

JOAQUIM M. PUIGVERT I SOLÀ

LES CONSUETES PARROQUIALS,
UNES FONTS HISTÒRIQUES I
ANTROPOLÒGIQUES IGNORADES

Les consuetes, llibres on consten les cerimònies i consuetuds litúrgiques d'una església o monestir (Alcover-Moll, 1954: 433), són unes fonts històriques no gaire emprades pels historiadors i antropòlegs, tal com es pot veure fent l'anàlisi de la bibliografia específica sobre consuetes parroquials. Explicar els motius d'aquesta marginació i plantejar les possibilitats que ofereixen com a fonts útils per a l'estudi de la cultura popular, en una perspectiva històrica i dinàmica, són els dos principals objectius que ens proposem.

Utilització parcial dels arxius parroquials

Parlar de l'ús historiogràfic que s'ha fet d'uns documents com les consuetes parroquials implica necessàriament que hom es plantegi el grau de coneixença dels arxius on es custodien. Els arxius parroquials, potenciats especialment a partir de la legislació tridentina (Represa, 1978: 94-95; López de Ayala, 1893: 308-309), sembla que foren ben conservats fins a mitjans del segle passat quan, arran de les lleis desamortitzadores, les parròquies es quedaren sense possessions, encetant-se el procés d'abandó dels seus arxius (Mansilla, 1978: 125).

A Catalunya, ja des de finals del segle XIX, hom intentava

revaloritzar els arxius parroquials des d'una perspectiva històrica; revalorització que naixia de mans d'alguns rectors de parròquies rurals, com és el cas de Mossèn Llorenç Sallent (1897, 1908, 1916) i mossèn Antoni Vila (1912). El treball d'aquest darrer (1912) possiblement constitueixi, a nivell d'Estat espanyol, la primera publicació específica sobre arxius parroquials que planteja la necessitat de la seva ordenació i catalogació, així com la importància de la seva documentació per a la historiografia en general.¹

Antoni Vila reivindica la importància dels petits arxius locals i de manera especial els parroquials (1912: 10-11). Tot citant Jaume Balmes i la seva obra *El Criterio*, afirma que la utilitat d'aquests arxius pot estar en orientar la història cap als fets socials, ajudant a descobrir

la constitució, el mode d'ésser y la vida íntima del nostre poble, amb les seves idees y costums, els seus efectes, amors y necessitats y àduc si's vol, am llurs vicis y defectes (1912: 13).

Contempla els arxius parroquials en la seva globalitat, sense privilegiar cap font documental per damunt les altres; citant la consuetud com una peça més de la col·lecció diplomàtica parroquial, valorant-la com a font útil per a l'estudi de la religiositat popular amb uns mots amarats de romanticisme:

En aquelles consuetes antigues que eczalen un perfum, una flayre de sòlida pietat cristiana que encanta y enamora... (1912: 8-13).

1. Es tracta del treball sobre arxius parroquials més antic ressenyat per Mansilla (1978: 125-126). El treball de Llorenç Sallent (1897), tot i essent molt anterior, únicament fa referència a l'Arxiu Parroquial de Sant Joan de Matadepera. És de destacar que mossèn Llorenç Sallent, des de Vallvidrera, va promoure l'any 1908 el *Bolletí dels Arxius Parroquials* (Sallent, 1908), amb motiu del centenari de la Guerra del Francès, del qual en sortiren quatre números, amb l'objectiu de donar a conèixer documentació d'aquests arxius; tanmateix, aquesta experiència «no va tenir eczit, segurament perque la cosa no estava prou madura i l'ambient no li fou prou favorable» (Vila, 1912: 24).

També valora les consuetes parroquials com a fonts útils per a l'estudi de la lexicografia de la llengua catalana, recolzant-se en mossèn Antoni Alcover, que l'any 1901 va escriure sobre la importància que tenien les consuetes, catecismes i rituals de les diverses diòcesis i esglésies dels Països Catalans, per aquest fi (1912: 14). Antoni Comas ho reafirma, fent esment únicament de consuetes del Principat (1972: 418-420).

La tasca de Mossèn Antoni Vila de divulgació dels arxius parroquials i la necessitat de llur ordenació i catalogació transcendí l'àmbit eclesiàstic —la publicació ressenyada és el text d'una conferència feta a l'Associació d'Eclesiàstics de Barcelona, 17 d'abril del 1912—, ja que un any abans havia presentat una comunicació sobre *Conservació y ordenació d'arxius* en el Primer Congrés Excursionista Català, celebrat a Lleida el 24 i 25 de juny del 1911, una de les resolucions del qual fou demanar a ajuntaments i parròquies la catalogació de llurs arxius (*Butlletí del Centre Excursionista de Catalunya*, 198, 1911: 208-214).

En els darrers trenta anys, els arxius parroquials bàsicament han estat utilitzats pels historiadors per a l'estudi de la demografia de l'Edat Moderna (Goubert 1954; Pérez, 1973; Busquets i Nadal, 1975; Muñoz i Vidal, 1984). Joan Busquets i Joaquim Nadal justificaven la publicació parcial de l'inventari dels arxius parroquials de la diòcesi de Girona, només els registres de baptismes, matrimonis i defuncions, reconeixent que

per a les modernes tendències de la historiografia, el conjunt de documentació parroquial més consultat és el relatiu al moviment vital de les parròquies (1975: 19).

L'inventari dels arxius parroquials del Baix Llobregat (Martí, 1980) contempla la totalitat de la documentació, onze dels vint-i-un dels quals conserven alguna consueteta, de diverses èpoques, així com el de les parròquies d'Osona (Universitat de Barcelona, 1980: 42-94; 121-123).

Es pot constatar, doncs, com les consuetes parroquials han estat poc beneficiades per les publicacions sobre arxius parroquials; arxius utilitzats més en funció de les necessitats historiogràfiques del moment que no pas d'una política de recerca global dels seus fons documentals. El tracte de favor que han rebut les

fonts útils per a la demografia històrica és un dels motius que pot explicar l'escassa utilització de les consuetes com a font històrica, així com d'altres documents dels arxius parroquials —llibres de fundacions i aniversaris, testaments, llibre de l'Obra, llibres de confraries i administracions, etc.—, que explica, en part, la inexistència d'un estudi globalitzador sobre la parròquia d'antic règim a Catalunya.

Bibliografia

L'únic treball sobre consuetes publicat, de caràcter globalitzador, és el d'Antoni Pladevall i Josep M. Pons i Guri (1967), que és el text d'una comunicació presentada al II Congrés Litúrgic de Montserrat. Aquests autors plantegen l'origen i evolució d'aquesta documentació, així com la seva funcionalitat, donant una bibliografia i una heurística sobre el tema (1967: 104). Expliquen la dualitat de la seva funció, per una banda, obeir a la necessitat d'unes relacions de dependència litúrgica entre esglésies particulars —parròquies— i seus episcopals —per això, el continuat interès dels bisbes per l'existència de consuetes a les parròquies— i, per l'altra, assegurar el manteniment dels usos locals, practicats de temps immemorial, que no fossin contraris a les lleis establertes —«costums lloables»— (Pladevall i Pons i Guri, 1967: 126).

Pladevall i Pons i Guri fan esment de concilis provincials de la Tarraconense, així com de constitucions sinodals de diferents bisbats catalans que, ja des del segle XIII, urgien l'existència de consuetes a les parròquies, presentant les visites pastorals, des del segle XIV, com a mecanisme episcopal fiscalitzador sobre l'existència o inexistència de consuetes a les parròquies; en aquest darrer cas, es manava redactar, sota pena de sanció econòmica (1967: 103-112). A través d'aquest estudi hom pot veure llur evolució al llarg del temps; les dels segles XIII i XIV eren llibres coordinadors dels altres llibres litúrgics del seu temps (missal, breviari, safteri, antifonari, lliçonari, gradual, etc.), amb la funcionalitat d'advertir l'ofici divinal i la missa corresponent a cada diada (1967: 105). A mesura que ens aproximem als temps moderns les consuetes esdevenen més narratives i localistes, abandonant-se el tipus de consuetes-directori medieval —invalida-

des, entre d'altres causes, per la impremta i la reforma litúrgica tridentina—, i adopten un caràcter mixt, que ens informa no únicament dels ritus i costums particulars de cada església, sinó de la seva gestió en general (obrers, clergat, confraries i administracions, etc.), així com de diferents drets econòmics (delmes, primícies, sepultures, oblacions, etc.); a partir del segle XVIII, se centren més en els actes de culte (Pladevall i Pons i Guri, 1967: 126).

