones con la filosofía y la religión* Madrid, Edt Tecnos, 1972 Pàg 113

<sup>7</sup> Fischl, Joham *Manual de historia de la filosofía* Op cit Pàg 170

Més enrere hem dit que la Bíblia distingeix entre *les muntanyes* i *la muntanya* (o algunes muntanyes concretes que esdevenen llocs de contacte amb el més enllà i, per tant, la part important de la realitat). Doncs bé, alguns dels primers autors cristians varen aprofundir en aquest sentit. Així, al segle III, Orígenes, en les homilies sobre la Gènesis, remarcava que mai no es baixava a un lloc sant i que tampoc no es podia pujar a un lloc que fos poc recomanable<sup>1</sup>. Per a ell, qui havia assolit la perfecció era tan avançat que era capaç de pujar a la muntanya amb Crist. Però Orígenes no oblidava que calia baixar-ne per ajudar el proïsme. Per això no va fugir al desert, com tot seguit veurem que va fer sant Antoni cercant la muntanya interior, sinó que es quedà a fer vida eremítica a la ciutat<sup>2</sup>. També Orígenes comentava un text de Jeremies (13, 16) dient:

*“Il y a des montagnes ténébreuses et il y a des montagnes lumineuses, mais puisque les unes et les autres sont des montagnes, les unes et les autres sont élevées. Comme montagnes lumineuses il y a les saints anges de Dieu, les prophètes, Moïse le “Serviteur”, les apôtres de Jésus Christ: toutes ces montagnes sont lumineuses et c'est d'elles, je pense, qu'il est dit dans les Psaumes: “ses fondations sont sur les montagnes saintes”. Et quelles sont les montagnes ténébreuses? Ceux qui élèvent des hauteurs contre la connaissance de Dieu. Le diable est une montagne ténébreuse, les princes de ce monde voués à la destruction sont des montagnes ténébreuses (...)”*  
*“(...) là où sont les montagnes ténébreuses, là est l'ombre de la mort, engendrée précisément par les montagnes ténébreuses (...)”<sup>3</sup>.*

A simple vista ens adonem que *la muntanya* de què parla Orígenes té poc a veure amb *les muntanyes* amb les quals ens enfrontem avui dia. Moisès, els profetes, els apòstols... són *muntanyes*, tot i que aquestes tinguin poca realitat a nivell ecològic o mediambiental. I és que, en general, el Cristianisme va donar un sentit sagrat a les muntanyes, sense fer-ne un objecte de veneració en elles mateixes. Aquest fet val la pena de veure'l amb més deteniment en una obra escrita per sant Atanasi, al segle IV. En aquesta *Vida de sant Antoni*, Atanasi diu que una veu convida el sant a anar cap al desert interior. Si seguim llegint, veurem que aquest document identifica aquest lloc solitari amb una muntanya física. Però quan diu que Antoni, “*Tot sol, doncs, s'estava a la muntanya interior, dedicat a la pregària i a l'ascesi*”<sup>4</sup> es comença a dubtar que el lloc de la seva retirada fos una muntanya com l'entenem avui dia. I, si seguim llegint, ens trobem immersos en la sensació que ja no *entenem* res. L'autor parla de “*(...) tot aquell desert (...) àrid, sense ni una gota d'aigua, llevat de la muntanya on ell tenia la cel·la (...)*”<sup>5</sup>. Aquí, com quan diu que la seva casa era la muntanya, sembla clar que som davant d'una realitat física, un indret que, quan uns filòsofs es presenten a ell, és explicat com “*(...) la muntanya exterior (...)*”<sup>6</sup>, és a dir, un lloc ecològic i fisico-químic<sup>7</sup>. Però, al final dels seus dies, Antoni

<sup>1</sup> Davy, Marie-Madeleine *La montagne et sa symbolique* Paris, Albin Michel, 1996 Pàg 77

<sup>2</sup> De la introducció de Miquel Estradé a Sant Atanasi *Vida de sant Antoni* Barcelona, Pub Abadia de Montserrat, 1989

<sup>3</sup> Origène *Homélies sur Jérémie II* Paris, Les Edt du Cerf, 1977 Pàg 41-45

<sup>4</sup> Sant Atanasi *Vida de sant Antoni* Barcelona, Pub Abadia de Montserrat, 1989 Pàg 92

<sup>5</sup> Sant Atanasi *Vida de sant Antoni* Op cit Pàg 94-95

<sup>6</sup> Sant Atanasi *Vida de sant Antoni* Op cit Pàg 109

<sup>7</sup> Una nota de Miquel Estrade diu que la muntanya que tractem seria el mont Pispir, a la riba dreta del Nil, unes cinquanta milles al sud de

*“(...) s'acomiajà dels monjos de la muntanya exterior i se'n va anar a la muntanya interior, on acostumava a estar-se. Uns mesos després va caure malalt; llavors va cridar els qui s'estaven amb ell, dos que vivien a la muntanya interior feia quinze anys menant vida ascètica i tenint cura d'ell (...)”.*

En aquest cas es veuen clarament les dues dimensions que ja havíem trobat en parlar de la muntanya bíblica. D'una banda, el lloc real; i de l'altra, la muntanya interior, el símbol que pot trobar-se dins de les persones, tot i que físicament també es trobi a fora. No seríem capaços de precisar si es tracta d'una lectura platònica o bé si ambdues realitats es trobaven a un mateix nivell. El que sí és cert és que el Cristianisme també va continuar diferenciant les muntanyes físico-químiques de la seva realitat transcendent. En aquest sentit s'ha dit que aquesta religió va ser la responsable d'una lenta, silenciosa i decisiva revolució en les actituds occidentals envers la natura<sup>1</sup> i el paisatge<sup>2</sup>. Pel que ens interessa, si el món clàssic havia donat una relativa poca importància al marc muntanyenc, el Cristianisme arribarà a negar la importància i la pertinència del món exterior. Com en la mitologia clàssica, la muntanya serà molt present en el primer Cristianisme, però en una visió del món en què es feia difícil separar realitat factual i realitat transcendent. Segons Augustin Berque, hauria estat la seva manera d'entendre la realitat allò que hauria impedit el naixement del paisatge a Occident fins a l'edat moderna<sup>3</sup>. Per a Berque sembla clar que els romans estigueren a punt de descobrir el paisatge, perquè possiblement només els mancà el mot per parlar-ne (concepte que el llatí desconeix)<sup>4</sup>. Posteriorment, l'edat mitjana cristiana, començant pels mateixos textos sagrats, va fer senyera d'aquesta negació del món exterior. El Nou Testament diu:

*“No estimeu el món, ni allò que hi ha en el món. Si algú estima el món, l'amor del Pare no està en ell, perquè tot allò que hi ha en el món -la concupiscència de la carn, la concupiscència dels ulls i l'ostentació de la riquesa- no ve del Pare, sinó que ve del món. I el món passa, junt amb la seva concupiscència: però el qui fa la voluntat de Déu resta per sempre”<sup>5</sup>.*

*“Sabem que som de Déu, i que el món sencer està sota el poder del Maligne”<sup>6</sup>.*

Sant Benet (480-547) estipulava en la seva *Regla*<sup>1</sup> que els instruments de les bones obres eren, entre altres, castigar el cos, fugir dels plaers o fer-se aliens a les accions del

---

Menfis (Atanasi, Sant *Vida de sant Antoni* Op cit Pàg 139)

<sup>1</sup> Casini, Paolo *Naturaleza* Op cit. Pàg 77 i seg

Lunn, A *Switzerland and the English* Op cit pàg 35

<sup>2</sup> Berque, Augustin “En el origen del paisaje” *Revista de Occidente*, 189 (febrer de 1997) Pàg. 7-22

<sup>3</sup> Segons Berque, els romans estigueren a punt de descobrir el sentiment del paisatge i, des d'aquest punt, semblaria lògic que els temps medievals, d'haver continuat amb aquests afanys, haurien pogut “descobrir” el paisatge. En canvi, la consideració com a herètiques de certes idees, especialment les de Pelagi (360-422) que considerava que la natura havia estat creada vella i altres qüestions, com el que aquí en diem el *contemptus mundi*, varen trencar aquesta tendència i ajudar a negar la importància de l'estima pel món exterior

<sup>4</sup> Berque, Augustin “En el origen del paisaje” Op cit Especialment pàg 9-11

<sup>5</sup> Primera epístola de Sant Joan, 15-17

<sup>6</sup> Primera epístola de Sant Joan, 19

món. Resulta molt interessant veure com aquest fer-se aliens a les accions del món propugnat pel sant va impulsar Benet a instal·lar la seva comunitat enmig d'una muntanya, el Monte Cassino. Més endavant, a principi del segle XII -just en l'“*edat d'or de la instal·lació monàstica en les muntanyes*”<sup>2</sup>-, Sant Anselm escrivia que la realitat era més perniciosa com més satisfacció donava als sentits corporals i, per aquesta raó, considerava perillós d'asseure's en un jardí on hi hagués roses per satisfer la vista i l'olfacte, cançons i poemes per encantar l'oïda<sup>3</sup>. Fugir del món a la muntanya era anar al desert per fer vida contemplativa; era anar a un espai buit, desert. La muntanya i el desert eren més aviat una època de la història i un lloc en què Déu havia educat el seu poble<sup>4</sup>: “*Si tu veux vraiment être ermite, va dans le désert intérieur*”, diu Déu a sant Antoni<sup>5</sup>.

