ECOLE DES HAUTES ETUDES EN SCIENCES SOCIALES

Année 2001 **Nº attribué par la bibliothèque**

THESE
pour l'obtention du grade de
DOCTEUR DE L'EHESS

Discipline : Géographie culturelle

présentée et soutenue publiquement par

Francesc ROMA i CASANOVAS

le

22 janvier 2002

Titre :

LA CONSTRUCTION MÉDIALE DES «PAYSAGES» MONTAGNEUX DE LA CATALOGNE (XV-XXe siècles)

Directeur de thèse M. Augustin Berque

JURY

M. Pierre Donadieu
M. Jean-René Trochet
M. Yves Lunginbühl
M. Abel Albet i Mas
M. Augustin Berque

RESUME :

En Catalogne, depuis la Renaissance, on trouve deux types de rapports à la montagne : celui de l'élite culturelle et celui des classes populaires paysannes. Le rapport populaire est accessible à travers des études folkloriques. Les légendes agissent comme des discours qui transforment la nature en texte. De ce point de départ, la nature devient, elle aussi, une partie de la culture.

Dans les discours populaires utilisés pour parle du monde ambiant on trouve une façon de penser les rapports sociaux, économiques, voire politiques, qui est l'analogue de l'organisation sociale des sociétés paysannes catalanes de la période moderne. Les traits les plus significatifs de cette forme de penser les rapports humains se trouvent dans la société en même temps qu'ils sont lus dans la nature.

Tandis que les classes instruites ont découvert le paysage, les classes populaires ont continué à regarder la montagne catalane et quelques-unes de ses parties comme un texte qui servait à rappeler leurs droits coutumiers.

ABSTRACT: **Medial Construction of mountain landscapes in Catalonia (18-19 centuries)**

From Renaissance, in Catalonia, there are two types of relationship to the mountain: that of the elites on the one hand, that of ordinary people on the other hand. We can know the popular relationship by folkloric analysis. The legends are discourses that transform nature into text. From this point of vue, nature is one part of culture.

Popular discourses that speak of environment contains a singular idea of social, economic or politic relations that is analogous to the social organisation of Catalan peasant societies during the modern period. Society, economy and politics exists, at the same time, as a part of nature.

Historically, when learned classes discovered landscape, popular classes continued to represent mountains in their traditional way: for them, some parts of this environment were a text that remembered their customary rights.

DISCIPLINE :

Géographie culturelle.

MOTS-CLES :

Mythopaysage, paysage, culture populaire, Catalogne, montagne, Théorie de la Médiance, trajection, légendes, économie morale, géographie culturelle

INTITULE ET ADRESSE DE L'UFR OU DU LABORATOIRE

Laboratoire *Jardins, Paysages, Territoires*
(EAPLV, 118 avenue Jean-Jaurès, 75019 Paris)

Centre de Recherches sur le Japon
(EHESS, 105 boulevard Raspail, 75006 Paris)

Sommaire

Première partie : **épistémologie et concepts théoriques**

1.1	Présentation	3
1. 2	Concepts théoriques pour une géographie culturelle	15
1.3	Le *mythopaysage*, une forme de cosmophanie	29
1.4	La construction médiale de la réalité	37
1.5	L'analogie	45
1.6	La culture comme frontière sociale	53

Seconde partie : **Le regard de l'élite. Histoire des idées de montagne**

2.1	Petite histoire des idées de montagne	59
2.2	Le *Contemptus mundi*	79
2.3	La montagne de l'horreur	89
2.4	Art, cartographie, mondéité	103
2.5	Montagne et modernité	111
2.6	La naissance des montagnes catalanes : les montagnes indicibles	121
2.7	Le regard des élites	127
2.8	La découverte esthétique de Montserrat	145
2.9	Le monde et les merveilles	179
2.10	Merveilles funestes	193
2. 11	Le monde contemporain : le productivisme et le paysage	203