Pladevall i Pons i Guri no cauen en el reduccionisme de valorar les consuetes com a fonts històriques exclusivament útils per a l'estudi de la litúrgia pretèrita, tal com fa Àngel Fàbrega (1978: 40) sinó que fan veure l'amplitud de les seves possibilitats historiogràfiques, com a fonts útils per a l'estudi de la religiositat popular i les seves manifestacions —representacions, confraries, processons, culte als difunts, festes—, així com de l'economia i la societat rural, en general. Josep Bringué (1978) i Josep M. Llorens (1984) palesen en els seus estudis les possibilitats de les consuetes parroquials com a portadores de dades d'interès econòmic, paradigma d'imbricació entre economia i religió a les societats pre-industrials (Bringué, 1978: 93; Llorens, 1984: 140-142).

Els altres dos grans valors de l'estudi de Pladevall i Pons i Guri són la informació bibliogràfica que remet a d'altres publicacions monogràfiques sobre consuetes i el seu caràcter d'inventari, amb la descripció acurada de vint-i-tres consuetes dels segles XI-XV i vint-i-cinc dels segles XVI-XVIII,² no totes de caràcter parroquial, ja que n'hi ha de monestirs (Riu, 1967), catedrals i col·legiates. Antoni Comas (1972) utilitzà extensament aquest treball per a introduir a la *Història de la Literatura Catalana*, dirigida per Martí de Riquer, les consuetes com a font per a ser estudiada, ja que des del segle XVI són escrites en llengua catalana (1972: 418).

Existeixen altres estudis de caràcter monogràfic publicats sobre consuetes parroquials, alguns d'ells anteriors al treball de Pladevall i Pons i Guri. Es tracta dels treballs de Josep M. Font i Rius (1958), a partir de la consuetada de Sant Pere de Bertí (Osona),

2. Antoni Pladevall i Josep M. Pons i Guri assenyalen (1967: 113 i 137) que mossèn Josep Gudiol, preparant una *Arqueologia Litúrgica de la Província Eclesiàstica Tarraconense*, inventarià 28 consuetes, inventari que ells han consultat.

del 1690, i que ens indica com aquest tipus de documentació no ha estat ignorada i ha suscitat interès a un historiador del dret; el de Josep M. Pons i Guri (1960, 1961), consistent en la transcripció de les consuetes d'Arenys de Mar del 1734, 1795, 1844 i 1845, amb l'objectiu de mostrar l'evolució dels costums al llarg del temps; el d'Antoni Pladevall (1970), sobre una consueteta de Viladrau de finals del segle XVII; de Josep Murlà (1982), que dóna notícies de la consueteta de la Vall del Bac (Garrotxa), del segle XIX; i el de Joaquim M. Puigvert (1984), aproximació a l'aspecte festiu d'una parròquia a partir de la consueteta de Riudellots de La Selva, del 1763.

Si són poques les publicacions específiques sobre consuetes parroquials, sembla que no escassegen tant les monografies i treballs d'història local que en fan ús marginalment o que, fins i tot, les transcriuen en llur totalitat. Nosaltres coneixem, en aquest sentit, els treballs de Joaquim Botet i Sisó (1885), Cortils i Vieta (1886), Antoni Vila (1912), Llorenç Sallent (1916), Mauri i Serra (1953), Antoni Pladevall (1960), Jaume Coll (1971), Josep M. Marquès (1978), Joaquim M. Puigvert (1981, 1982), Josep M. Llorens (1984) i Josep Xutglà (1984). Ben segur que això és una petita mostra.

Hom dedueix que de les consuetes se n'ha fet un ús historiogràfic restringit i delimitat en els àmbits de la història eclesiàstica i història local, àmbits de recerca poc atesos pel món universitari català, tal com ho ha assenyalat críticament Núria Sales (1984). Aquest ús de les consuetes cal situar-lo en el context de la historiografia local catalana que tradicionalment no ha estat econòmica i social, sino religiosa i jurídica (Terradas, 1983: 25).

La Universitat ha trigat a reconèixer les consuetes parroquials com a font històrica i antropològica, digne d'ésser estudiada. Isabel Martínez (1977) i Carme Sardà (1977) han estat les peoneres en aquest sentit amb llurs respectives tesis de llicenciatura sobre les consuetes dels bisbats de Girona i Vic, respectivament. Darrerament hem presentat la nostra tesi de llicenciatura, de caràcter microhistòric, on analitzem una consueteta específica (Puigvert, 1984a).

Isabel Martínez i Carme Sardà analitzen les consuetes des d'una perspectiva antropològica i etnològica, amb l'objectiu d'estudiar la religiositat popular. Tanmateix, potser per la dificul-

tat metodològica de treballar amb fonts històriques escrites, i, especialment, per abastar un nombre excessiu de consuetes, arriben a conclusions força oposades a les nostres. Se situen davant la consueteta/document amb una postura massa recelosa i desconfiada. En aquest sentit, hom acusa les consuetes de no reflectir els costums religiosos populars

ja que els veritables costums i tradicions del poble no són els que diuen les consuetes: els veritables començaren a morir al moment que va ser obligat escriure'ls per a poder així obligar a fer-los complir (Martínez, 1977: 6).

Per a Isabel Martínez, la consueteta és analitzada com a fruit de l'esforç fet per l'Església per tal de concentrar i controlar el seu poder immens: és el document escrit que fixa els costums, perquè només l'autoritat eclesiàstica pugui canviar-los i tothom es vegi obligat a sotmetre-s'hi, tot i que simula fidelitat i respecte pels costums de les col·lectivitats (1977: 14). Carme Sardà parteix del mateix postulat

el costumari exposa la religió podríem dir oficial, la que el bisbat, mitjançant el rector, fa seguir al poble, però mai expressa ni deixa tan sols endevinar el que la comunitat de feligresos de la parròquia sentia i creia (1977: 10).

L'estructuració interna de llurs treballs, basada en el calendari litúrgic, evidencia, al nostre parer, quina és la seva principal mancança: no havent interrogat prou els documents, accepten d'entrada l'organització que revelen les consuetes en llur forma primària (Thompson, 1981: 52-55). La religiositat popular és quelcom més que un calendari de festes; en aquest sentit, una consueteta permet observar com la comunitat pagesa estructura, organitza i controla la parròquia (a través de l'Obra, les confraries i pabordies); el paper d'intermediari del clergat, entre la comunitat i l'exterior; els lligams de dependència recíproca entre parròquia i pagesia (fundacions, aniversaris, delme, primícia, censals); els múltiples mecanismes pastorals de control i enquadrament de la població, que poden anar des de la doctrina cristiana (de caràcter ordinari) a les publicacions de les *Constitu-*

cions Tarraconenses,³ els sermons de Quaresma i el ritual del salpàs (Puigvert, 1985), entre molts altres.

Isabel Martínez i Carme Sardà valoren molt poc com les consuetes, registres escrits dels costums en un temps i espai concret i delimitat, poden contribuir a superar la visió ahistòrica i estàtica de cultura popular que ens han donat els folkloristes (Le Goff, 1983: 315-327; Schmitt, 1984: 22-23, 268-279; Burke, 1984: 79-81). Tanmateix, els seus treballs, fruit d'una recerca documental considerable, tenen el valor d'ampliar extensament l'inventari de Pladevall i Pons i Guri.⁴

Funcionalitat

Per una banda, les consuetes tenen una finalitat jurídicocanònica i, per una altra, una funció eminentment pràctica: que els rectors sobrevinguts a les parròquies tinguessin coneixement escrit de les seves obligacions i els seus drets, així com dels

3. Per les quatre festes anuals (Nadal, Pasqua Florida, Pasqua Granada i Assumpció de la Mare de Déu), a les esglésies s'havien de publicar les *Constitucions Tarraconenses*, que eren un compendi de les obligacions del cristià, en forma d'amonestacions que recordaven l'obligació del compliment pasqual; de la missa dominical i de les festes de precepte; la prohibició de la usura; el no permetre l'assistència mèdica als malalts greus, que després de tres dies d'estar-ho, no s'haguessin confessat; la prohibició de fer sortilegis, encantaments, conjurs, endevinacions, bruixeries, etc.; l'obligació de celebrar els matrimonis públicament; el deure de pagar íntegrament els delmes i primícies, així com els aniversaris, fundacions i llegats piadosos; la prohibició de ballar i jugar dins l'església... i d'altres, amenaçant amb l'excomunió en el cas d'incompliment de cada amonestació (Castillo i Vintimilla, Francisco: *Rituale ecclesiae et diocesis barcinonensis...*, Impremta de Joan Piferrer, Barcelona, 1743, pp. 75-79).