En aquest sentit, les *Etimologies* d'Isidor de Sevilla expliquen que els deserts es diuen així perquè no són sembrats i, per tant, estan abandonats:

*“Los desiertos se llaman así porque no se siembran y, en consecuencia, están abandonados. Son, por ejemplo, los lugares de las selvas y los montes que son lo contrario de tierras ubérrimas, como férciles son los campos cultivados”*<sup>6</sup>.

Muntanya, bosc i desert participen, doncs, d'una mateixa imatge. També Atanasi, en la *Vida de sant Antoni*, diu que aquest sant,

*“(…) demanava [a un ancià] que anés a viure amb ell al desert. Com que l'ancià s'hi va negar per mor de l'edat i perquè encara no hi havia un tal costum, Antoni arrencà decidit cap a la muntanya”*<sup>7</sup>.

Més tard, una veu convida Antoni a anar al desert per trobar-se sol i l'eremita segueix uns sarraïns.

*“Antoni, doncs, els anà a trobar i els demanà d'anar amb ells cap al desert (...) Després de tres dies i tres nits de camí, van arribar a una muntanya molt alta, al peu de la qual hi havia una aigua cristal·lina, dolça i fresca. Més enllà s'estenia una plana, amb quatre palmeres silvestres”*<sup>8</sup>.

---

<sup>1</sup> Benet de Núrsia *La regla dels monjos* Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1997

<sup>2</sup> Sonnier, Georges *La montaña y el hombre* Barcelona, Editorial R. M., 1977 Pàg 27

<sup>3</sup> Clark, K. *L'art du paysage* Paris, Gérard Montfort éd., 1994 Pàg 9

<sup>4</sup> X-L Dufour *Dictionnaire du Nouveau Testament* Citat per Le Goff, Jacques “Le désert-forêt dans l'occident médiéval” *Traverses*, 19 Paris, Centre G Pompidou Juny de 1980 Pàg 23-33

<sup>5</sup> Citat per Dagrón, Chantal, Kacimi, Mohamed *Naissance du désert* Paris, Éd. Balland, 1992 Pàg 170

La cita, però, falseja el text. L'edició catalana diu “*Si, en camí, vols estar realment sol, vés ara mateix cap al desert interior*”, però aquest desert és un lloc físic, no el món intern, com es veu en el fet que Antoni demana qui li ensenyarà el camí i la veu li diu que segueixi uns sarraïns “*Antoni, doncs, els anà a trobar i els demanà d'anar amb ells cap al desert ( ) Després de tres dies i tres nits de camí, van arribar a una muntanya molt alta, al peu de la qual hi havia una aigua cristal·lina, dolça i fresca. Més enllà s'estenia una plana, amb quatre palmeres silvestres*” (Atanasi, Sant *Vida de sant Antoni* Op cit Pàg 91)

<sup>6</sup> Isidoro de Sevilla *Etimologies* 8-31 Pàg 207-209

<sup>7</sup> Sant Atanasi *Vida de sant Antoni* Op cit. Pàg 57

<sup>8</sup> Sant Atanasi *Vida de sant Antoni* Op cit Pàg 91

Llavors, Antoni “(...) *es quedà tot sol a la muntanya (...)*”, una muntanya que de bon principi era un desert interior. Com veurem més endavant, muntanya, bosc i desert es confonen durant l’edat mitjana. En aquest sentit, aquestes muntanyes i el desert d’Isidor de Sevilla ens remetent a un mateix contingut sota el qual *montaña* i *monte* es (con)fonen per donar la idea d’una superfície arbrada. El diccionari llatí-espanyol d’Antonio de Nebrija (Salamanca, 1492) deia: “*Nemus, oris: por moheda o montaña*”<sup>1</sup>.

Entretinguem-nos un moment en el concepte de *nemus*<sup>2</sup>. Ja hem vist que per a Isidor el desert eren els *montes* i les *selvas*, doncs bé, aquesta identificació del desert amb l’element verd i deshabitat i no pas amb el lloc sec (encara que igualment deshabitat) no només ens apareix en aquest autor. El trobem en Jacques de Voragine<sup>3</sup> quan parla de sant Jeroni i ho repeteixen fil per randa uns manuscrits catalans del segle XV (*La vida e trànsit del gloriós sant Jerònim, doctor e illuminador de sant mare Església*):

*“Jerònim és dit de ierar, que vol dir “sant”, e nemus, que vol dir “bosc”, quasi “sant bosch”; o és dit de noma, que vol dir “ley” (...) Es dit “bosch” per lo bosch en lo qual estech per algun temps (...)”*<sup>4</sup>.

D’entrada, doncs, el nom de Jeroni deriva de bosc, a causa de la seva retirada eremítica. Però el mateix manuscrit, més endavant, parla d’aquest lloc de retirada del sant com d’un desert:

*“Mas yo tenia lo star de la mia cella axí com a malmirenta de males cogitacions, e irant-me contra mi meteix, tot sol trespasava los deserts”*<sup>5</sup>.

Cal dir que en altres còpies manuscrites es pot llegir “*pregons deserts*”, i que l’original llatí no contenia cap adjectiu. Més endavant, Jeroni passa el mar per anar a Egipte,

*“E estech tot sol, sens tota companyia humanal, per quatre anys contínuament, en un for aspre e salvatge desert, faent fort aspra e alta penitència, segons que desús és dit”*<sup>6</sup>.

En aquests documents el desert i el bosc<sup>7</sup> són identificats. El manuscrit 1191 de la Biblioteca de Catalunya, que Dominique de Courcelles data a les darreries del segle XV, conté *los gots de Nostre Seniors de las Dolos et los goxs de la Soledat*. En aquest manuscrit, referint-se a la fugida de l’amença d’Herodes, mentre els goigs de Nostra

<sup>1</sup> Citat per García Fernández, Jesus “De la percepción del hecho montañoso en torno a las palabras “monte-montes” y “montaña”” *Estudios geográficos*, 199-200 Abril-setembre de 1990 Pàg 431-452

<sup>2</sup> “Le mot latin *nemus*, comme le grec *nemos*, désigne une forêt renfermant des pâturages, un bosquet et surtout un bois sacré *Le nemus était entrecoupé de clarières où l’on menait paître les bêtes*” (Brosse, J *Mythologie des arbres* Paris, Plon, 1989 Pàg 182 )

<sup>3</sup> “*Jerôme tire son étymologie de gerar, saint, et de nemus, bois, comme on dirait bois, ou bien de noma, qui veut dire loi ( ) Il signifie bois, parce qu’il habita quelque temps dans un bois ( )*” (Voragine, Jacques de *La légende dorée* Paris, Flammarion, 1967 Pàg 244 )

<sup>4</sup> Eusebi, Agustí, Ciril (autors ficticis) *Tres epístoles sobre la vida i trànsit del gloriós sant Jeroni* Barcelona, Cunal i PAM, 1995 Pàg 31

<sup>5</sup> Eusebi, Agustí, Ciril *Tres epístoles sobre la vida i trànsit del gloriós sant Jeroni* Op cit Pàg 33

<sup>6</sup> Eusebi, Agustí, Ciril *Tres epístoles sobre la vida i trànsit del gloriós sant Jeroni* Op cit Pàg 49

<sup>7</sup> Sobre la visió religiosa del bosc durant l’edat mitjana, vegeu Grégoire, Réginald “La foresta come esperienza religiosa” in *L’ambiente vegetale nell’alto medioevo* Spoleto, Centro italiano di studi sull’alto medioevo, 1990 Pàg 663-703

Senyora dels Dolors deien “*En Egipte pel desert fogíreu molt cautavent (...)*”, els Goxs de la soledat parlaven que “*La segona soledat fon fugir per boschs inserts (...)*”<sup>1</sup>. Uns altres goigs que cita el mateix Courcelles, també parlen de Núria com d'un “*(...) aspre desert (...)*”<sup>2</sup>.

Per a Atanasi, la muntanya era una part del desert, talment com les selves i els montes eren el desert per a Isidor de Sevilla. I amb Paul Zumthor podem fer extensiva aquesta idea a tot l'occident medieval<sup>3</sup>. El simbolisme cristià considera la muntanya com un lloc d'intercanvi privilegiat entre Déu i els homes. A part del rol que va jugar en les escenes més importants de l'Antic Testament i en els Evangelis, la muntanya es va imposar en l'imaginari medieval com la millor representació possible del desert<sup>4</sup>. Com diu Robert Lenoble, allà on nosaltres veiem geometria, la gent de l'edat mitjana i del Renaixement hi veien valors; la natura no era un sistema de quantitats, sinó una jerarquia de qualitats<sup>5</sup>. La natura del físic i la del poeta no es distingien netament com fem avui dia i eren part d'una mateixa cosa, perquè la realitat física del món era concebuda com un símbol religiós i moral<sup>6</sup>.

*“Cette “géographie” médiévale n'a pas la dimension temporelle de la nôtre, qui perçoit dans la longue durée des faits tels que les courbes du terrain, le dessin d'un rivage ou la répartition des humains. Hors du temps, elle concerne à la fois l'espace immuable, et le symbole qui ne l'est pas moins. Elle a pour tâche de projeter le second sur le premier”<sup>7</sup>.*

Seguint Aaron J. Gourevich, Paul Zumthor considera que l'edat mitjana va ignorar el paisatge; per a ell, la humanitat estava massa vinculada a la natura perquè en pogués néixer un judici estètic. En aquest sentit, ni Marco Polo no s'atura a parlar de cap dels llocs per on passa i que avui dia ens entusiasmen. A més a més, les llengües medievals no tenien un mot per expressar la nostra idea d'espai. L'*spatium* llatí, fins al segle XVI o XVII designava un interval topogràfic o cronològic separat per dos límits: l'espai medieval era el que hi havia entre dos punts, un buit per omplir, diu Zumthor<sup>8</sup>.