Troisième partie : **le regard populaire avant le paysage**

A) Questions préliminaires

3.1	Le regard folklorique et la géographie mythique	211
3.2	Le monde et son image : le pouvoir de la culture	221
3.3	L'image folklorique du monde	225
3.4	Les mots et le monde	229

B) Etudes de cas

3.5	Les légendes des *Encantades*	243
3.6	Les sorcières	249
3.7	Les premières neiges	271
3.8	Les Vierges Trouvées	283
3.9	Les *Minairons*	303
3.10	Premières conclusions : l' économie morale selon le folklore	313
3.11	Les récits de la série «punition du refus d'hospitalité»	325
3.12	L'été de la Saint-Martin	349

3.13 Société, mythe et rituel 367
3.14 L'assistance à la pauvreté au Moyen Age 373
3.15 Les hospices 379
3.16 Pauvres et païens 387
3.17 La géographie de la charité 399
3.18 Les *revoltes del pa* 409
3.19 Les chants des pauvres 417
3.20 Sociétés à solidarité mécanique 429
3.21 Païens impénitents 437
3.22 Les métamorphoses des *Métamorphoses* 449
3.23 Est-il possible de dater la légende? 461
3.24 Les maisons des pauvres 475
3.25 Hors la quotidienneté 483
3.26 Légendes et mythes 493
3.27 Le purgatoire 497
3.28 L'enfer et le paradis 509

Récapitulation et conclusions 523

Annexes :
1 La géographie mythique : essai de classification 535
2 La montagne dans la cartographie catalane 597
3 Les descriptions de Montserrat 607
4 Le purgatoire, l'enfer et le ciel, selon la toponymie catalane 627
5 Illustrations

Bibliographie

Première partie :

épistémologie et concepts théoriques

1.1 - Présentation

Le paysage est à la mode. Aujourd'hui on utilise le mot pour n'importe quoi ; tout est objet de paysage. Mais quand on veut être rigoureux et faire une recherche géographique on doit être plus précis. Pourtant, encore de nos jours, combien y a-t-il de scientifiques, même de géographes, qui continuent à confondre l'environnement et le paysage : pour eux le paysage réfère à une forme du milieu, à une couverture végétale ou à des formes d'érosion.

Par contre, avec d'autres chercheurs, nous pensons que le paysage est une relation à l'environnement, et pas une relation quelconque. De ce point de vue, la distinction entre géosystème et paysage est essentielle, mais il faut –de mon point de vue- distinguer encore entre les différents regards sur la nature. Quelques anthropologues[1], mais aussi des géographes[2], pensent que toute relation à l'environnement est une relation paysagère ; pour eux, le paysage est justement le rapport entre les individus et la société et son milieu naturel, et ce rapport peut prendre plusieurs formes suivant les diverses sociétés ou cultures que l'on examine.

Au-delà de cette position trop insatisfaisante, la géographie culturelle dont je participe suppose que le paysage est une relation à l'environnement axée sur la subjectivité et la sensibilité esthétique. Le paysage est une manière socialement construite de regarder le milieu naturel[3], ou une de ses parties, dans laquelle la nature est agréable, amène, belle, positive. Sous le regard paysager toute une série de qualités esthétiques positives sont «projetées» sur la nature. Le regard paysager institue une réalité qui ne se veut pas humaine mais naturelle et qui participe de la matérialité –la

[1] Voyez, par exemple, Lenclud, Gérard: «L'ethnologie et le paysage. Questions sans réponses» in *Paysages au pluriel*. P. 3-17.

[2] Richard, J. F.: «Vocabulaire pour l'étude du milieu naturel (Tropiques humides)». *Cahiers Oerstom Pédologie*, XV, n. 2. P. 44. Cité par Gómez Mendoza, Josefina (dir.): *Los paisajes de Madrid*. P. 14.

[3] «*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. (edts): *The power of place*. P. 186.)