4. Isabel Martínez l'amplia amb les següents: Bescacó (1824), Breda (1786, 1956), La Cellera (1712), Contestins (1948), Gaserans (1960), Lloret de Mar (1720), Maçanes (1956), Salitja (1735), Sant Andreu de Reminyó (1945), Sant Cebrià de Vallalta (1749, 1872), Sant Feliu de Buixalleu (recent), Sant Pol (1752), Santa Coloma de Farners (1956) i Tordera (1700). Carme Sardà aporta de nou l'inventari de les consuetes parroquials de Sant Julià de Vilatorrada (1668, 1853), Sant Cristòfol de la Castanya (17?), Castanyadell (segle XIX?), Santa Coloma de Centelles (1830), Sant Genís de Taradell (1949), Sant Andreu de Gurb (1955) Sant Bartomeu de Grau (1958) i Alpens (1638).

costums locals que calia que respectessin. Informar de la pràctica parroquial és la funció més important d'una consueteta. Aquesta finalitat és molt ben expressada en algunes d'elles; el redactor de la de Salitja (La Selva), del 1735, justificà al paper la seva tasca:

perquè mos successors no anessen obscurs en son ministeri y fer observar totes las consuetuts s'encontrassen en dita parròquia (Martínez, 1977: 22).

La de Tordera, del 1700, registra aquesta reflexió:

necessari és en qualsevol iglésia sia manifest lo que qualsevol a de fer perque altrament s'an de seguir turbacions y escàndols (Martínez, 1977: 7).

La consueteta és, en alguns casos, fruit d'una concòrdia d'un plet entre el rector i la feligresia; aquest és el cas de la de Sant Joan de Rupit, del 1790, poble dependent de la parròquia de Sant Joan de Fàbregues (Pladevall i Pons i Guri, 1967: 156-157). La de Blanes, del 1626, deixa palès aquest paper dulcificador i pacificador de la vida parroquial:

De las consuetuts y pràctigas qu's guardan en tota parròquia per a que d'aqueixa manera fàcilment puga lo Rector fer-se capàs de tot lo que ha de fer per acertar bé en son govern y obviar tots litigis y qüestions (Martínez, 1977: 18).

Això no ens ha de resultar estrany, ja que la consueteta es refereix, tal com ens ho ha suggerit Josep M. Marquès, a aquelles matèries

*que són susceptibles d'una certa particularització, negociable, implícitament o explícitament, entre el pastor de la comunitat i els seus fidels,*⁵

quedant silenciatos altres aspectes.

5. Carta personal de Josep M. Marquès, Girona, 25-VIII-1984. He d'agrair a Josep M. Marquès, arxiver diocesà de Girona, les seves nombroses ajudes i

Sovint, les consuetes constaten que la seva redacció és una resposta a un manament episcopal; en aquest sentit, la de Batet (La Garrotxa), de finals del segle XVI i de començaments del XVII, diu:

En el llibre de desposoris se troba que lo Iltre. Sr. don Jaime Casador bisbe de Gerona en lo any de 1594 manà que se tinguessen en los llibres totas las consuetuts ho lo que troba en la consuetut cada qual en sa parròquia pera que procur e compli: aquellas (y guarde cada cual de no introduirne de amés com ho adverteix Possivino de officio parochi (...)) (Pladevall i Pons i Guri, 1967: 149).

A l'Arxiu Diocesà de Girona, juntament amb el llibre de Visites Pastorals del 1742, hi ha els fulls impresos que el bisbe Baltasar Bastero enviava a les parròquies abans de la seva visita i, entre d'altres *mandates*, n'hi ha una que es refereix a les consuetes:

Item, per quant importa summament el que en totas las parròquias tinga lo Parroco lo llibre dit Consueta, en que estigan continuadas por mesos, y dias, totas las consuetuts, que s'observan en aquellas, així en funcions, com altrement, com varies vegadas és estat manat, y en conformitat de las antiguas ordinacions del present Bisbat, mana la Senyoria Il·lustríssima que los Parrocos, que no la tingan, las formen luego, y la tingan per la visita, que de pròxim y dins poch més d'un any se farà.⁶

A les consuetes parroquials hi ha quelcom de pedagògic i de didàctic, en la mesura que són una eina integradora del clergat en la praxi consuetudinària de la comunitat; d'alguna manera, són un testimoni documental de la importància del costum per a les

suggeriments rebuts ja sigui a través dels seus estudis monogràfics sobre parròquies (1978, 1979), o amb converses, que m'han possibilitat localitzar bibliografia —per exemple, el treball de Pladevall i Pons i Guri (1967)—, difícil de trobar des de la Universitat.

6. Arxiu Diocesà de Girona, *Visites Pastorals*, 1742, llibre 125.

societats pre-industrials (Puigvert, 1984: 162), societats que assignaven una gran vàlua a la introducció en l'experiència social o saviesa de la comunitat, on cada generació estava en relació d'aprenent respecte als més grans (Thompson, 1979: 43); amb mecanismes d'aprenentatge observacional, base de l'educació informal (Comes, 1983: 151-154).

Les consuetes no es poden comprendre fora del context d'una societat pre-industrial; és per això que esdevenen paradigmàtics els mots del rector de Vallvidrera del 1916, mossèn Llorenç Sallent, que ens mostren que tenia consciència de l'anacronisme que representaven les consuetes en la societat canviant de principis de segle:

Ara en cap Parròquia se necessita Consueta; en la vida de cada rector canvia totalment l'ésser dels costums; s'ha passat del sigle de la llumanera al de l'electricitat (Sallent, 1916: 97-98).

Per ell, l'existència de consuetes en els arxius era la prova de l'estabilitat i constància dels costums antics; la lectura que proposa fer de la consueteta de Vallvidrera del 1707, que ell transcriu (Sallent, 1916: 105-154), és una mirada nostàlgica i romàntica del passat, prenyada d'un cert *primitivisme*, *purisme* i *comunalisme* (Burke, 1984: 79-81), propi d'un tradicionalisme ideològic verbalitzat (Terradas, 1984: 131), que poc tenia a veure amb el sentit de la tradició que s'endevina llegint les consuetes parroquials:

La tradició equival a la consciència d'inserció d'unes institucions en una època de la història (masia, església, poble, etc.) i no pas en els orígens o en els finals d'aquestes institucions. Possedir la identitat significativa per a una institució que s'està fent. El sentit de la tradició és, així, posseïdor d'una dinàmica. El tradicionalisme és defensar unes institucions com si s'haguessin desenvolupat ja en la seva totalitat en el seu passat. És recuperar, no continuar. Per aquests motius el tradicionalisme és mancat de la dinàmica, de la projecció i del mateix desig de futur de la tradició (Terradas, 1984: 131).

Aquesta és la proposta de la lectura tradicionalista del rector de Vallvidrera:

Llegim amb atenció i meditem amb calma lo escrit sobre los costums i pràctiques religioses en la Consueta; ella es l'espill on hi veurem estampat l'esperit religiós de tot un poble creient, fort, noble, fidel, generós, heroic, que Déu nostre Senyor preparava per a una d'aquelles victòries que quedarà sempre més escrita amb lletra d'or en el llibre de l'història pàtria, per a que aixís ens nodrim aquella sàvia de la fe cristiana per que ens robusteixi per assolir la victòria contra nostres enemics espirituals i temporals (Sallent, 1916: 98).

Tanmateix, cal recordar que això ho deia a Vallvidrera, nucli molt proper a la gran àrea urbana barcelonina on el procés descristianitzador devia ser més accelerat que a d'altres indrets, i on es donaren canvis i mutacions en els costums religiosos ja des de la segona meitat del segle XIX:

en quan s'anaven ocupant en negocis de fondes, tabernes, tendes i altres, que'ls ocupaven els diumenges i dies festius en servir als forasters que venien per aquestes afraus i boscos per a divertir-se (Sallent, 1916: 243).

En aquest context social i econòmic, urbanitzat, on la metamorfosi dels costums es feia de manera ràpida i no lenta, com a la societat més ruralitzada, la consueta ja havia perdut el seu sentit històric, per esdevenir una font històrica instrumentalitzable ideològicament, sense que aquesta afirmació comporti el no reconeixement del valor de la historiografia romàntica catalana, en el sentit que ho fa Eva Serra (1984: 10-13). I l'existència de consuetes, com es pot veure a través dels treballs d'Isabel Martínez i Carme Sardà, dels anys 1948, 1949, 1955, 1956, 1958 i 1960, totes elles d'àrees rurals,⁷ exemplifica, en comparar-la amb l'afirmació del rector de Vallvidrera del 1916 sobre la seva inutilitat, els diferents ritmes evolutius existents a les comunitats

7. Vegeu nota 4.

parroquials catalanes, segons el seu context geogràfic, social i econòmic.

Per a un estudi diacrònic de la cultura i religiositat populars

Intentarem assenyalar, a través d'exemplificacions concretes, com les consuetes poden contribuir, com a fonts històriques i antropològiques, a fer una lectura veritablement històrica de la cultura popular, que faci superar, en expressió de Michel Vovelle, l'atemporalitat irritant en que es col·loca massa sovint la visió de la cultura tradicional (Vovelle, 1979: 697).