Segons Aaron J. Gourevich, els poetes i artistes medievals descuraven quasi completament la natura real i no reproduïen el paisatge. I és que, en general, a la individualització preferien la tipificació<sup>9</sup>. Encara al principi del segle XV les formes externes de la natura no hauran esdevingut objecte de consideració en elles mateixes<sup>10</sup> i

<sup>1</sup> Courcelles, Dominique de *L'écriture de la pensée de la mort en Catalogne Les joies /goigs/ des saints, de la Vierge et du Christ de la fin du Moyen Age au XVIIIè siècle* Paris, Ecole de Chartres, 1992 (Mémoires et documents de l'Ecole de Chartres, 35) Pàg 486

<sup>2</sup> Goigs del gloriós abat sant Gil (Barcelona, 1675) Courcelles, Dominique de *L'écriture de la pensée de la mort en Catalogne* Op cit. Pàg 248

<sup>3</sup> “Plusieurs régions de l'Europe connaissent une forme de désert dont, néanmoins, le Moyen Age semble s'être peu soucié la montagne” “Cependant, la forme par excellence du désert, où culminent les valeurs symboliques attachées à cette irréductible vacuité, c'est la forêt” (Zumthor, Paul *La mesure du monde Représentation de l'espace au Moyen Age* Paris, Edc du Seuil, 1993 Op cit Pàg 63 i 64)

<sup>4</sup> Meiffret, Laurence “L'ermite et la montagne dans l'art médiéval XIII-XVI siècles” in *La montagne et ses images Du peintre d'Akrésilas à Thomas Cole* Paris, Editions du CTHS, 1991 Pàg 107-151

<sup>5</sup> Lenoble, R *Histoire de l'idée de nature* Op cit Pàg 247

<sup>6</sup> Lenoble, R *Histoire de l'idée de nature* Op cit Pàg 258

<sup>7</sup> Zumthor, Paul *La mesure du monde* Op Cit Pàg 228

<sup>8</sup> Zumthor, Paul *La mesure du monde* Op cit Pàg 36

<sup>9</sup> Gurevic, A Ja. *Le categorie della cultura medievale* Torino G Einaudi edt, 1983 Pàg 6

<sup>10</sup> “Vers 1400, les formes de la nature extérieure ne sont toujours pas devenues objet de considération pour elles-mêmes” (Zumthor, Paul *La mesure du monde* Op cit Pàg 88-89)

s'ha arribat a afirmar que els mestres medievals no distingien el món terrenal del món ultraterrenal<sup>1</sup>. En definitiva, per als habitants de l'edat mitjana l'important no era el món dels fenòmens, sinó el món de l'essència divina. Tot plegat feia que no existís distància entre les persones i el món que les envoltava i aquest fet impossibilitava un acostament estètic a la natura, una "admiració desinteressada" del món natural<sup>2</sup>.

### 1. 5. 5 - La natura vista des de la cultura medieval

Per a Gourevich, una de les característiques de la cultura popular medieval és la inexistència de fronteres entre el cos i el món, i per tant la fluïdesa de les relacions entre un i altre<sup>3</sup>.

*"Questa percezione del mondo era generata dal rapporto che l'uomo aveva con la natura come con un prolungamento del proprio "io", ed era indissolubilmente legata all'analoga unità organica di individuo e gruppo sociale. Questo rapporto con il mondo gradualmente svanisce con il passaggio all'epoca moderna, quando lo sviluppo dell'industria crea le condizioni per la comparsa di un diverso approccio dell'uomo nei riguardi della natura, che diviene semplice oggetto della sua attività tecnica. Nel Medioevo un simile rapporto soggettivo-oggettivo tra l'uomo e il mondo esterno era impossibile. (...) Naturalmente non si deve immaginare l'atteggiamento verso la natura dell'uomo del Medioevo allo stesso modo di quello dell'uomo delle società primitive. L'uomo del Medioevo non si fonde più con la natura, ma nemmeno le si contrappone. Egli si confronta con il resto del mondo e lo misura con il proprio metro, trovando però questa misura in se stesso, nel proprio corpo, nella propria attività"*<sup>4</sup>.

*"L'homme d'alors n'a pas comme nous le sentiment qu'il existe une "matière", inhumaine et séparée. Le christianisme faisait certes son possible pour distinguer la "chair" de l'"esprit". Mais l'une et l'autre étaient, avec l'univers, englobés dans la conscience de vivre. Tout homme conservait avec la terre une chaleureuse complicité, que non seulement nous avons perdue, mais qui nous est devenue presque inconcevable. L'espace du paysan médiéval, non moins que du citadin, du seigneur, du prélat, n'avait rien de ce qu'est pour nous le nôtre, tridimensionnel, uniforme, divisible en séquences mesurables et doué de qualités indépendantes de son contenu matériel. L'espace médiéval n'est ni abstrait ni homogène. Nous*

---

<sup>1</sup> "Si può, inoltre, presumere che i maestri medievali non distinguessero nettamente il mondo terreno e il mondo ultraterreno, ambedue vengono rappresentati con uguale grado di precisione, in una viva interrelazione e sempre nell'ambito dello stesso affresco o della stessa miniatura. Tutto questo è estremamente lontano dal realismo quale noi lo concepiamo. Ricordiamo solo che la parola "realismo" è per l'appunto di origine medievale, solo che allora si consideravano "reali" categorie a cui noi oggi neghiamo ogni realtà" (Gurevic, A. Ja. *Le categorie della cultura medievale* Op cit Pàg 7)

<sup>2</sup> "Mancando ogni distanza tra l'uomo e il mondo circostante ancora non ha potuto manifestarsi un atteggiamento estetico verso la natura, un'ammirazione "disinteressata" nei suoi confronti. In quanto parte organica del mondo, soggetto ai ritmi naturali, l'uomo era difficilmente in grado di osservare la natura dall'esterno" (Gurevic, A. Ja. *Le categorie della cultura medievale* Op cit Pàg 53)

<sup>3</sup> Gurevic, A. Ja. *Le categorie della cultura medievale* Op cit Pàg 56

<sup>4</sup> Gurevic, A. Ja. *Le categorie della cultura medievale* Op cit Pàg 56



*dirions, en notre jargon publicitaire, qu'il est "personnalisé": concret, individuel, hétérogène, mais intime. On ne le conçoit pas comme un milieu neutre, mais comme une force qui régit la vie, l'embrase, la détermine... la fascine"*<sup>1</sup>.

Aquest context cultural feia que les distàncies fossin molt difícils de mesurar i d'avaluar; i quan es feia, el cos humà era pres com a mesura. D'aquesta manera, es parlava de colzades, pams, passos, peus, etc., unitats de mesura fetes a escala humana. (En el cas espanyol no fou fins 1880 que començà a regir el sistema mètric decimal, i *La veu del Montserrat* no li presagiava un triomf fàcil<sup>2</sup>.) Aquesta continuïtat entre cos i medi ambient es veu en obres com ara el *Libro de Alexandre*, un text del segle III atribuït a un desconegut Pseudo-Calístenes, però que aquí retrobem en dos manuscrits, un a la BNM del segle XIV (o finals del XIII) i un altre a la BNP, del segle XV, que el copista atribueix a Berceo:

*“Solemos-lo leer diz-lo la escriptura  
que es llamado mundo el ome por figura  
qui comedir quisiere & asmar la fechura  
entendra que es bien razon sin de presura*

*Asia es el cuerpo segundo mio creente  
sol & luna los oios que naçen de oriente  
los braços son la cruz del rey omipotente  
que fue muerto en Asia por salut de la gente*

*La pierna que deçende del sinistro costado  
es el reyno de Africa por ella figurado  
toda la mandan moros un pueblo llamado renegado  
que oran a Mafomat un traedor prouado*

*Es la pierna diestra Europa notada  
esta es mas catolica de la fe mas poblada  
esta es de la diestra del obispo santiguada  
tienen Petrus & Paulus en ella su posada*

*La carne es la tierra que es mucho pesada  
el mar es el pelleio que la tiene çercada  
las uenas son los rios que la tienen tenprada  
fazen diestro & sinistro mucha tornauscada*

*Los huessos son las pennas que alçan los collados  
los cabellos de la cabeça las yeruas de los prados  
crian en esta tierra muchos malos venados*

---

<sup>1</sup> Zumthor, Paul *La mesure du monde* Op cit Pàg 35

<sup>2</sup> *La Veu del Montserrat*, 38 18 de setembre de 1880 Pàg 314

*que son por maiamiento de los n[ue]stros peccados”<sup>1</sup>.*

Tanmateix, un altre manuscrit del segle XV de la BNM, titulat *Libro de Astrología* i atribuït a Enrique de Villena diu:

*“(...) la tierra toda es foradada de dentro et llena de venas et de cavas por donde van et pasan las aguas que salen de la mar et van et vienen por medio de la terra (sic) de dentro et de fuera a una parte et a otra segunt fazent las venas en el cuerpo del omne”<sup>2</sup>.*

Aquesta concepció l'hereta Frai Luís de Granada, quan canta els beneficis de la terra, i diu que entre aquests

*“(...) es muy señalado el de las fuentes y rios que della manan, y la humedecen y refrescan. Porque así como el Criador repartió las venas por todo el cuerpo para humedecerlo y mantenerlo, así quiso él también que este gran cuerpo de la tierra tuviese sus venas, que son los ríos, los cuales corriendo por todas partes, la refrescan y humedecen, y nos ayudan a mantener, criando peces y regando nuestros sembrados”<sup>3</sup>.*