«réalité»- du lieu. Le paysage, étant une relation, est en même temps le réel et l'apparence de la réalité.

L'histoire du paysage en Europe est une histoire récente qui est liée à la modernité. Pour me borner à mon aire d'étude, je dois dire que le français découvre le mot en 1549[4] ; l'espagnol en 1560[5] ; pour le catalan il faut attendre 1696[6]. Et il me semble très intéressant de retenir que ces mots, à l'origine, se référaient au monde de la peinture, de l'art, et que ce fut un peu plus tard qu'ils ont été utilisés pour qualifier le monde naturel. A ce propos il faut rappeler les travaux d'Alain Roger[7] qui nous montrent comment la vision des artistes et des élites culturelles occidentales est devenue le rapport à la nature dominant en Occident. C'est un processus d'artialisation qui dans le cas catalan devient une question du XIXe siècle[8], c'est-à-dire une médiance -le sens que l'on donne à un milieu humain[9]- très tardive.

Ailleurs je montrerai l'origine du sentiment paysager en Catalogne depuis la Renaissance et comment cette apparition a cherché à se donner un nom pour servir à la communication de ces nouveaux sentiments. Mais ici je dois dire, d'emblée, que je travaillerai plutôt sur une relation de l'humanité à l'étendue terrestre qui était propre de la période antérieure à la naissance du mot ou bien dans de groupes sociaux qui ne l'utilisaient pas. Alors une question essentielle se pose : avant 1696, quand les paysans catalans voyaient les alentours de leur village, qu'est-ce qu'ils y voyaient ? Bien sûr ce n'était pas du paysage, car ils n'avaient pas le mot : un chercheur sur le terrain ne nous donnerait jamais cette notion, car elle n'existait pas. Alors, quoi ? Est-ce qu'il y avait du paysage avant le paysage ? La réponse à cette question doit être négative, même si ce n'est qu'au niveau de la logique : rien ne peut exister avant soi-même. Par contre, si toute relation à la nature est définie comme une relation paysagère, alors peut-on dire qu'il y avait du «paysage» avant le paysage.

Mais ce n'est pas au niveau de la logique que je veux travailler. Je suis convaincu qu'avant ce mythique 1696 il y avait une autre médiance en fonctionnement ;

---

[4] Franceschi, Catherine: «Du mot *paysage* et de ses equivalents dans cinq langues européennes» in *Les enjeux du paysage*. P. 78.

[5] Marías, Fernando: «El Greco y el paisaje español del siglo XVI» in *Los paisajes del Prado*. P. 91.

[6] Coromines, Joan: «Paisatge» in *Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana*. Barcelona, Curial Edicions Catalanes, 1980.

[7] Roger, Alain: *Nus et paysages. Essai sur la fonction de l'art.* París, Aubier, 1978.

Roger, Alain: *Court traité du paysage*. París, Gallimard, 1997.

[8] Roma i Casanovas, Francesc: *La construcció medial de la muntanya a Catalunya. (Segles XV-XX). Una mirada al paisatge des de la geografia cultural*. Thèse de doctorat, UAB, 2000.

[9] Berque, Augustin: *Mouvance*. Paris, Editions de la Villette, 1999. P. 74.

que nos paysans ne nous auraient pas dit qu'ils voyaient du paysage et ils ne nous auraient pas dit non plus qu'ils voyaient des choses belles et agréables dans la nature. Par contre, ils nous auraient parlé (certains entre eux continuent à nous parler) d'un autre type de valeurs. Cette relation entre nature et culture –antérieure dans le monde occidental à la vision paysagère, mais qui continuera encore quand on aura découvert cette nouvelle médiance- est ce que je me propose d'étudier dans cette thèse en essayant de faire une claire distinction entre la relation entre humanité et l'environnement chez les élites culturelles et chez les classes populaires.