1. Anàlisi comparativa de consuetes d'una parròquia i d'èpoques distintes.

La funció teòrica d'una consueteta és informar de tot allò consuetudinari, de manera especial costums litúrgics, que es repeteixen any rera any. Per tant, ens donen una informació sincrònica de l'*any consuetable*. L'existència, però, de consuetes de distintes èpoques en una mateixa parròquia palesa la no immobilitat absoluta dels costums, i és conseqüència, doncs, de la necessitat d'actualització d'aquests documents, registrant-se de nou l'*any consuetable* que ja ha sofert variacions; aleshores, si establim comparació entre elles és possible introduir en el nostre estudi la dimensió diacrònica, i podem veure, per exemple, com una festa es deixa de celebrar, com es perpetua canviant el seu sentit, com varien els seus diversos elements, etc. Posem-ne alguns exemples.

La consueteta del segle XVIII de la parròquia de Vilobí d'Onyar dóna a la festa de Santa Margarida, del 20 de juliol, la qualificació de festa major (Marquès, 1978). La del 1827, de la mateixa parròquia, ens informa que el primer diumenge de setembre se celebra la *Festa Major o de las Reliquias*, i la del 1910 al primer diumenge de setembre únicament li dóna el qualificatiu de *fiesta mayor* (Puigvert, 1981). La constatació d'aquests canvis de dates i denominació ens fa plantejar un seguit de qüestions: quina fou la causa que Vilobí deixés de considerar festa major el 20 de juliol?; per quina raó la festa major passà a celebrar-se el primer diumenge de setembre?; com és que aquesta darrera data, a principis del segle XX ja no portava el qualificatiu de *Festa de les*

Relíquies, juntament amb el de festa major? Les tres consuetes de Vilobí d'Onyar —ben escadusseres d'informació, només fan referència als actes litúrgics—, en comparar-les ens fan veure la festa en un sentit evolutiu, no estàtic, on és possible observar-hi mutacions. Evidentment haurem de recórrer a d'altra documentació per a trobar el nivell explicatiu satisfactori; tanmateix, el sentit de la festa com a quelcom canviant ens l'ha donat la comparació entre diverses consuetes. L'escenari de la festa major de Santa Margarida tenia com a centre una petita ermita romànica situada al bell mig del bosc, on s'hi anava en processó, romeria prohibida pel bisbe de Girona Antonio Manuel Palmero Rallo l'any 1758 en un decret de Visita Pastoral (Marquès, 1978). Aquesta prohibició eclesiàstica devia provocar la davallada de la festa (caldría veure si el decret episcopal tingué resistència), no de manera *automàtica*, però sí progressiva, fins el punt que l'any 1827 el qualificatiu de festa major el trobem registrat al costat d'una altra festa religiosa que ja se celebrava a Vilobí al segle XVIII, la de les Relíquies, el marc físic de la qual no era el bosc, sinó la vila. Observem, doncs, com la festa major arrelà en una festa que ja es celebrava coexistent les dues al llarg d'un temps i, finalment, sobrevivint la festa major únicament. Una nota marginal —posterior— de la consuetada del 1827 explica que les relíquies que es veneraven el primer diumenge de setembre s'havien perdut. Mentrestant, l'ermita de Santa Margarida havia anat perdent importància, fins i tot com a centre de culte. Si al 1827, el 20 de juliol encara s'hi feia l'ofici, al cap d'uns quants anys es deixà de fer, ja que en la mateixa consuetada, es barrà; al 1857 recauen sobre l'ermita noves prohibicions: només s'hi podia celebrar missa matinal el 20 de juliol, sempre que no coincidís en diumenge (Puigvert, 1982); al 1910 el gruix de la festa de Santa Margarida ja es feia dins la vila, limitant-se els actes de l'ermita a una missa matinal. És dins aquest context de canvis i transformacions, signes de la tendència centralitzadora del culte de l'Església en perjudici de la religiositat popular més dispersa en l'espai, motivada pel sentit festiu que adoptaven les romeries, que cal entendre la metamorfosi que patí la festa major de Vilobí: desarrelada del seu sentit religiós primer (religiositat local) esdevingué progressivament autònoma respecte a la parròquia, fins al punt que al 1910 l'ofici de la festa major era pagat per l'Ajuntament i no com al segle XVIII que, com totes les

festes íntimament lligades a la parròquia, era finançada a través de les pabordies. Les transformacions esmentades, a partir de tres consuetes diferenciades cronològicament, tenen el valor metodològic de mostrar-nos la festa com a quelcom canviant en el temps (en aquest cas, com es va secularitzant, ajudada per la mateixa Església), contribuint a trencar el mite fàcil de la immobilitat (Vovelle, 1985: 196).

Comparar diferents consuetes de diferents anys també permet observar mudances en els diversos elements materials que intervenen en les festes, obtenint dades d'interès per a l'estudi de la cultura material. Estudiem, per exemple, la festa de Nadal. La consueteta de Riudellots del 1763 ens diu que el 24 de desembre

vigília de la Nativitat del Senyor, a càrrech dels obrers se posan quatre o sinch centas neulas en la iglésia, dividint-las en los paratges y ab lo modo que millor se puga a fi d'adornar la iglésia per lo die següent (Puigvert, 1984a, II: 174-175).

Aquesta ornamentació nadalenca de l'església a base de penjolls de neules —treballades artísticament— es conserva encara avui a l'illa de Mallorca. No sabem amb exactitud quan desaparegué aquest costum de Riudellots. Cal pensar, tanmateix, que l'any 1859 ja estava en desús, ja que la consueteta d'aquest any no en diu res.⁸ Josep M. Font i Rius, a través de la consueteta de Sant Pere de Bertí del 1690, també verifica aquesta consuetud (1958: 87-88). Josep Pella i Forgas (1883: 112-113) la descriu per alguns pobles de l'Empordà i Cortils i Vieta (1886: 68) pel que fa a la parròquia de Blanes. Malgrat la pervivència a finals del segle XIX d'aquest costum nadalenc en alguns indrets de Catalunya, la comparació entre les dues consuetes de Riudellots (del 1763 i del 1859) ens fa pensar en una possible reculada del mateix. L'altre element variable de la celebració del Nadal del segle XVIII

8. Arxiu Parroquial de Riudellots de La Selva (APR), *Nova consueteta més sencilla en la que constarà lo que jo R. Jaume Quer, Presbiter Cura Parroco practicare, segons las circumstàncies del temps, lo que sia d'obligació, 1859*, sense relligar. Còpia de la mateixa consueteta existeix dins el llibre de la consueteta del 1763 (APR, *Consueteta 1763*, f. 118r-120v.).

respecte el del XIX és el de l'ofertori de la missa del gall. La consuetud de Riudellots del 1763 ens diu que es donava a adorar als fidels la veracreu o bé una marededéu (Puigvert, 1984b. II: 178) com es feia a la resta de les festes importants; el mateix ens trobem pel que fa a la consuetud de Vilobí del segle XVIII. La del 1827, de Vilobí, ja fa referència a l'*Ofertori del Niño* [sic],⁹ així com la de Riudellots del 1859. Tal vegada, aquesta data ens podria donar pistes sobre la tardança en la introducció del pessebre en el món pagès, o, fins i tot, la seva única penetració a les cases més benestants. L'absència de la figura central del pessebre a les esglésies parroquials rurals fins a ben entrar el segle XIX, contrasta amb la popularitat del pessebre a la Barcelona de la segona meitat del segle XVIII, expressada en la Fira de Santa Llúcia, documentada ja el 1786 (Amades, 1959: 473).

Finalment, podem establir una altra comparació entre les consuetes de Riudellots. A través de la del 1763, hem pogut esbrinar el calendari festiu mitjançant les 55 processons que es van fer, de les quals 19 eren les que anaven més vinculades al món de pagès (processons de rogatives, acció de gràcies i lledànies), quedant concentrades entre els mesos d'abril i setembre (Puigvert, 1984b: 420-421). D'aquestes, quatre no formaven part del calendari litúrgic romà, sinó que eren de caràcter local, processons votades: es tractava de dos dies de rogatives per a demanar clemència per a la conservació dels fruits i per a evitar les pedregades, i dos dies d'acció de gràcies. Les processons de rogatives del dia de Sant Jordi i d'acció de gràcies del 30 de juliol, dies dels sants Abdon i Senen, ultrapassaven el marc de la vila per arribar a la capella del Remei, segons la mateixa consuetud eren

tan antiguas en esta parròquia com la mateixa capella que se construhí en l'any 1420 com consta d'un lletrero esculpit en una pedra fixada en la paret de dita capella. Per tradició d'uns a altres dende dit tem s'ha conservat la noticia d'aver-se intruduït estas professons, la primera per rogativas de conservació dels fruits de l'anyada, y la segona que se fa en est die 30 de juliol, per aver-se conservat dits fruits (Puigvert, 1984, II: 103).