En comptes d'una oposició entre persona i medi ambient, trobem allò que Gourevich presenta com un dualisme entre natura i cultura, una visió tradicionalment representada en termes del macrocosmos i el microcosmos per a la qual la persona humana és una rèplica de l'univers. Per a l'ésser medieval, la natura era un gran repertori de símbols; no era percebuda en termes estètics, per la seva pròpia bellesa; i per això no la contemplava. Segons la “doctrina dels signes” (*Signaturlehre*),

*“(...) les formes des différentes parties de la plante sont comme autant d'indications livrées par dieu sur les vertus thérapeutiques. L'hépatique avec ses feuilles trilobées était un remède contre les affections du foie et, plus généralement, les fleurs jaunes étaient utilisées contre la jaunisse. Dans les arts visuels, de telles significations pouvaient devenir métaphoriques. Le pissenlit, qui servait à guérir les maladies des yeux, pouvait être compris comme une incitation à mieux voir, c'est-à-dire à tendre vers une vie plus chrétienne”<sup>4</sup>.*

En la natura i en les seves parts es veia el símbol de la divinitat i tots els seus materials servien com a al·legories o ensenyaments morals en un plantejament transcendentalista. La natura era un símbol del món invisible; el coneixement anava del visible a l'invisible (“*per visibilia ad invisibilia*”), per això els teòlegs afirmaven que l'espe-

<sup>1</sup> *Libro de Alexandre. Estudio y edición de Francisco Marcos Marín.* Madrid, Alianza editorial, 1987. Versos 2508-2513 Pàg. 434.

<sup>2</sup> Citat en Granada, Fray Luís de: *Introducción al Símbolo de la Fe.* Madrid, Cátedra, 1989. Pàg. 227, nota.

<sup>3</sup> Granada, Fray Luís de: *Introducción al Símbolo de la Fe* Op. cit Pàg. 227.

<sup>4</sup> Tapié, Alain: *Le sens caché des fleurs Symbolique & botanique dans la peinture du XVII siècle.* Paris, Adam Biro, 1997. Pàg. 18.

rit humà no podia arribar a la veritat si no era a través de les coses materials i de les imatges. Les coses finites estaven en relació directa amb les eternes<sup>1</sup>.

*“L'uomo di quell'epoca tendeva a mescolare el piano spirituale e quello fisico e manifestava la tendenza a interpretare l'ideale come materiale. L'astrazione non era da lui concepita come tale, al di fuori della sua concreta incarnazione visibile”<sup>2</sup>.*

En el camp de la filosofia, sant Agustí (354-430), seguint Plató, proclamava la certesa del que coneixem per l'experiència interior, per l'autoconsciència. Agustí planteja que un rem dins de l'aigua -per un fenomen que avui dia anomenem refracció- es veu tort, però el subjecte ha de saber que el normal és veure'l tort: si el volgués veure recte s'enganyaria a si mateix. Amb aquest exemple, Agustí mostra que l'únic del que tenim certesa és del nostre judici sobre el fet que el rem sembla tort: llavors el subjecte diu la veritat i sap que diu la veritat quan el veu així. La veritat és dins del subjecte: *si fallor, sum*. Per a Agustí, el nivell més baix del coneixement és la sensació, que és comú a les persones i els animals, i el més alt, peculiar dels humans, és la contemplació de les coses eternes únicament a través de la ment, sense intervenció de la sensació. Entre ambdós nivells hi ha una estació intermitja en què la ment jutja els objectes corporis a través de models eterns o incorporis<sup>3</sup>.

Així mateix, sant Bonaventura (1221-1274) deia que tota criatura era un *vestigium* de Déu amb el qual mantenia una relació d'analogia. Això li permetia ordenar la jerarquia de l'ésser segons la proximitat o la llunyania de la semblança de la criatura a Déu. El món de les coses sensibles era un *vestigium* o *umbra Dei*. Per a un filòsof natural, la natura només era natura, però,

*“La creación racional se encuentra por encima de la creación puramente sensible, y es imago Dei, imagen de Dios en un sentido especial”<sup>4</sup>.*

És en aquest sentit que podem entendre l'obra del *Pobrissó d'Assís*. Les *Floretes de sant Francesc* expliquen que Meser Orlando da Chiusi da Casentino diu a Sant Francesc d'Assís:

*“Tengo en Toscana un monte devotísimo llamado de Auvernia, muy solitario y muy apto para quien quisiese hacer penitencia; es lugar apartado de la gente y propio para los que quieran hacer vida solitaria; si te gusta de buen grado te lo daré a ti y a tus compañeros para salud de mi alma”<sup>5</sup>.*

La muntanya és el lloc de contacte amb la divinitat, un lloc on es busca la solitud per trobar la veritat, d'aquí l'oferta d'Orlando da Chiusi. Llavors Francesc envia dos frares

<sup>1</sup> Gurevic, A. Ja. *Le categorie della cultura medievale* Op cit Pàg 63-68

<sup>2</sup> Gurevic, A. Ja. *Le categorie della cultura medievale* Op cit Pàg 86

<sup>3</sup> Copleston, Frederick *Historia de la filosofía* Barcelona, Ariel, 1978 Vol 2 Pàg 66

<sup>4</sup> Copleston, Frederick *Historia de la filosofía* Op cit Pàg 266

<sup>5</sup> *Las florecillas de san Francisco El cántico del Sol* Madrid, Espasa-Calpe, 1968 Pàg 118

per reconèixer el lloc i, en trobar-lo apte per a la “*oración y la penitencia*”, l'orde accepta el donatiu:

*“Y queriendo enseñarles el monte de Auvernia [Meser Orlando], les envió con 50 hombres armados, para defenderlos de las fieras salvajes; y así los dos frailes subieron al monte y buscaron diligentemente, y al fin hallaron una parte muy devota y apta para la contemplación, donde había una pequeña llanura, eligiendo aquel lugar para su habitación y la de san Francisco. Y con la ayuda de aquellos hombres hicieron una cabañita con ramaje de los árboles, aceptando así, en nombre de Dios, y tomando posesión del monte de Auvernia y del lugar de los frailes en este monte; y partieron luego, retornando adonde estaba san Francisco. Y llegados que fueron, le contaron lo sucedido y le explicaron el lugar elegido, aptísimo para la oración y la contemplación”<sup>1</sup>.*

La muntanya, perillosa com es veu en el fet que el donant fa escortar els frares per cinquanta homes, només era interessant per a aquells si servia per fer vida contemplativa i oratòria. En arribar a l'indret, Francesc digué als qui l'acompanyaven que creia que era voluntat de Déu que passessin la festa de Sant Miquel en aquell lloc, perquè els ocells s'havien posat a voltar al seu costat. Així doncs, la voluntat de Déu es manifesta al sant dalt d'un cim. L'episodi de la muntanya de sant Francesc, com recullen les *Floretes*, és comparable al de Moisès: “*Y en aquella llama hallábase Dios hablándome como antiguamente habló a Moisés*”<sup>2</sup>, diuen d'una de les aparicions de la divinitat.

És en aquesta muntanya que Déu permetrà que sant Francesc experimenti el mateix que Jesús va patir en el Calvari, i ho permetrà a través del seu sentiment i dels estigmes que apareixen en el seu cos. Però a més, l'entorn, la muntanya d'Auvernia, actuarà recordant el mateix que les llagues: les esquerdes de la muntanya i els estigmes del sant són ecosimbòlicament a un mateix nivell. Aquí veiem ben clarament allò que Gourevich deia que no hi havia separació entre cos i ambient. Amb el cos nafrat, i sentint la mateixa joia que Jesús va sentir morint per salvar la humanitat, també la muntanya esdevé per a Francesc un record de la mateixa passió:

*“De allí a pocos días, estando san Francisco junto a la celda considerando la disposición del monte y maravillándose de las grandes grietas y derrumbos de piedras enormes, se puso en oración, y entonces le fue revelado por dios que habían sido hechas aquellas cosas maravillosamente, en la hora de la Pasión de Cristo, cuando, según dice el Evangelista, las piedras se rompieron. Y quiso dios que esto sucediese en el monte de Auvernia, porque en él se había de renovar la Pasión de Nuestro Señor Jesucristo: en su alma, por amor y compasión, y en su cuerpo, por la impresión de las santas sagradas llagas”<sup>3</sup>.*

---

<sup>1</sup> *Las florecillas de san Francisco* Op cit. Pàg 118

<sup>2</sup> *Las florecillas de san Francisco*. Op cit. Pàg 128-129.

<sup>3</sup> *Las florecillas de san Francisco* Op cit. Pàg 123.