Dans cette thèse, donc, je me propose de faire une étude de la relation entre l'environnement et l'humanité dans le domaine des sociétés dites traditionnelles. L'objet de cette étude, ce sont les connaissances folkloriques, une série de légendes et de récits mythologiques sur quelques montagnes et d'autres éléments géographiques catalans et les considérations sur l'espace que l'on en pet tirer. Je travaillerai en essayant de faire une analyse de ce qu'Augustin Berque a appelé trajectivité d'un point de vue qui est celui de la géographie culturelle.

Comme Augustin Berque nous l'a montré, il y a une diversité des relations entre les différentes sociétés qui forment l'humanité et leur environnement. S'il a dédié de préférence ses études au paysage, ici je veux voir ce qui se passait dans une société qui n'avait pas clairement établi le dualisme entre le sujet et l'objet qui caractérise la science moderne ; une société qui n'avait pas non plus découvert le paysage et la «modernité». Il s'agit d'une société en certains points semblable à celles qui «*vivent encore aujourd'hui leur milieu avec une faible distanciation*»[10].

Mais cette relation n'a pas toujours été la même pour tous les groupes sociaux. Dans le devenir historique, tandis que les classes populaires continuaient à «voir» de la façon dont on avait regardé traditionellement, les élites ont regardé le monde sous une autre forme. La découverte du sentiment paysager n'a pas été l'affaire de «tout le monde», mais d'une partie de la société qui «voyait» autrement ce que la plupart de ses contemporains continuaient à regarder de la façon traditionnelle. C'est-à-dire qu'une partie de la société catalane a commencé a vivre son milieu avec une distanciation de plus en plus grande, tandis que la plupart des gens dans les classes populaires continuaient à vivre le leur sous une forme prochaine, comme s'il faisait partie de leur propre corps ou de leur personne. Si l'on peut prendre l'année 1696 comme frontière

[10] Berque, A.: «La transition paysagère ou sociétés à pays, à paysage, a *shanshui*, à paysagement». *L'espace géographique*, 1. Paris, 1989. P. 18-20.

symbolique, il faut préciser que cette limite ne serait effective que pour les élites catalanes.

A la fin de ma recherche, je me propose de montrer comment le sentiment paysager est devenu une représentation de la nature qui a servi à établir une forme de domination des groupes sociaux qui l'ont inventé sur les classes populaires. Les groupes sociaux les plus humbles avaient un autre rapport avec leur milieu et dans cette relation il était possible de trouver toute une série de valeurs qui nous parlaient de leur société et de leur monde économique et social.

Je travaillerai sur les «montagnes» de la «Catalogne» et je dois dire que la morphologie de ce pays fait qu'il est possible d'assimiler montagne et monde rural. Je parlerai de la montagne, mais avec ce mot je me référerai aussi à des lacs, des glaciers, rivières, pierres et d'autres éléments géographiques qui ne sont pas exclusivement montagnards. En fait, je dois dire que je travaille sur ces pays montagneux à la suite de la définition que j'ai choisie de la Catalogne. Etant divisée entre l'Espagne, la France et l'Andorre, la Catalogne forme un ensemble difficile à repérer: ce n'est pas une unité politique, ni même culturelle, constante au cours de son histoire. Le critère linguistique nous rapproche des terres de Valence et des Iles Baléares, mais ce n'est pas le critère que j'ai choisi.

Je travaille sur un ensemble géographique formé par les terres de la Catalogne Vieille (le pays médiéval, au nord du Llobregat), l'Andorre, le Roussillon français, et les vallées d'Aran et de Benasc (qui ne parlent pas le catalan). C'est un ensemble qui croît autour des Pyrénées Orientales de parler catalan et qui s'étend vers l'ouest pour pénétrer en Aran et dans le Haut Aragon. Mais je dois dire que cette aire géographique a tissé d'importants rapports historiques avec le reste de la chaîne des Pyrénées et avec les terres de Valence et des Iles Baléares. De même, les relations avec la Castille et le sud de la France ne peuvent être sous-estimées.