9. Arxiu Parroquial de Vilobí d'Onyar, *Consuetud del 1827*, sense foliar.

Les altres dues foren celebrades des del 1740 per a fer front a les pedregades (Puigvert, 1984b: 422). Analitzant la consuetud del 1859 de Riudellots, és possible observar, com el calendari de processons es manté idèntic pel que fa referència a les marianes i eucarístiques, organitzades per les confraries del Roser i la Minerva; a les dels sants protectors —llevat de la de Sant Roc—; no surt esmentada la processó nocturna del Dijous Sant i quant a les de lledànies, rogatives i acció de gràcies, si bé es mantenen les de caràcter generalitzat (per exemple, la de Sant Marc, Sant Pere Màrtir, Santa Creu...), desapareixen les quatre de caràcter local i votiu, abans ressenyades. Hom pot observar, doncs, com a la meitat del segle XIX es mantenen encara vives les processons organitzades per les confraries del Roser i la Minerva, fruit de la pastoral activista de l'Església postridentina, fundades a finals del segle XVI i primers anys del segle XVII, (Pladevall i Pons i Guri, 1967: 131) i han desaparegut aquelles pròpiament locals, exponent d'una religiositat instrumental i fortament lligada a punts concrets del terròs parroquial i que la mateixa consuetud del 1763 els hi dona a dues d'elles uns orígens ben allunyats en el temps —1420—. Si les devocions noves del Roser i el Santíssim implicaren una certa reculada de les dels sants intercessors tradicionals (Christian, Jr: 1977) no implicaren, tanmateix, una manca de compromís per part de l'Església postridentina, en mantenir devocions antigues i costums no tan *cristianitzats* (Vovelle, 1985: 127), tot coexistint dos nivells de catolicisme, el de l'Església universal, fonamentat en els sacraments, la litúrgia romana i el calendari romà, i el local basat en llocs sagrats particulars, imatges i relíquies, sants patrons localment escollits, cerimònies de la particular idiosincràsia del lloc i un calendari singular extret de la pròpia història sagrada (Christian, Jr., 1981: 7). D'aquest catolicisme local, fruit d'un compromís, les consuetes del segle XIX de Riudellots i Vilobí d'Onyar n'apunten ben clarament la fallida, quedant privilegiat el calendari litúrgic romà.

Val a dir que la comparació entre consuetes de distinta cronologia, bon indicador documental dels canvis festius locals, és un valuós complement de la història oral, en tant que les seves dades ja no cauen en el calaix del *passat festiu*, ja que disposem a través de les consuetes d'uns punts cronològics mínims de referència.

2. Registre escrit de fets coetanis *extraordinaris*.

No tot allò registrat a una consuetada forma part del calendari consuetudinari, de caràcter ordinari i repetitiu, sinó que també és possible trobar-hi notícies de caràcter extraordinari, i que el redactor decidí deixar registrades per a la posteritat, no sense una certa consciència històrica; amb mots d'Ignasi Terradas, aquest tipus de notes esdevenen un testimoniatge de la institució a través de detalls evocadors del pas de temps (Terradas, 1984: 335). En alguns casos les notícies són escrites en el mateix any que es redacta la consuetada; en d'altres, rectors successius d'una parròquia consideren adient el llibre manuscrit de la consuetada per a registrar-hi diverses notificacions. En aquest darrer, la consuetada esdevé un document viu al llarg del temps; en aquest sentit, la consuetada de Riudellots del 1763 és prou significativa, ja que fou utilitzada al llarg de 171 anys, portant l'última nota registrada la data de 1934, trobant-hi notícies de diferent caire: sobre inundacions, obres en el temple, missions parroquials, la nova consuetada del 1859, etc. Joan Calderó, el redactor de la consuetada del 1763 deixà constància escrita de les inundacions que patiren diverses comarques catalanes a l'octubre del 1763 (Botet i Sisó, 1885; Puigvert, 1984b: II, 158-162), així com de la crisi de subsistència del 1763-1764 (Puigvert, 1985a), narracions totes elles molt detallistes i descriptives, fins el punt que ell mateix, en una nota marginal posterior al redactat, corregí l'afirmació que en alguns pobles de l'Empordà s'hi negaren diverses persones i entre elles un rector, que ell mateix havia escrit, segons la notícia oral que l'hi havia arribat; confrontada la notícia, i desmentida la seva autenticitat, va escriure el següent:

Esta noticia d'aver-se negat difarents perssonas com y lo rector de Canet de Verges a estat —gràcies a Déu— falssa, y sols se negà un pastor en Sant Pere Pescador (Puigvert, 1984b, II: 161).

Dins una consuetada no hi trobem tan sols els rastres d'una climatologia adversa o d'una crisi alimentària, sinó que també hi podem trobar reflectida la vida política agitada del segle passat. La consuetada d'Arenys de Mar, del 1844, per exemple, ens explica la davallada de la festa del 8 de desembre, a l'ermita de la Pietat, a

conseqüència de que els constitucionalistes del Trienni Liberal el 1820 la convertiren en una fortificació i el 1823 la incendiaren.

El dia de la Ascensió del any 1823, a las 8 horas del vespre y pegaren foch; y succehi un prodigi, pues, havent omplert de faxinas tota la Iglésia haont se trobaba lo retaula de fusta, se cremà tota la faxina fins la mateixa que habian posat sota del altar y, cosa admirable, lo retaule que era vellíssim quedà intacte, ni menos la dauradura se enegri. Això succeí a la vista de tot lo mon (Pons i Guri, 1961: 29).

Qui sap si fets d'aquest caire provocaren importants mutacions en els costums locals. Ens diu el redactor que abans de l'incendi

si fey a una especie de aplech y acudian molta gent de Arens y forasters. Era de una consuetut antiquíssima de anari los miñonets fumant ab una pipa y ells la denominaban la Mare de Déu Fumadora (Pons i Guri, 1961: 29)

tal vegada casos semblants fossin una de les arrels que ajudaren els camperols a recolzar els moviments realistes del 1820-1823 ja que, com diu Jaume Torras eren homes i dones que lligaven la seva idea afectiva a un sistema de ritus i de valors, l'eix dels quals era l'església, al voltant de la qual es teixien les relacions interpersonals dins la comunitat pagesa (Torras, 1976: 20). La mateixa consuetud ens diu que l'esmentada ermita fou reedificada

però en lo any 1835 la tornaren espatlà los cristianos per ferne un fort y actualment està del mateix modo (Pons i Guri, 1961: 29).

Les confrontacions entre els absolutistes i els liberals del segle passat implicaren canvis en els costums religiosos i festius locals; la consuetud d'Arenys del 1844 n'és una bona prova. Observem, de nou, com és possible contextualitzar històricament la festa popular.

El carlisme, així com les seves repercussions, es troba reflectit

en algunes consuetes. La consuetuda de la Parròquia de Centelles del 1830 conté una nota del 1847 —dins el període de la guerra dels Matiners—, que deixa constància de la repressió liberal anticarlista.

Dia 29 desembre de 1847, ha estat fusillat Fontarnau, fill de Segimon Fontarnau, titulat capità carlista defensor de Dn. Carlos proscrit de la Dinastia Española. Ha estat 20 horas en capella per preparar-se a una mort cristiana, y s'ha fusillat al Pla del Mestre sens altra formalitat que lo acompanyament de un piquet de soldats de lo Tr. y dos vicaris. Deseguida de mort se ha posat en una caixa que estava preparada y quatre homes lo han portat fins a l'entrada de la iglésia y un vicari lo ha anat a rebre cantan absoltas com als demés però sens ningun toch de campanes. En seguida se ha enterrat. No se han deixat tocar les campanes per ninguna nota de religió, pués rebé lo Sagrament de la Penitència y viàlich, sino per respectes polítics (Sardà, 1977: 151).

D'aquesta nota ens resulta particularment interessant com, per respectes polítics, les campanes hagueren de silenciar la mort d'una persona, trencant-se el costum immemorial del *toc de morts*.

L'altra referència al carlisme l'hem trobada en una nota del 1851, dins la consuetuda de Riudellots del 1763.¹⁰ El rector Joan Oliveras explica com a Riudellots, de l'1 al 18 de desembre del 1851, tingué lloc la missió predicada pel frare dominic exclaustrat Joan Planas

después que el presbítero y regente abajo firmado vió lo muy necesario que era una misión en esta Parroquia de Riudellots, en virtud de la desmoralización que en la misma había procedente de los malos resultados de una guerra cibil que duró siete años, y de otras causas que callo.¹¹

10. APR, *Consuetud 1763*, f. 112.

11. APR, *Consuetud 1763*, f. 112v-113r.

Els actes foren els propis d'aquestes ocasions: solemnes processons, comunions generals, imposicions d'escapularis, grans concentracions de gent procedent de poblacions de la comarca que motivaren

que en los días festivos no solo estava llena la Iglesia, sino también el cementerio y la plaza contigua, viendose por lo mismo [el frare dominic] obligado a predicar en la puerta de la iglesia con una trona portátil

Aquesta descripció de la missió de Riudellots del 1851 és un testimoni documental local del procés de recatolització després del trauma viscut per l'Església arran de la legislació liberal, que desfeia les estructures d'antic règim i el de recerca de fórmules de reinserció en la nova societat (Yetano, 1982: 4). Missions populars, com la descrita a la consuetud de Riudellots, cal interpretar-les com a reutilització d'elements de la religiositat popular (mirats amb suspicàcia o prohibits, fins i tot, en èpoques anteriors), que respon, tal com indica Joan Prat, a l'actitud nostàlgica de les élites del segle XIX, que perceben, de nou, les creences i costums populars com a importants elements de cristianització, davant l'expansió de la societat burgesa i laica (Prat, 1983: 260). La missió descrita seria una resposta religiosa localitzada a una situació generalitzada de confrontació política, social, econòmica i ideològica, pròpia del segle XIX, acabant amb la construcció d'un nou altar del Roser, «pues el viejo era podrido por tener ya 223 años».¹²

Els exemples donats de com les consuetes reflecteixen el batec de la societat, en els seus diferents aspectes, són prou clarificadors, creiem, per aportar llum en la tasca d'explicar-nos la religiositat popular, inserida i no aïllada del seu context històric. La religiositat popular no és únicament inèrcia i lenta evolució, sinó que viu i es manifesta en conjuntures determinades, retrobant-se dialècticament *temps curt i temps llarg* (Vovelle, 1985: 322).