L'estada de sant Francesc a la muntanya té molts paral·lelismes amb la rebuda del missatge mosaic al Sinaí, i és que les muntanyes eren llocs de comunicació amb el més enllà on es manifestava la voluntat divina. Allà succeïen coses extraordinàries per tal de recordar-nos el poder diví. Francesc dirà a un dels frares que

*“(...) de aquí a pocos días hará Dios tan grandes y maravillosas cosas en esta montaña, que todo el mundo se maravillará (...)”<sup>1</sup>.*

També en el misticisme del segle XV castellà *la muntanya* esdevé un lloc de contacte amb Déu, en un clar context de negació del món sensible. Per a Juan de la Cruz, el lloc on orar:

*“(...) no ha de ser lugar ameno y deleitable al sentido, como suelen procurar algunos, porque, en vez de recoger a Dios el espíritu, no pare en recreación y gusto y sabor del sentido. Y por eso es bueno lugar solitario, y aun áspero, para que el espíritu sólida y derechamente suba a Dios, no impedido ni detenido en las cosas visibles; aunque alguna vez ayudan a levantar el espíritu, más esto es olvidándolas luego y quedándose en Dios. Por lo cual nuestro Salvador escogía lugares solitarios para orar (Mt. 14, 24), y aquellos que no ocupasen mucho los sentidos, para darnos ejemplo, sino que levantasen el alma a Dios, como eran los montes (Lc. 6, 12; 19, 28), que se levantan de la tierra, y ordinariamente son pelados de sensitiva recreación”<sup>2</sup>.*

Per a aquests místics, que busquen el “(...) *desasimiento de todo lo criado (...)*”<sup>3</sup>, l'important no és la comoditat del lloc, sinó el recolliment intern, “(...) *escogiendo para esto el lugar más libre de objetos y jugos sensibles (...)* el lugar más apartado y solitario que pudieres (...)”<sup>4</sup>. Juan de la Cruz planteja la possibilitat d'entrar en contacte amb Déu a través de llocs agradables<sup>5</sup>, però aquests indrets caldria oblidar-los, transcendir-los, car el millor lloc per orar és l'ànima (la muntanya o el *desert interior* de sant Antoni). D'aquesta manera, la recerca de Déu es pot dur a terme a través de cerimònies que s'haurien de desenvolupar o “(...) *en el escondrijo de nuestro retrete, donde sin bullicio y sin dar cuenta a nadie lo podemos hacer con más entero y puro corazón (...); o, si no, a los desiertos solitarios, como él lo hacía, y en el mejor y más quieto tiempo de la noche*”<sup>6</sup>. Això ens duria de nou al tema del desert com a lloc de contacte amb déu, “*I aquest amor al desert, com l'hauríem d'anomenar sinó amor a Déu?*”<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> *Las florecillas de san Francisco* Op cit Pàg 128-129

<sup>2</sup> Juan de la Cruz, San “Subida del monte Carmelo” in *Obra completa (I)* Madrid, Alianza editorial, 1991 Pàg 406

<sup>3</sup> Santa Teresa *Camino de perfección* Madrid, Espasa-Calpe, SA, 1969 Pàg 28

<sup>4</sup> Juan de la Cruz, San “Subida al Monte Carmelo” Op cit Pàg 406 i 408

<sup>5</sup> “*La primera es algunas disposiciones de tierras y sitios, que con la agradable apariencia de sus diferencias, ahora en disposición de tierra, ahora de árboles, ahora de solitaria quietud, naturalmente despiertan la devoción. Y de esto es cosa provechosa usar, cuando luego enderezan a Dios la voluntad en olvido de dichos lugares, así como para ir al fin conviene no detenerse en el medio y motivo más de los que basta*” (Juan de la Cruz, San “Subida del Monte Carmelo” Op cit Pàg 409)

<sup>6</sup> San Juan de la Cruz “Subida del monte Carmelo” Op cit Pag 415

<sup>7</sup> Euqueri de Lió *Lloança del desert* Barcelona, Edicions Proa, 1998 Pàg 181

“*Alguns conten que, a un que preguntava en quin lloc es creia que era Déu, li respongueren que els seguís diligent allà on el portés Aleshores, acompanyant-lo ell mateix, va arribar als amagatalls més amples del dessert que se li ofería a la vista. I mostrant-li el retir de la immensa solitud, digué “vet aquí on és Déu!” I justament es creu que és allí on es fa particularment parlès (sic) i on es retroba més*

### 1. 5. 6. El *Contemptus mundi*: el menyspreu del món

Com l'Auvèrnia de sant Francesc, Montserrat fou també considerada una muntanya esquerdada en el moment de la mort de Jesús al Gòlgota i una muntanya-desert eremític. En el seu monestir, vers l'any 1500, es publicava l'anomenada *Epístola de Gerson*, obra en què, a més de parlar de les coses “*menguadas y enfermas de este mundo*”, es llegia:

*“El que menosprecia os terrenales y exteriores bienes demostrare las gracias celestiales e interiores: que por su merecimiento exceden todos los otros deleytes. Tales y tan grandes son que ninguno es digno de los conocer: si primero no aprende a menospreciar los vanos y viles solazes”*<sup>1</sup>.

Això passava just en el “(...) període més brillant de la cultura montserratina medieval”<sup>2</sup>, un moment en què trobem un altre manuscrit parlant del menyspreu del món:

*“Oblidar em convé el món, vulla jo o no; car la vostra bonesa m'ha lligat, i la vostra pietat m'ha fet força i gens no puc saber per què ni en quina manera s'ha esdevingut això que tant ens haveu manat”*<sup>3</sup>.

Es tracta d'un text que se suposa escrit al segle XV, però que també podria ser del XIV. L'autor segurament fou el pare Rocacelsa, asceta que vivia a les ermites de la muntanya de Montserrat<sup>4</sup>. Aquest deia que les adversitats del món,

*“M'han traït i m'han dissolt, i m'han allunyat molt de la divinal coneixença, per ço com massa he jugat amb les coses que em tenien lluny de nostre Senyor Déu, de la part de fora. Ell era dins meu i em cercava; i jo fugia pels deserts que han molt gastat la meva ànima i l'han enlletgida pel pecat. Però ell em despertà i em tirà a si, i a la multitud de les seues misericòrdies m'ha gitat de tenebres”*<sup>5</sup>.

Déu és dins de les persones, i és allà on cal anar a cercar-lo, no en la contemplació del món exterior, el desert pel qual, al principi, fugia el pare Rocacelsa. El món és a l'interior de cadascú i a fora no hi ha res que valgui la pena. L'ascetisme del pare Rocacelsa es lliga directament al neoplatonisme propugnat per Agustí:

*“Déjà mes biens n'étaient plus au dehors; ce n'était plus sous ce soleil, ni avec des yeux charnels que je les cherchais. Ceux qui prétendent trouver leur joie hors d'eux-mêmes perdent aisément toute consistance; ils se*

---

*fácilment*”. (Euqueri de Lió: *Lloança del desert*. Op. cit. Pàg. 182.)

<sup>1</sup> Gerson, Joan *Epístola de Gerson: excitativa para el esp[irit]ual aprovechamiento*. [Montserrat, 1500].

<sup>2</sup> Albareda, A. M.: *Introducció al Llibre d'amorettes atribuït a un ermità de Montserrat del segle XIVè*. Monestir de Montserrat, 1930.

<sup>3</sup> *Llibre d'amorettes atribuït a un ermità de Montserrat del segle XIVè*. Montserrat, Monestir de Montserrat, 1930. Pàg. 56.

<sup>4</sup> De la introducció d'Anselm M. Albareda in *Llibre d'amorettes atribuït a un ermità de Montserrat del segle XIVè*. Op. cit. Pàg. 10.

<sup>5</sup> *Llibre d'amorettes atribuït a un ermità de Montserrat del segle XIVè*. Op. cit. Pàg. 117.

*répandent sur les choses visibles, sur les choses temporelles, et leur famélique pensée n'en lèche que les images”<sup>1</sup>.*

Agustí afirma la seva estima vers el Senyor, però es demana:

*“Mais qu'est-ce que j'aime, en vous aimant? Ce n'est pas la beauté des corps, ni leur grâce périssable, ni l'éclat de la lumière -cette lumière si chère à mes yeux- ni les douces mélodies des cantilènes aux tons variés, ni l'odeur suave des fleurs, des parfums et des aromates, ni la manne, ni le miel, ni les membres faits pour les étreintes de la chair. Non, ce n'est pas tout cela que j'aime, quand j'aime mon Dieu. Et cependant il est une lumière, une voix, un parfum, une nourriture, une étreinte que j'aime, quand j'aime mon Dieu: c'est la lumière, la voix, le parfum, l'étreinte de “l'homme intérieur” qui est en moi (...)”<sup>2</sup>.*

Per això -tal com Petrarca, emprant un recurs formal, ens recordava al segle XIV- s'entén que Agustí menyspreï les muntanyes reals:

*“Et dire que les hommes s'en vont admirer les cimes des montagnes, les vagues géantes de la mer, les larges cours des fleuves, l'Océan entourant la terre, les révolutions sidérales, alors qu'ils se délaissent eux-mêmes! Et ils ne s'étonnent pas que je puisse parler de tout cela sans l'avoir sous les yeux, ni que je ne saurais en parler si ces montagnes, ces vagues, ces fleuves, ces astres (que j'ai vus), cet Océan (a l'existence duquel je crois), je ne les voyais en moi, dans ma mémoire, aussi étendus que si je les regardais au-dehors”<sup>3</sup>.*

En aquest punt caldria precisar que, si bé Petrarca parla explícitament del fet d'ascendir les muntanyes (recordem que és ell qui obre a l'atzar el llibre d'Agustí al cim del Ventoux, trobant d'aquesta manera la cita esmentada), el text agustinianà fa referència a l'àmbit de les sensacions i de la memòria. Es tracta, per a Agustí, d'un exemple de com explicar el coneixement en un moment en què caldria verificar si era cert o no que -com diu Petrarca- *les hommes s'en vont admirer les cimes des montagnes*. En canvi, un mil·lenni més tard, per a Petrarca, el mateix text serveix per a recordar-li la inoportunitat d'allò que ha fet: pujar a un cim, *“Guidé seulement par le désir de voir la remarquable élévation du lieu (...)”<sup>4</sup>*. Si la situació es planteja en aquests termes, fins i tot podríem pensar que els coetanis d'Agustí anaven més a admirar les muntanyes que no la gent de l'època en què Petrarca va viure, però la “confusió” que ens porta aquest text ens permetrà entendre, un cop més, l'existència d'un doble nivell de realitat i que, per tant, anar a visitar *muntanyes* és una cosa que té una relació ambigua amb la imatge que es té de *la muntanya* i del món real en general.