La délimitation chronologique pose quelques problèmes, car les matériaux avec lesquels je travaille sont difficiles à dater. Les récollections folkloriques étendues ont été faites depuis la fin du XIXe siècle; avant, nous avons uniquement des textes rares et sans connexions entre eux. Il est donc parfois impossible de dater les légendes sur lesquelles on travaillera. Mais, est-ce que le sentiment paysager, en Catalogne, était antérieur à ces légendes ?

Avant de parler avec plus de profondeur du problème chronologique, je pense qu'il faudrait faire de petites réflexions sur le folklore en partant du fait que, pris dans sa forme

littérale, ce mot voudrait dire une étude sur la littérature populaire. Cette façon de comprendre l'étude folklorique est très claire au début, surtout pour les frères Grimm, mais, en prenant cette décision, on oublie d'autres manifestations qui ont été étudiées au nom du folklore, comme quelques ustensiles ou bien des danses. Alors, donc, le folklore n'est qu'une question littéraire. Mais, est-il une question populaire ?

La question est intéressante de plusieurs points de vue, mais je me bornerai à l'un d'entre eux : qu'est-ce qu'il faut comprendre par «populaire» ? Le mot a été utilisé pour parler des groupes sociaux les plus humbles, ou bien pour se référer à une chose tout à fait différente : l'ensemble de la société, ce qui serait la mode au sens statistique. Dans ce sens, la musique populaire serait la musique pop, voire *folk*, tandis que pour le premier cas on parlerait de la musique des esclaves noirs américains, par exemple. Dans cette recherche, je comprends comme populaire la première acception, la plus difficile à cerner d'ailleurs. Populaire veut dire pour moi ce qui est propre aux groupes sociaux les plus défavorisés et, surtout, ceux qui ne participent pas du sous-monde culturel qui passait par le contrôle de la lecture et de l'écriture. La littérature populaire, de mon point de vue, est un ensemble de récits non écrits composé par une série de discours propres aux classes sociales subalternes, dominées économiquement et socialement.

De ce point de vue, on rapproche le folklore du monde du discours, et dans cette approximation nous trouvons une autre question à résoudre. Tous ces récits ont un certain rapport à l'histoire et parfois on a proposé une dualité entre légende et histoire. De mon point de vue, c'est un piège qu'il faut contourner car toute histoire, étant un fait du passé, est en même temps représentation et donc légende. L'histoire n'est pas autre chose qu'un discours sur le passé, mais le passé est toujours une réinvention et donc la frontière entre légende et histoire devient très mince. En plus, l'existence de sources écrites ou matérielles ne nous assure pas que notre reconstruction du passé soit moins légendaire car, en plus de ce que nous pouvons apporter à notre objet d'étude, il y a ce que leur moment lui avait aussi associé : on ne documente pas tout et d'ailleurs tout acte de documentation est déjà une forme de construction ou de reconstruction de la réalité. Le monde est construit dans le présent, il ne faut pas l'oublier.

Mais il est clair que le «dégré de réalité» d'une légende ne peut pas être le même que celui d'un fait historique. Pourtant le fait de produire ou de reproduire une légende dans un moment historique est très important, et ce geste fait de la légende un phénomène doté d'historicité. Dire une légende ou parler à travers une légende nous amène à un monde social où la légende pourrait être importante ; au cas contraire, si la légende n'est pas

perçue comme une chose transcendante, cela nous donne peut-être encore plus d'information sur cette société-là. La légende pourrait nous dire quelque chose sur l'histoire des mentalités et je pense qu'on en peut faire usage sans tomber dans le piège de l'inconscient collectif. Comme on verra tout à l'heure, parfois nous cherchons des formes inconscientes –les représentations, par exemple- mais cela ne veut pas dire que notre recherche se place au niveau du psychisme. Au contraire, si des formes inconscientes existent, elles sont intéressantes pour nous dès qu'elles deviennent socialisées. Quand l'inconscient est partagé, quand il devient social, nous sommes face à une chose qui est réelle parce qu'elle existe au-delà des pensées et des psychismes individuels.