3. Testimonis de resistència i rebel·lia popular.

Allò que és més important per a la definició de cultu-

12. APR, *Consuetud 1763*, f. 112v-113r.

ra popular són les relacions que defineixen la cultura popular en tensió contínua —relació, influència i antagonisme— amb la cultura dominant (Hall, 1984: 103), que té per objectiu desorganitzar-la i reorganitzar-la constantment (Hall, 1984: 101).

De la mateixa manera que els estatuts sinodals d'una diòcesi expressen quina és la realitat sociològica que es vol transformar (Delumeau, 1973: 169), hem comprovat que algunes consuetes parroquials, fonts històriques escrites prop de la realitat sociològica pagesa, deixen constància escrita de les resistències als projectes reformadors episcopals, especialment aquells que pretenien modificar els costums. Hem localitzat alguns casos prou significatius, de la segona meitat del segle XVIII, dins un context eclesial·l·lustrat. En aquest sentit la descripció que fa la consuetada de Riudellots de la romeria de Sant Roc (Puigvert, 1984: 168-170) ens mostra com el decret episcopal dels anys vint del segle XVIII prohibint-la, trobà forta resistència dins la comunitat riudellotenca, obrint-se un període de transició (172?-1740), tolerat pel clergat parroquial, en el que es continua el costum prohibit amb algunes modificacions que simulen respecte al decret episcopal que abocarà, tanmateix, a la seva abolició total (1740), aquesta vegada resultat de la concessió popular davant la pressió del clergat parroquial, després que aquest cedís als obrers de la parròquia —màxims representants del poble dins l'estructura parroquial— els beneficis econòmics que pertocaven al clergat pels actes religiosos —ofici, processó i cant dels goigs— substituïts de la romeria que ultrapassava els límits parroquials (Puigvert, 1984: 171-172).

La consuetada del 1780 de la parròquia de Tortellà (La Garrotxa), que aviat publicarà Robert Bayer¹³, ens forneix d'un altre exponent valuós d'una actitud rebel i hostil a les reformes proposades pels bisbes. La consuetada d'aquest poble de la Garrotxa es fa ressò del sínode de Girona del 1777, fent el seu redactor un comentari favorable a una seva disposició:

13. He d'agraciar Robert Bayer, haver-me deixat fotocòpia de la consuetada de Tortellà del 1780, la transcripció de la qual formarà part del llibre d'història de Tortellà que està confeccionant, i que aviat publicarà.

L'any 1777 vingué la bonafortuna que en lo Sinodo Gerundense se prohiberan totes las professons fora del recinto de la població, lo que es confirmà en lo Sinodo de l'any 1780.

que provocà la modificació de l'itinerari de la processó de la Santa Creu del 3 de maig, reduint-la considerablement, deixant d'anar fora del poble —a Monseposa— per a voltejar únicament el cementiri. Tanmateix una nota escrita pel mateix clergue ens mostra l'oposició popular a deixar l'antic costum:

Molts parroquians, d'indiscreta devoció, y mal fundats en aquella algo farisaica tradició [diuen]: així ho havem trobat de nostres passats, sens pia subjecció a la providència del Senyor que corra per direcció dels Prelats, sentiren molt esta prohibició, en tant que encare continuan anan a dit desert, congregats dibent lo rosari, donant allí una caritat de pa que ells fan. Jo may lo he bolgut benehir per no cooperar, ans bé volent del tot acabar esta indiscreció que importa molt, pot ser que ab lo temps se cançaran y quant no, ab mateixa observància se pot pendrer mida d'acabar-ho, però ara no és ocasió oportuna

Aquest text demostra com les reformes dels bisbes il·lustrats, trobaren contestació popular, basada en la defensa de la tradició comunitària: «així ho havem trobat de nostres passats». El costum, malgrat la prohibició i sense la benedicció eclesiàstica es continuà fent i el mateix text deixa entreveure la tolerància del clergue de Tortellà que, intentant justificar-se no es veié amb prou força a fer acceptar al poble les innovacions del bisbe. Cal pensar que la distribució d'un pa d'almoïna —justificadora del qualificatiu de *farisaica* que dóna el clergue a tal tradició—, que es deixà de fer com a resultat de la reestructuració que implicà els sínodes del 1777 i del 1780, fóra un mòbil important per a la continuació del costum proscrit, ja que tenia lloc en un mes d'alts preus del blat, com el maig.

A diferència del cas de la romeria de Sant Roc, explicada a la consuetud de Riudellots, l'exemple de resistència popular que ens ofereix la consuetud de Tortellà resta obert; si bé ens explica

l'origen del conflicte, així com la resposta popular en defensa del costum antic, més o menys tolerada pel clergue, no ens diu res de com i quan es donà per acabat aquest contenciós local; el cas de Riudellots, ens mostra tot el procés de metamorfosi de la romeria, des de l'origen del conflicte, a la continuació tolerada pel clergat amb algunes reformes, al seu final, resultat de concessions mútues entre clergat i obrers que portaren a l'abolició definitiva. En els dos casos, la lluita cultural que s'establí adoptà múltiples formes: incorporació, tergiversació, resistència i negociació (Hall, 1984: 105), i els dos són prou paradigmàtics per a observar-hi dinamisme, provocat, en part, per la confrontació entre una cultura il·lustrada i una cultura popular; confrontació cultural que deu anar molt lligada a una altra, tal com ha estudiat E. P. Thompson per a l'Anglaterra del segle XVIII, l'existent entre una innovadora economia de mercat que ja s'albirava i l'economia moral tradicional del poble que resistia també, tot sovint, en nom del costum (Thompson, 1979: 45-47).

És necessari indicar, com els redactors de les consuetes de Riudellots —1763— i Tortellà —1780—, informadors de la resistència popular als canvis de costums de les seves respectives parròquies, es manifesten clarament com a intermediaris culturals que, navegants entre dos mons i col·locats entre l'univers dels dominants i el dels dominats assoleixen una posició excepcional i privilegiada (Vovelle, 1985: 166), testimoniada mitjançant les corresponents consuetes que, en aquest cas, esdevenen portaveus de la rebel·lia popular.

4. Contrarietat i tolerància documentada

En algunes ocasions els redactors de consuetes poden donar a conèixer actituds personals disconformes amb els costums establerts, així com d'altres de més tolerants; les dues ens poden oferir referències d'interès.

Al llarg de la consueteta de Riudellots de La Selva —1763—, són tot un seguit de comentaris valoratius per part del seu redactor que ens revelen capteniments crítics i vigilants fàcilment relacionables amb el tarannà eclesiàstic il·lustrat del segle XVIII. Així, hem trobat en ell una actitud purificadora davant la festa —ben exemplificada en els seus esforços per acabar amb la romeria de Sant Roc, ja assenyalada—; una opció per l'economia

i l'austeritat manifesta en tota una colla d'aspectes: crítica irònica als músics, als banquets funeraris i contrari a donar castanyes i vi als campaners pels tocs extraordinaris de Tots Sants i Dia dels Difunts; vigilant de la serietat i l'ordre dels actes litúrgics, mostrant-se hostil, per exemple, a la tabola organitzada pels escolans en les celebracions de matrimonis i a la processó nocturna del Dijous Sant, qualificant-la d'*acte ridícul* (Puigvert, 1984: 172-174).