<sup>1</sup> Saint Augustin *Confessions* Paris, Société d'édition “Les belles lettres”, 1969 (Lib 9, IV, 10) Vol 2 Pàg 216

<sup>2</sup> Saint Augustin *Confessions* (Lib 10, VI, 8) Op cit Vol 2 pàg 245

<sup>3</sup> Saint Augustin *Les Confessions précédées de Dialogues philosophiques* Paris, Gallimard, 1998 Pàg 991

<sup>4</sup> Text reproduit en Coolidge, W A B *Josias Simler et les Origines de l'alpinisme jusqu'en 1600* Grenoble, Editions Glénat, 1989 Pàg 284-290

El neoplatonisme d'Agustí distingeix entre el real i l'ideal, els ens i l'Ésser, essent aquest darrer l'important. El món real és només una ombra del món espiritual. De Plató al Neoplatonisme i des d'aquest a l'Agustinisme, s'havia afirmat que la persona era una barreja d'ànima pensant i de cos vivent, i que cadascuna d'aquestes parts formava una substància completa en ella mateixa. Déu infonia idees innates a cada ànima, idea que lligava molt bé amb les doctrines cristianes<sup>1</sup>. Per això s'havien recuperat les teories platòniques; partint d'elles, com que les idees innates es trobaven dins de l'ànima de cada persona, no era pels camins exteriors que calia anar a cercar-les. L'important era conèixer-se un mateix per trobar el camí de la veritat; per això aquesta negació del món de què estem parlant. Podem arrodonir el que diem citant encara altres textos, el primer una poesia dedicada a la Verge de Montserrat, composta per Frai Joan d'Enguïdanus, monjo a Montserrat des del 22 de juliol de 1492.

*“Piadosa, nuestro abrigo,  
madre del alto luzero,  
tu holganza  
hazme, señora, enemigo  
deste mundo halaguero  
y su membranza”<sup>2</sup>.*

En el mateix sentit, un cant que es troba dins del *Llibre Vermell* de Montserrat també deia: *“Vull tractar del menyspreu del món, per tal que els homes no siguin enganyats per la vanitat”<sup>3</sup>*. I igualment podem citar algun passatge de la producció d'un dels grans intel·lectuals del segle XIII català, Ramon Llull<sup>4</sup>. Aquest va fer referència al tema en molts passatges de la seva obra. A part dels que hem donat en la nota anterior, aquí en transcrivim un altre en què Llull parla de com els pastors guarden els seus ramats, per acabar explicant que cal vèncer la “bestialitat” de la potència sensitiva:

*“Mas molt home, Sènyer, veem que nos sab guardar de peccat la potencia sensitiva, qui es cosa bestial, e sab guardar lo bestiar de les besties salvatges. On assò es gran peguea, que hom aja major diligencia en guardar les besties que la sua bestialitat metexa. La pus contrariosa bestia*

<sup>1</sup> Dampier, William Cecil: *Historia de la ciencia y sus relaciones con la filosofía y la religión*. Madrid, Edt. Tecnos, 1972.

<sup>2</sup> Poesia de Frai Joan d'Enguïdanus, monjo a Montserrat des del 22 de juliol de 1492.

<sup>3</sup> Citat per Suñol, Gregori M<sup>o</sup>.: “Els cants dels romeus (segle XIVè)”. *Analecta Montserratensia*, volum I, 1917. Monestir de Montserrat, 1918.

<sup>4</sup> “Si als ulls corporals, Sènyer, es plaent cosa de veer la claror de l'alba ni de la estela jornal, ni los prats ni les flors ni les riberes ni els boscatges, als ulls esperitnals (sic) es plaent cosa a cogitar e a veer en les virtuts del home, axí com amor e paciencia e lealtat e humilitat e pietat e misericordia.” “En axí com los ulls esperitnals son pus nobles e mellors que los ulls corporals, en axí major plaer e mellor vista es veer les coses qui son belles a veer als ulls esperitnals, que aquelles coses a veer qui son belles a veer als ulls corporals.” “Los homens peccadors amen veer les coses belles als ulls corporals, e esquiven a veer la legea daquelles quis veen ab los ulls esperitnals; e los homens peccadors, Sènyer, esquiven a veer les coses qui son leges ab los ulls corporals, e no volen veer la bellea qui es vista en les coses ab ulls esperitnals. No es en axí, Sènyer, dels homens religiosos e dels homens savis (...).” “Nos veem que els pelegrins els romeus vos van cercant luny, e vos sots prop; car cascun home vos pot trobar, sis vol, en son alberc e en sa cas, tant sots prop E doncs, Sènyer, ¿Per que son molts homens tan necis, que us van cercant luny, e porten lo demoni a lur coll, adoncs com van carregats de peccats? En los locs que vos avets, Sènyer, elets e triats on se demostren los vostres miracles, en aquells locs veem que fan als romeus molts dengans e moltes de calcies Tant son, Sènyer, los pelegrins els romeus enganyats e decebuts per los falsos homens que atroben en los ostals e en les esgleyes, que alguns dells, com son tornats a lur alberc, veem que molt pitjors son que no eren, abans que anassen en romeria.” (Llull, Ramon: *Llibre de la Contemplació en Deu escrit a Mallorca & traslladat darabic en romanç vulgar devers lany MCCLXXII*. Palma de Mallorca, Comissió Editora Lulliana, 1910. Diverses pàgines)



*e la pijor de guardar que sia en lo mon, me par, Sènyer, la sensual potencia qui es en home (...)*<sup>1</sup>.

Perquè el bestiar obeeix el pastor, però la potència sensitiva no es pot fer obeir, diu Llull. Tot aquest allunyament del món real es resumeix en l'expressió *Contemptus mundi*, la qual en comptes de voler significar allò que aparentment semblaria voler dir, ens indica just al contrari. No es tracta de la contemplació del món, sinó del seu menyspreu. Contra una traducció ràpida, el *contemptus* no implica la contemplació de la realitat, sinó la seva negació. Des d'aquest punt de vista entenem que Camena d'Almeida digui que l'edat mitjana cristiana només va aportar una "(...) *attention médiocre aux choses de la nature, ou bien en faussa l'observation en la subordonnant à une téléologie arbitraire*"<sup>2</sup>. Com a exemple explica que Gregori de Tours (en la seva *Historia Francorum*) molt rarament esmenta les muntanyes i els boscos, i que només es recorda del Pirineu amb motiu d'un terratrèmol que tingué lloc l'any 580. En aquest punt és bastant clàssic de citar l'exemple de sant Bernat que, després de passar tot un dia viatjant per la vora del llac de Ginebra, ni tan sols el veié<sup>3</sup>.

D'altra banda, per a alguns pensadors, d'Isidor de Sevilla a Pierre d'Aylli, la descripció del món, ja de per si menyspreada, era fins i tot menys important que la seva etimologia:

*"Avec Isidore de Séville apparaît une tendance nouvelle de la géographie des montagnes: la géographie descriptive, pourtant très sommaire jusqu'alors, fait place à la géographie étymologique: ce qui intéresse l'évêque de Séville, c'est surtout l'origine du nom des montagnes, des fleuves et des villes, avant que toute autre particularité"*<sup>4</sup>.

Si Bernat semblaria haver estat orb al seu entorn, tampoc les peregrinacions de l'edat mitjana no varen ajudar a conèixer millor la muntanya. Al segle XIV un burgès de Troyes escriu la història d'un viatge a Jerusalem en què,

*"Nulle part ne paraît ce que nous appelons le sentiment de la Nature. Il a gravi le Sinai, d'où il a vu la mer (il le dit), mais ni la montagne ni le désert, ni les coutumes étranges des peuples qu'il traverse ne semblent avoir fait sur lui le moindre impressions"*<sup>5</sup>.

Camena d'Almeida, veient la potencialitat que el camí de Sant Jaume podia tenir per a les descripcions de la serralada pirinenca, enceta el tema, però per sortir-ne més aviat decebut:

---

<sup>1</sup> Llull, Ramon *Llibre de la Contemplació en Deu escrit a Mallorca & traslladat darabic en romanç vulgar devers l'any MCCLXXII* Op cit. Pàg 104

<sup>2</sup> Camena d'Almeida, P *Les Pyrénées développement de la connaissance géographique de la chaîne* Op cit. Pàg 89

<sup>3</sup> "( ) de Clairvaux, il était venu à la Chartreuse sans savoir comment elle pouvait être. Pendant toute une journée, il chemina auprès du lac de Lausanne sans le voir, ou bien il ne remarqua pas qu'il le voyait. Le soir, comme ses compagnons parlaient de ce lac, Bernard leur demanda où il se trouvait" (Voragine, J de *La légende dorée* Paris, Flammarion, 1967 Pàg 118)

<sup>4</sup> Camena d'Almeida, P *Les Pyrénées développement de la connaissance géographique de la chaîne* Op cit. Pàg 90

<sup>5</sup> Lenoble, R *Histoire de l'idée de nature* Op cit. Pàg 257

*“La curiosité aurait pu reprendre ses droits quand les Pyrénées furent un peu plus fréquentées, et quand s'accrut la vogue du pèlerinage de Saint-Jacques. Malheureusement, les voyageurs qui s'y rendaient n'étaient pas de ceux qui observent, et leurs itinéraires n'apprirent rien de particulier sur les pays qu'ils traversaient. D'ailleurs, ils ne franchissaient que l'extrémité occidentale des Pyrénées, et encore ce parcours n'était-il pas sans périls”<sup>1</sup>.*

L'existència d'aquests grans perills va ser tal que, al segle XIV, per tal d'evitar-los, la ruta es va desplaçar cap al Portús. En total,

*“Ces pèlerinages ne révélèrent donc à peu près rien de la région pyrénéenne; les fidèles étaient plus attentifs aux hommes, qu'ils redoutaient, qu'au pays, dans lesquels ils ne voyaient que les étapes les plus ingrates de leur course. Ils voyageaient pour leur salut ou pour leur profit, car tout pèlerinage était en même temps une caravane, mais jamais pour leur plaisir, et encore moins pour la science”<sup>2</sup>.*

*“La insensibilitat del pelegrí per la bellesa de la natura era total, densa, absoluta”<sup>3</sup>.*

Aquesta mirada a ras del sòl, la mirada del pelegrí<sup>4</sup>, és una mirada quasi en blanc i negre sobre l'entorn<sup>5</sup> que seria molt típica de la primera edat mitjana i que ens ajudaria a explicar perquè quan es llegeix un tractat medieval en què es descriu la idea o la imatge que es tenia del món físic crida l'atenció la petitesa de la zona considerada com a habitable i alhora les moltes meravelles que la rodegen. El món segur estava limitat per grans perills.