Cette réflexion nous porte, à nouveau, à la question de la datation des matériaux folkloriques. C'est là que l'on trouve une des plus importantes difficultés pour les accepter comme des sources d'information historique. Mais, en parlant de légendes, le problème de la datation est, en partie, mal posé. Il n'est pas absolument nécessaire de savoir depuis quel moment on trouve une légende quelconque et je pense que, pour notre objet d'étude, il y a très peu d'intérêt à découvrir l'origine de nos légendes –fréquemment elles nous arrivent du monde classique ou antérieur et, dans ce cas, notre problème est d'expliquer pourquoi elles continuent à exister, car si elles ne jouaient aucun rôle, elles devraient disparaître. Bien sûr, on aimerait pouvoir savoir quand et qui a dit pour la première fois toutes les légendes ; mais cela est presque impossible dans la plupart des cas, surtout quand on travaille dans le domaine de la culture dite populaire. L'intérêt de notre recherche se trouve, donc, ailleurs : ce sont les conditions et les possibilités de reproduction d'une croyance ou récit dans un moment concret. En fait, la partie la plus intéressante de cette recherche est de voir le rapport entre les représentations folkloriques et celles de l'élite sociale catalane. Et c'est au XIXe siècle que cet affrontement devient plus clair et intéressant. C'est alors que le sentiment paysager se développe tandis que les représentations folkloriques tendent à disparaître. Etait-ce un problème esthétique, un fait indépendant des changements politiques, économiques et sociaux qui se déroulaient en ce moment-là ? Peut-être nos légendes ont-elles des origines classiques ou médiévales, mais le conflit continuait au XIXe siècle et les mêmes personnes (d'un point de vue social) qui allaient «découvrir» le paysage, allaient faire la recherche folklorique. Et ce point est celui qui nous intéresse le plus.

Je propose, donc, une perspective différente. Au lieu de chercher le moment de l'invention des récits , on se préoccupera de savoir quand ces récits étaient «fonctionnels», pour quelle sorte de groupes sociaux et dans quelle société. Certes toutes ces légendes nous

amènent vers une société qu'on appellera traditionnelle, mais ce type idéal, même en gros, quand et où fut-il réel ?

Je crois que les légendes avec lesquelles on va travailler nous parlent d'un monde qui va disparaître, mais ce monde avait été bien vivant jusqu'à ce moment historique que fut le XIXe siècle. En fait, les guerres entre Libéraux et Carlistes, en plus de deux idéaux sociaux, n'ont-elles pas eu deux mondes géographiques absolument différents ? Et, dans ce contexte, les figures des brigands, sont-elles légende ou réalité ?

Le problème de la datation nous amène à celui des différents matériaux folkloriques avec lesquels on a travaillé. Quant aux matériaux à partir desquels on peut accéder aux représentations populaires du milieu, mentionnons :

- Ecrits du XIXe siècle (voire antérieurs) rassemblés sans un intérêt scientifique qui donnât lieu à des techniques de contrôle épistémologique. Il s'agit des notes des voyageurs occasionnels ou bien d'excursionnistes qui quelquefois ont essayé de faire un travail rigoureux et structuré, mais sans arriver à donner des résultats scientifiques.

- Ecrits du XIXe siècle rassemblés avec intérêt scientifique et qui ont donné des résultats intéressants, comme le travail de Cels Gomis sur la sorcellerie.

- Recherches du XXe siècle faites avec rigueur et intérêt scientifique, comme par exemple le travail de Josep Romeu sur le *Comte Arnau* ou les recherches de Joan Bellmunt ou Xavier Ravier.