Aquesta disconformitat la verifica la consuetud de la parròquia de Breda del 1786, en mostrar-se el rector discrepant davant la processó que organitzen els monjos del monestir benedictí de Sant Salvador de la mateixa població, la nit de Nadal, per anar a cantar la missa del gall a l'església parroquial, una de les preminències litúrgiques de que gaudia el monestir, i que esdevenia motiu de gatzara pels fadrins i, especialment, els pastors i pastores que celebraven la seva festa principal:

... si ve que los senyors del Monestir van a dir missa a l'església parroquial cantada ab soleminitat luego de acabar las suas matinas y al anar y tornar fan com a professó de nit, y en ex cas d'extrabagància y contra la prohibició de profesons de nit... jo may he vist lo que fan si que assent bon temps he oyhit a dir los disberats que fan la fadrinalla, y sos comps (?) y lo molt de nits que corran los pastors y pastoras de la parròquia y sa comarca, y los dits senyors que no saban per la nit aont posar los peus, abent de anat de mala manera per plujas, bens y frets. Però sin son boits que sopaguan (Martínez, 1977: 109).

Aquesta nota del rector de Breda, plena de ressonàncies crítiques i festives, és un testimoni més de la preponderància econòmica i cultural que gaudia el monestir de Breda sobre la parròquia (Llorens, 1984: 143-144). Isabel Martínez (1977: 96-97), recull uns altres comentaris crítics del rector de Breda referents a la Festa de les Coques, en la que les pabordesses oferien, tot ballant, a l'abat i al rector una coca per a cadascú, ruixant-los tots dos amb morratxes, els quals havien de corres-

pondre amb una caritat; la de l'abat era presumptuosament superior, quedant el rector en ridícul públic. En el cas de la consueteta de Breda —1786—, es pot observar com a més de trobar-hi opinions oposades als costums populars, registra una forta crítica a la prepotència social i econòmica del monestir, manifestada ritualment, ja sigui a través de processons i balls. D'alguna manera, podem dir que la consueteta fou utilitzada pel rector de Breda com a mecanisme d'esplaiar-se de les seves angoixes, tot i deixant registrada la seva protesta.

Nogensmenys, les valoracions dels redactors de les consuetes no passen únicament pel garbell de la crítica als costums festius de manera indiscriminada, sinó que n'utilitzen d'altres que fan entendre, com diu Vovelle (1979: 674), que l'estratègia de la pastoral posttridentina no andareja únicament per la repressió de la cultura popular —aspecte, com assenyala el mateix autor, que s'ha accentuat excessivament—, sinó que mitjançant el clergat, hom arriba a un compromís implícit amb la mateixa. Aquesta segona via, que Vovelle exemplifica amb la figura del *prete Marchetti* de Marsella de les darreries del segle XVII, hom la troba també en les consuetes parroquials.

A la de Riudellots —1763— el clergue redactor es mostra complaent envers els balls de pabordesses, reconeixent la seva funció econòmica, social i lúdica, tot i que deixa prou clar que es tracta de quelcom que ell permet i autoritza (Puigvert, 1984: 174-176). La festa és conseqüència d'una negociació entre el clergat i el poble. Aquest caire negociador queda molt diàfan a la consueteta de Sant Pere de Bertí del 1690, estudiada per Josep M. Font i Rius, on el seu redactor, després de la descripció de la festa del Roser de maig, anotà quelcom que esdevé un exemple claríssim del contingut festiu que el poble volia donar a les festivitats religioses, així com de la consciència d'aquesta realitat que entenia el capellà:

Alguns administradors, no se si és estat per tenir més ocasió de ballar a la tarda o per devoció de la Mare de Déu, han demanat si es volia dir vespres y fer la professó exint delles y jo los hi he concedit ab tal que donasen los quatre sous cada prevere assostent, de la pròpia faltriguera y no de l'administració (Font, 1958: 89).

La festa, doncs, es manifesta com a mercè atorgada; aquesta permissibilitat del clergat parroquial és indicadora dels lligams de reciprocitat poble-classe dirigent, tret característic de les relacions econòmiques i socials d'antic règim (Thompson, 1979: 39). La tolerància i el compromís també poden ser percebuts, doncs, per mitjà de les consuetes.

Conclusions

El distanciament que pateixen les universitats catalanes de la història local i història eclesiàstica, així com la funcionalitat teòrica de les consuetes —de caràcter litúrgic—, són els dos principals motius que expliquen el poc ús que n'han fet els historiadors i antropòlegs.

No hi ha cap *cultura popular* autònoma, autèntica i completa que estigui fora del camp de força de les relacions de poder cultural i dominació (Hall, 1984: 100). La cultura i religiositat popular que podem estudiar a través de les consuetes és dins d'aquesta tensió cultural dialèctica, però, pel fet de ser unes fonts doblement indirectes —per ser escrites, i per ser escrites per individus més o menys vinculats a la cultura dominant—, que actuen com a filtres intermedis deformants, no ha de significar que mitjançant elles hom no pugui deduir quelcom sobre comportaments i actituds populars a l'entorn de la religió i la parròquia; no es pot descartar la cultura popular amb la documentació que ens facilita de la mateixa una imatge més o menys deformada (Ginzburg, 1982: 15-18).

I si és possible estudiar la cultura popular a través de les consuetes, aquestes també ens permeten fer-ho en una perspectiva diacrònica i dinàmica, que permeti superar l'estatisme i immobilitat a què es veu condemnada massa sovint. Aquesta diacronia, així com la tensió dialèctica cultural, hom la pot copsar directament en els casos que els redactors de les consuetes n'hagin deixat constància, fent referència als orígens i evolució d'una festa o costum, a les resistències populars a les innovacions vingudes de l'exterior, o, fent explícita una actitud crítica o tolerant envers els costums populars. El registre de fets puntuals de caràcter extraordinari també és interessant en aquest sentit. La comparació

de consuetes de diverses èpoques —i, a ser possible d'una mateixa parròquia—, així com l'observació de petites anotacions al marge o, fins i tot, paraules barrades amb posterioritat a la redacció de la consueteta, són recursos metodològics de què disposem per a introduir aquest sentit diacrònic en el cas que les consuetes no ens el donin de forma directa. Les consuetes ens poden donar, doncs, valuosos punts de referència temporal, i podem avaluar en els costums tant els elements permanents com les seves metamorfosis posteriors.

Les consuetes parroquials són uns documents que inviten a superar la separació entre l'antropologia i la història. D'alguna manera, hom podria dir d'alguns redactors de consuetes del segle XVIII que llurs descripcions dels costums, fruit d'una mirada freda i distanciada envers la religió popular, són signes precursors de les dels etnògrafs i folkloristes de finals del segle XIX.

En el camp historiogràfic, les consuetes poden ser especialment útils en els terrenys de l'anomenada *micro-història* (Ginzburg i Poni, 1979), de la *història local* renovada (Terradas, 1983), així com de la *història de les mentalitats*, aquesta darrera entesa com a complement de l'anàlisi de les estructures i corrents socio-econòmics i no com a la seva substitució (Hobsbawn, 1982: 108).

Hem emfasitzat volgutament la validesa que poden tenir les consuetes parroquials per a un estudi diacrònic i dialèctic de la cultura popular; tanmateix, pensem que qualsevol treball de recerca basat en aquestes fonts no pot perdre de vista el context institucional a què fan referència: la parròquia entesa com a unitat de vida social.

Bibliografia

ALCOVER, Antoni M. i MOLL, Francesc de B.

1954 *Diccionari català-valencià-balear*, Palma de Mallorca, Ed. Alcover-Moll, III.

AMADES, Joan.

1959 *El pessebre*, Barcelona, Ed. Aedos.

BOTET I SISÓ, Joaquín.

1885 «Inundaciones en Riudellots de La Selva», *Revista de Gerona*, 9: 33-38.

BRINGUÉ, José.

1978 *El «Pallars Mitjà» en el siglo XVIII: un caso de estancamiento*, Barcelona, Facultat de Geografia i Història, tesi de llicenciatura (inèdita).

BURKE, Peter.

1984 «El 'descubrimiento' de la cultura popular» in R. Samuel (ed.), pp. 78-92.

BUSQUETS, Joan i NADAL, Joaquim.

1975 *Les possibilitats de la demografia històrica a les comarques gironines: inventari dels arxius parroquials de la Diòcesi*, Girona, Institut d'Estudis Gironins.

1911 *Butlletí del Centre Excursionista de Catalunya*, 198: 208-214.

CHRISTIAN, William A., Jr.

1977 «De los santos a María», in Carmelo LISON, *Temas de antropología española*, Madrid, Akal.

1981 *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*, Princenton.

COLL, Jaume.

1971 *Breda històrica i actual*, Granollers, Ed. Montblanc.

COMAS, Antoni.

1972 *Història de la Literatura Catalana*, Barcelona, Ariel, IV.

COMES, Pau.

1983 «Antropologia i educació», a *Antropologia d'avui*, Barcelona, Teide, pp. 141-159.

CORTILS I VIETA, Josep.

1886 *Ethologia de Blanes*, Barcelona.

FÀBREGA, Àngel.

1978 «Los archivos eclesiásticos y la investigación histórica», in Fernández Catón (Dr.), pp. 37-55.

FERNÁNDEZ CATÓN, José María (Dr.).