Només a partir del segle XII, i sobretot de principis del XIV, el concepte del món viurà canvis notables. El pensament occidental deixarà de ser una glosa de les Escriptures i s'obrirà la possibilitat d'acostar-se a les fonts dels savis antics, alhora que començarà a conèixer-se la ciència àrab<sup>6</sup>. El jueu Benjamín de Tudela<sup>7</sup>, nascut al segle XII, hauria tingut un cert gust pel viatge (havia recorregut Europa, Àfrica i Àsia, arribant a la Xina) i pel plaer dels desplaçaments. Però, malauradament, tampoc els detalls geogràfics no són el seu fort: en travessar el Pirineu, ni tan sols no anota la seva existència.

*“La principal labor intelectual que realizó la primera época medieval fue la fusión del antiguo conocimiento clásico, tal como se había conservado en los compendios latinos, con la fe cristiana, tal como la habían interpretado los primeros Padres a la luz del neoplatonismo. A partir del*

<sup>1</sup> Camena d'Almeida, P *Les Pyrénées développement de la connaissance géographique de la chaîne* Op cit Pàg 92

<sup>2</sup> Camena d'Almeida, P *Les Pyrénées développement de la connaissance géographique de la chaîne* Op cit Pàg 94

<sup>3</sup> Noguera i Massa, Antoni *El pelegrinatge medieval al nord-est català* Olot, Fundació Pere Simón, 1994 Pàg 94

<sup>4</sup> Vegeu el treball de Deluz, Christiane “Sentiment de la nature dans quelques récits de pèlerinage au XIVe siècle” in *Etudes sur la sensibilité au Moyen Age* Paris, CTHS, 1979 Pàg 74-76

<sup>5</sup> Deluz, Christiane “Un monde en noir et blanc? Les couleurs dans les récits de voyage et de pèlerinage” in *Les couleurs au Moyen Age* Aix-en-Provence, Univ de Provence, 1988 (Senefiance, 24) Pàg 57-69

<sup>6</sup> Rubio Tovar, Joaquin *Libros españoles de viajes medievales (Selección)* Madrid, Taurus, 1986 Pàg 18

<sup>7</sup> Vegeu González Llubera, Ignacio *Viajes de Benjamín de Tudela 1160-1173 por primera vez traducidos al castellano con introducción, aparato crítico y anotaciones* Madrid, V H Sanz Gallego, edt 1918

*siglo LX en adelante puede verse que está ya en marcha ese proceso; de ahí podemos decir que arranca el período constructivo de la Edad Media”<sup>1</sup>.*

És el moment en què es produeix la revaluació de les obres d'Aristòtil. Aquest redescobrimient del filòsof grec és un dels canvis més importants. Com hem vist, entre 1200 i 1225 es comencen a recuperar i a traduir al llatí les seves obres completes, primer a través de l'àrab i després del grec. Aquest retorn a Aristòtil obre un nou món de pensament a la mentalitat medieval; el seu enfocament és més racional i més “científic”, i sobretot diferent del neoplatonisme que havia dominat la filosofia antiga<sup>2</sup>.

Aristòtil proposa una teoria sobre el coneixement totalment diferent de l'agustiniana. Ni el cos ni l'ànima són substàncies completes en elles mateixes, sinó parts constitutives de l'ésser humà. Les idees tampoc no són innates, sinó que es formen a partir de les dades que els sentits ens aporten i sota principis autoevidents com, per exemple, el de la causalitat<sup>3</sup>.

*“A pesar de sus dificultades desde el punto de vista religioso, la concepción aristotélica suministraba una explicación más aceptable del mundo exterior; por eso la adoptaron Alberto y Aquino; éste por su parte, emprendió con valor y habilidad la magna obra de armonizarla con las doctrinas cristianas”<sup>4</sup>.*

Sant Tomàs (1225-1274) va adoptar d'Aristòtil la idea que l'home és el centre i l'objecte de la creació, i que el món s'ha de concebre a la llum de les sensacions i de la psicologia humana. Per a ell, els objectes corporis actuen sobre els sentits; la sensació és un acte del *compositum* de cos i ànima, i no només de l'ànima. Els sentits per si sols no poden aprehendre universals, sinó realitats particulars<sup>5</sup>. L'entendiment humà, que està unit a un cos, té com a objecte les coses materials, però a través d'aquestes pot ascendir a un cert coneixement de les coses invisibles. Només podem conèixer els objectes immaterials negant en ells les característiques dels objectes sensibles, o bé per analogia<sup>6</sup>.

Entre sant Agustí i sant Tomàs ha transcorregut tot un mil·lenni durant el qual la natura ha estat infravalorada des del punt de vista ecològic. La recuperació aristotèlica serà important, però malgrat tot, vist des dels nostres dies, estarà encara en desacord amb els nous coneixements del Renaixement i això suposarà un retard per a la ciència:

*“En efecto, el aristotelismo de Santo Tomás fue el principal factor de la actitud predominantemente hostil que adoptaron los centros académicos seculares y la Iglesia romana frente al desarrollo inicial de la ciencia moderna”<sup>7</sup>.*

<sup>1</sup> Dampier, William Cecil *Historia de la ciencia y sus relaciones con la filosofía y la religión* Madrid, Edt Tecnos, 1972 Pàg 111

<sup>2</sup> Rubio Tovar, Joaquín *Libros españoles de viajes medievales (Selección)* Pàg 21

<sup>3</sup> Dampier, William Cecil *Historia de la ciencia y sus relaciones con la filosofía y la religión* Op cit. Pàg 114

<sup>4</sup> Dampier, William Cecil *Historia de la ciencia y sus relaciones con la filosofía y la religión* Op cit. Pàg 114

<sup>5</sup> Copleston, Frederick *Historia de la filosofía* Op cit Pàg. 377

<sup>6</sup> Copleston, Frederick *Historia de la filosofía* Op cit Pàg 383

<sup>7</sup> Dampier, William Cecil *Historia de la ciencia y sus relaciones con la filosofía y la religión* Madrid, Edt Tecnos, 1972 Pàg 114

Si fem cas a José Angel García de Cortázar, aquest acostament a la realitat per part del món intel·lectual i universitari seria paral·lel a un canvi de valoració del dinamisme i del moviment de les persones, que aparentment sembla anar en sentit contrari. Per a García de Cortázar, al segle XIII trobem una frontera que permet distingir, en termes de viatges, entre l'*homo viator* i la *Roda de la fortuna*, dues maneres de veure la mateixa realitat. En la primera es prima el moviment de les persones a través de les coses. En la segona, el moviment de les coses que afecten una persona més estàtica. En la primera s'exigeix que les persones s'impliquin en les coses, que es debateixin amb elles, que siguin croats a Jerusalem i sinó que pelegrinin a Roma, etc.

En la segona imatge, el paradigma preconitzat per l'església i pel poder polític des del XIII exigeix que es menyspreïn les coses, que es desenvolupi un *contemptus mundi*, observant la vanitat de les realitats terrenals, que es deixi de ser croat, que fins i tot no cal que es facin pelegrins. Les relíquies ja s'han multiplicat prou com per ser prop dels humans. Però a voltes aquests petits desplaçaments duen a escenaris de ritus pagans encara poc refets, per això és preferible substituir-los per viatges curts: la processó serà suficient. La consagració de l'hòstia es fa cada dia a l'església: Déu és aquí mateix, per trobar-lo no fa falta moure's.

El moviment es redueix a la imaginació, a l'al·legoria, al símbol. Es demana estabilitat; les indulgències acosten a les llars els beneficis que abans proporcionaven activitats com les croades. Al cristià ja no se li demana tant que es doni com que doni: augmenten les almoines, especialment les dedicades al sufragi dels morts. Desenes, centenars de misses substitueixen en els segles XIV i XV a formes de reclamar la protecció celestial que eren més mòbils. L'*homo viator* és comminat a caminar pels camins de l'esperit. És en aquest context que Gígues de Chartreuse (1083-1136) va escriure:

*“Que vayan otros a Jerusalén! Tú debes ir más lejos todavía, hasta la humildad y la paciencia. En otras palabras, mientras ellos se quedan en el mundo, tú debes salir de él”*<sup>1</sup>.

Després del segle XIII la societat secular es va convertint cada cop en més estable: els viatges estan bé per als poetes, com Dante per exemple, però la norma ha de ser l'estabilitat. El moviment es confia a la roda de la fortuna. Tot allò que es mou és sospitós: pastors transhumants, gitanos, rodamóns... El pobre rodamón deixa de ser un exemple a imitar per esdevenir amenaça a evitar. Fins al descobriment d'Amèrica no veurem el ressorgiment de l'*homo viator*<sup>2</sup>.