1978 *Los archivos de la Iglesia en España*, León, Archivo Histórico Diocesano.

FONT I RIUS, Josep Maria.

1958 «Algunes notes sobre els antics costums parroquials de Sant Pere de Bertí (d'una consuetud de Bertí, del 1960)», *Ausa*, 3: 86-90.

GINZBURG, Carlo.

1982 *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Muchnik Editores.

GINZBURG, Carlo i PONI, Carlo.

1979 «Il nome e il come: scambio ineguale e mercato storiografico», *Quaderni Storici*, 40: 181-190.

GOUBERT, Pierre.

1954 «Une richesse historique en cours d'exploitation: les registres paroissiaux», *Annales*, I: 83-93.

HALL, Stuart.

1984 «Notas sobre la desconstrucción de 'lo popular'», in R. Samuel (ed.), pp. 93-110.

HOBBSAWN, Eric y STONE, Laurence.

1982 «La Historia como narrativa», *Debats*, 4: 91-110.

LE GOFF, Jacques.

1983 *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Madrid, Taurus.

LÓPEZ DE AYALA, Ignacio.

1893 *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, París, Librería de C. Bouret.

LLORENS I RAMS, Josep M.

1984 «La parròquia de Santa Maria de Breda (1575-1835)»
XXVIII Assemblea Intercomarcal d'Estudiosos-Quaderns de la Selva, Santa Coloma de Farners, 1.

MANSILLA, Demetrio.

1978 «Archivos Eclesiásticos», J. M. Fernández Catón (Dr.), pp. 109-127.

MARQUÈS, Josep M.

1978 *L'Església a Vilobí d'Onyar*, Cassà de La Selva, Gràfiques Duch.

MARQUÈS, Josep M. i RIERA, Josep.

1979 *Avinyonet de Puigventós. Poble, Parròquia i Castell*, Figueres.

MARTÍ I BONET, Josep M. (Dr.).

1980 *Els Arxius Històrics Parroquials del Baix Llobregat en els segles XV, XVIII i XIX i en l'any 1980*, Barcelona, Arxiu Diocesà.

MARTÍNEZ, Isabel.

1977 *La religiositat popular a través de les consuetes parroquials del Bisbat de Girona*, Universitat Autònoma de Barcelona, Facultat de Lletres, tesi de llicenciatura, Dir. Ramon Valdés (inèdita).

MAURÍ i SERRA, Josep.

1953 *Història de La Garriga*, Barcelona.

MUÑOZ, Francesc i VIDAL, Jordi.

1984 «Els arxius parroquials del Bisbat de Barcelona: fonts per a l'estudi de la demografia catalana», *Actes Primer Congrés d'Història Moderna de Catalunya*, Universitat de Barcelona, I: 13-21.

MURLÀ, Josep M.

1982 *De la consuetat i altres notícies de la Vall del Bas*, Olot.

PELLA i FORGAS, José.

1883 *Historia del Ampurdán*, Barcelona.

PÉREZ GARCÍA, José Manuel.

1973 «Algunos problemas metodológicos de los archivos parroquiales», *Compostellanum*, XVIII.

PLADEVALL, Antoni.

1960 *Mil anys de la parròquia de Sant Hilari de Vidrà*, Barcelona.

1970 *Rodalia i consuetat de la parròquia de Sant Martí de Viladrau*, Barcelona.

PLADEVALL, Antoni i PONS GURI, Josep Maria.

1967 «Particularismes catalans en els costumaris dels segles XIII-XVIII», *II Congrés Litúrgic de Montserrat III (Secció d'Història)*, Montserrat, Abadia, pp. 103-159.

PONS GURI, Josep M.

1960 «Consuetas de la Iglesia de Arenys de Mar en 1734, 1795, 1844 y 1845 (primer semestre del año)», *Circular Archivo Histórico y Museo Fidel Fita*, 7: 2-29.

1961 «Consuetas de la Iglesia de Arenys de Mar en 1734, 1795, 1844 y 1845 (conclusión)», *Circular Archivo Histórico y Museo Fidel Fita*, 8: 12-32.

PRAT, Joan.

- 1983 «L'experiència religiosa ordinària en el segle XVIII: entre la continuïtat i el trencament», *Siglo XVIII. Una aproximación interdisciplinar*, Tarragona, Facultat de Filosofia i Lletres, pp. 245-283.

PUIGVERT I SOLÀ, Joaquim M.

- 1981 «La Festa Major de Vilobí a través de les consuetes parroquials», *Punt Diari*, 790: 20.
- 1982 «L'ermita de Santa Margarida de Vilobí: un espai de trobada i festa», *Punt Diari*, 1056: 8.
- 1984 «Pedagogia de la Festa al segle XVIII a través de la consuetat parroquial de Riudellots de La Selva (1763)», *XXVIII Assemblea Intercomarcal d'Estudiosos-Quaderns de La Selva*, Santa Coloma de Farners, 1: 161-178.
- 1984 *Una parròquia catalana del segle XVIII a través de la seva consuetat (Riudellots de La Selva)*, Universitat de Barcelona, Facultat de Geografia i Història, tesi de llicenciatura, Dir. Dra. Eva Serra i Puig (inèdita), 2 vols.
- 1984 «El calendari festiu d'una comunitat pagesa d'Antic Règim mitjançant les processons: una mirada etnològica des de la Història», *Actes Primer Congrés d'Història Moderna de Catalunya*, Universitat de Barcelona, II: 417-427.
- 1985 «Una mirada etnològica des de la Història: el ritual del salpàs», *XXIX Assemblea Intercomarcal d'Estudiosos*, Sitges (en premsa).
- 1985 «' Misèries de l'any 1764 ': narració d'una crisi alimentària d'Antic Règim per un clergue de la comarca de La Selva», *Manuscrits*, Universitat Autònoma de Barcelona, 1 (en premsa).

REPRESA, Armando.

- 1978 «Valoración històrica de los archivos parroquiales», in J. M. Fernández Catón (Dr.), pp. 91-108.

RIU, Manuel.

- 1967 «Una consuetat monàstica catalana de la fi del segle XVII», *II Congrés Litúrgic de Montserrat III (Secció d'Història)*, Montserrat, Abadia, pp. 229-243.

SALES, Núria.

1984 «Bruixes, per exemple», *L'Avenç*, 72: 7-8.

SALLEN, Llorens.

1897 *Los arxius parroquials. Sant Johan de Matadepera*, Barcelona, Impremta de Henrich y C.^a.

1908 *Bolletí dels Arxius Parroquials-Revista Mensual d'Estudis Històrics*, Vallvidrera, 1-4.

1916 *Història documentada del poble i parròquia de Santa Maria de Vallvidrera*, Barcelona, Impremta de Francesc X. Altés i Alabart.

SAMUEL, Raphael (ed.).

1984 *Historia popular y teoría socialista*, Barcelona, Crítica.

SARDÀ, M. Carme.

1977 *La religiositat popular a través de les consuetes parroquials de la comarca d'Osona-Bisbat de Vic*, Universitat Autònoma de Barcelona, Facultat de Lletres, tesi de llicenciatura, Dir. Dr. Ramon Valdés (inèdita).

SCHMITT, Jean-Claude.

1984 *La herejía del santo lebrer*, Barcelona, Muchnik Editores.

SERRA, Eva.

1984 «Pròleg», a Jordi VIDAL, *Guerra dels Segadors i crisi social. Els exiliats felipistes (1640-1652)*, Barcelona, Edicions 62, pp. 9-20.

TERRADAS, Ignasi.

1983 «La història de les estructures i la història de la vida: reflexions sobre les formes de relacionar la història local i la general», a *III Jornades d'Estudis Històrics Locals*, Palma de Mallorca.

1984 *El món històric de les masies*, Barcelona, Curial.

THOMPSON, Edward P.

1979 *Tradición, revuelta y consciencia de clase*, Barcelona, Crítica.

1981 *Miseria de la teoria*, Barcelona, Crítica.

TORRAS, Jaime.

1976 *Liberalismo y rebeldía campesina*, Barcelona, Ariel.

Universitat de Barcelona.

1980 *Inventari dels fons documentals de l'Edat Moderna a la comarca d'Osona*, Barcelona.

VILA I SALA, Antoni.

1912 *Els arxius parroquials. La seva importància, ordenació, classificació i catalogació dels seus documents*, Manresa.

VOVELLE, Michel.

1979 «Il prete Marchetti, i confratelli del Santo Sacramento e le pie Donne Marsigliesi», *Quaderni Storici*, 41: 673-697.

1985 *Ideologías y mentalidades*, Barcelona, Ariel.

XUTGLÀ, Josep.

1984 *La nostra església*, Cassà de La Selva.

YETANO, Ana.

1982 «Congregaciones religiosas. Orígenes rurales y actuación urbana en el marco de la configuración de la Cataluña y el Euzkadi contemporáneo», a *I Col·loqui Basc-Català d'Història*, Sitges.