Si el que diu García de Cortázar és cert, podem entendre perquè el paisatge o la “descoberta” immanent de l'entorn varen haver d'esperar encara una mica més, però cal dir que aquestes idees no són gaire compartides pels experts. Més aviat al contrari: el discurs del professor García de Cortázar està molt ben construït, però no sembla acceptat per la majoria d'autors. Fins i tot Paul Zumthor diu el contrari:

<sup>1</sup> Citat en García de Cortázar, José Angel “Viajeros, peregrinos, mercaderes en la Europa Medieval” in *Viajeros, peregrinos, mercaderes en el Occidente Medieval XVIII Semana de Estudios Medievales Estella, 22 a 26 de Julio de 1991* Pamplona, Gobierno de Navarra-Departamento de Educación y Cultura, 1992 Pàg 47

<sup>2</sup> García de Cortázar, José Angel “Viajeros, peregrinos, mercaderes en la Europa Medieval” in *Viajeros, peregrinos, mercaderes en el Occidente Medieval XVIII Semana de Estudios Medievales Estella, 22 a 26 de Julio de 1991* Pamplona, Gobierno de Navarra-Departamento de Educación y cultura, 1992

*“Nous retrouvons ainsi le thème spirituel et littéraire de l'homme viator (“l'homme de la route”), l'un des plus constants de la tradition médiévale, qui souvent le lie à celui du contemptus mundi (“le mépris du monde”)”<sup>1</sup>.*

Potser no caldria fer distincions cronològiques -com ha fet García de Cortázar- perquè és cert el que diu el professor Garrote Pérez:

*“ (...) la historia del pensamiento y la actitud de los cristianos no ha sido constante, y la oscilación entre la aceptación y la repulsa de la naturaleza es un hecho comprobable. La postura negativa frente al mundo se hace realidad cuando se considera a la naturaleza como un óbice que impide las legítimas aspiraciones del alma. Surge entonces en muchos autores la idea tradicional del contemptus mundi, aunque los místicos no la llamen así, sino que se fijarán más en la idea de la purificación, de desprendimiento ascético del alma para centrarse gradualmente en la contemplación mística de la divinidad”.*

*“Supone esta vía negativa una superación de la piedad sencilla, y es practicada por los místicos, quienes en sus éxtasis unitivos pierden la perspectiva del Dios que se refleja en la naturaleza para vivir la fruición que se desprende de la unión con el Uno. Por lo tanto, su objeto es Dios (el Uno) y no la naturaleza (lo múltiple). De ahí que se busque la perfección más allá del mundo creado, pero, para conseguirlo, debe el hombre realizar la unidad de lo múltiple en su ascensión gradual a Dios, en cuya esencia puede contemplar todo lo creado”<sup>2</sup>.*

En el mateix sentit hem d'interpretar les paraules de Chris Fitter:

*“In conclusion, Christian perspectives on nature in late antiquity, far from being entirely dominated by a bleakness of contemptus mundi enlivened by Satanic terrors, encompass a range of ambiguous and diverse positions. The world is created very good by God, and recreated by Incarnation, yet must also be seen eschatologically as a fallen and finite testing-ground to prepare us for the eternal Kingdom, and as a visible reflection of a greater, unchanging and incorruptible spiritual and intelligential reality. Conceived thus, nature can emerge as the dazzling projection of the divine creative mind; and the wide earth itself may be restored, before time burns, to the garden-perfection of Paradise”<sup>3</sup>.*

Com diu Fitter, la realitat natural seria més aviat l'estructuració divina del profà<sup>4</sup>. Segurament la història del pensament vacil·la entre l'acostament al món físic i el seu

<sup>1</sup> Zumthor, Paul *La mesure du monde Représentation de l'espace au Moyen Age* Op cit Pàg 165

<sup>2</sup> Garrote Pérez, Francisco *Naturaleza y pensamiento en España en los siglos XVI y XVII* Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1981 Pàg 91

<sup>3</sup> Fitter, Chris *Poetry, space, landscape Towards a new theory* Cambridge, Cambridge University Press, 1995 Pàg 93

<sup>4</sup> “We are on a terrain of ambiguity Natural reality for late antique Christianity is the divinely structured non-divine” (Fitter, Chris *Poetry, space, landscape* Op cit Pàg 153)

menyspreu<sup>1</sup>, però no és menys cert que no podem confondre les actituds vers *les muntanyes* com a fenòmens naturals amb les actituds, els símbols i valors de *la muntanya* com a realitat sagrada o transcendent.

Aquest plantejament no tan cronològic permet entendre que Alfons X (1221-1284) intenti ordenar i valorar diferents perspectives d'acord amb un nou concepte del saber basat en un sentit més objectiu de les vivències i l'obertura al món de les coses<sup>2</sup>. Des d'un punt de vista estrictament evolutiu això es fa molt més difícil. Però no només va ser Alfons X, sinó que altres autors -com Albert el Magne (1206-1280), que defensava que només l'experiència produïa la certesa<sup>3</sup>- també varen donar una mica més d'importància al món exterior, negant allò que el *Contemptus mundi* de Thomas de Kempis establia, és a dir, que la natura portava a la perdició<sup>4</sup>. A més, aquest autor afegia:

*“Muy loable es al hombre devoto, salir fuera pocas vezes, y huyr de demostrarse. Para que quieres ver, lo que no conviene tener? (...) La salida alegre, muchas vezes causa triste y desconsoladoda buelta: y la alegre tarde haze triste mañana. (...) Que puedes ver en otro lugar que aqui no lo veas? Aqui vees el cielo y la tierra, y los elementos, de los quales fueron hechas todas las cosas. Que puedes ver, que permanezca mucho tiempo debaxo del Sol? Piensas te hartar? Pues cree que no lo alcançaras. Si todas las cosas viesses ante ti, que seria sino una vista vana? (...) Cierra tu puerta sobre ti, y llama á tu amado Jesu[s]. Esta con el en tu camara: que no hallaras en otro lugar tanta paz. Si no salieres, ni oyeres nuevas, mejor perseveraras en buena paz. Pues te huelgas en oyr algunas vezes novedades, conviene que sufras que te venga turbacion del coraçon”.*

*“Si en qualquier cosa que te acaecière estas firme, y no juzgas della segun la apariència exterior, ni miras con el ojo sensual lo que oyes y vees: mas luego en qualquiera cosa entras a lo interior, (...) oyras algunas vezes la respuesta divina, y vendras instruydo de muchas cosas presentes, y por venir. (...) Asi debes tu huyr, y entrarte en el secreto de tu coraçon, y alli pedir con atencion el socorro divino en todo tiempo, y para toda cosa”<sup>5</sup>.*

Si l'edició que comentem de l'obra de Kempis és de 1625, cal anotar que aquestes idees arriben en alguns casos fins a l'època contemporània. Aquí hauríem de parlar del cas d'*El Montserrat del espíritu*, publicat després de la nostra darrera guerra civil, tot i que aquesta publicació dóna la impressió d'estar ja clarament fora de lloc, o millor, de temps. Per contra, aquestes idees no semblen tan fora de lloc al primer terç del segle XVIII, quan Lluís Montegut recordava que Montserrat era una muntanya “*sainte*” i que en arribar-hi calia desfer-se de “*(...) tous les attachements terrestres (...)*”<sup>6</sup>. En un altre lloc haurem de

<sup>1</sup> Volem deixar constància de la posició de Glacken, per a qui “( ) es innegable que en la teología cristiana ( ) ha habido un desprecio (contemptus) del mundo, una repulsa literal de la tierra como morada del hombre, un disgusto, un desinterés por la naturaleza ( )” (Glacken, clarence J *Huellas en la playa de Rodas* Barcelona, Ediciones del Serbal, 1996 Pàg 106)

<sup>2</sup> Nuñez Rodríguez, Manuel “Del mundo de la fe al mundo de los sentidos (siglos XII-XIII)” in *Vida y Peregrinación* Madrid, Ministerio de Cultura et Sociedad Editorial Electa España, 1993 Pàg 151-168

<sup>3</sup> Ellenberger, François *Historia de la geología* Barcelona, Edt. Labor et Ministerio de Educación y Ciencia, 1989 Pàg 80

<sup>4</sup> [Kempis, Thomas de] *Contemptus mundi, o menosprecio del mundo De nuevo añadido un tratado de Oraciones y ejercicios de devocion de Fr Luys de Granada* Lleida, Maucio Anglada y Pablo Canals, 1625 Pàg 188

<sup>5</sup> [Kempis, Thomas de] *Contemptus mundi*, Op cit., Pàg151-152

<sup>6</sup> Montegut, Loùis *Histoire de Notre-Dame du Mont-Serrat, avec la description de l'Abbaye, & des Hermitages* Toulouse, Imp de N

fer una aturada per veure on conduïa aquest menyspreu del món quan els cristians s'acaraven a la muntanya.

**Resum:**

En aquest capítol hem volgut demostrar que històricament el món occidental ha vist l'existència de dos nivells de realitat i que sempre tant un com l'altre han variat, possibilitant així noves representacions de la realitat geogràfica. L'investigador haurà d'estar molt atent a no confondre ambdós nivells per no caure en el parany de considerar que ambdues realitats són la mateixa, però alhora haurà de recordar que ambdues realitats presenten relacions d'analogia tan estretes que gairebé podríem pensar que efectivament mai no han deixat de ser parts d'una mateixa cosa.