- Des ouvrages littéraires avec intentions non scientifiques, qui n'ont pas été utilisés dans cette recherche.

Quant aux documents du premier groupe, une question doit être analysée : comment a-t-on rassemblé les récits folkloriques d'où l'on a extrait l'information pour faire ce travail ? Il y a, d'un côté, l'évidence que ces récits ont été «ramassés» avant que l'anthropologie, même le folklore, ait été construite en tant que processus scientifique. Pour emprunter la terminologie de Pierre Bourdieu, il faut penser qu'il n'y a pas eu un processus de rupture épistémologique et de reconstruction de l'objet d'étude avant de procéder au travail sur le terrain. D'autre part, il y a aussi l'évidence que ces démarches

«scientifiques» étaient (au moins en Catalogne) motivées par des manifestations d'une position «proto-politique» liée à une prise de position nationaliste dans la deuxième moitié du XIXe siècle. Et il paraît que l'étude du versant nord de la chaîne des Pyrénées aurait été commencée très tard[11].

Alors, faut-il écarter ces manifestations du passé en raison de la volonté politique manifestée par nos folkloristes et de leur manque de préparation scientifique ? À mon avis on peut utiliser tout ce matériel, mais il ne faut pas oublier comment il a été recueilli, c'est-à-dire quels «*filtrages et manipulations*»[12] il y a eus au cours de son rassemblement. Cependant il ne faut pas oublier qu'aucun regard (même scientifique) ne peut être complètement neutre, qu'aucun folkloriste n'est sorti «innocemment» au monde pour l'étudier ; car Bourdieu a raison quand il nous dit que la non-rupture avec la connaissance du monde du sens commun est une des façons les moins connues de perdre le sens de l'expérience scientifique. Mais on ne pourra jamais neutraliser complètement ce risque-là. On ne peut pas faire une abstraction et supposer que l'objet et le sujet de la recherche scientifique, spécialement dans le domaine des sciences sociales, puissent être dégagés l'un de l'autre. Nous sommes objets et en même temps sujets de ce que l'on (re) cherche : on ne peut rien voir sans regarder de quelque part.

De l'ensemble de genres qui forment la littérature populaire, pour notre propos, il faut distinguer entre les légendes, les contes et les mythes. Dans cette recherche, je pars de l'idée qu'un type de récit que j'appelle mythe agit comme un paradigme pour nous montrer le monde, cette réalité qui ne peut exister au-delà de la culture d'un observateur qui est toujours un être social. Par contre, le mythe est un récit qui se pose en dehors du temps et de l'espace accessibles aux humains. Il possède un sens en lui-même ; c'est son développement intrinsèque qui nous fait parvenir ses enseignements moraux : c'est une personne qui arrive chez une autre et lui demande hébergement ; le jour suivant, la punition est exercée et un lac apparaît. Le mythe est quelque chose qui doit faire parler la réalité et parle à travers elle. C'est pour cela qu'il devient légende. Le mythe, en devenant légende, rend «visible» ce qui ordinairement ne l'est pas ; il ne représente pas la nature, il la présente. Par contre, la légende a besoin d'un lieu physique pour se manifester : sans sa concrétion, elle reste un fait mythique, irréel mais quand même important. La légende est ce qu'on lit[13], *litterae*, *scriptura*, et l'on peut aussi lire et écrire sur l'environnement.

[11] De Marliave, O. et Pertuzé, J-C.: *Panthéon pyrénéen*. P. 15.

[12] Prats, Ll.: *El mite de la tradició popular*. P. 192.

[13] Caro Baroja, J.: *De los arquetipos y leyendas*. P. 136.

D'un point de vue qui intéresse la démarche géographique, dans le cas des légendes il faut une importante fixation au terrain pour donner l'opportunité au mythe de s'exprimer ; pour les contes, le scénario n'importe pas, parce qu'ils doivent avoir une structure bien claire et qui puisse être rappelée à tout moment pour une mentalité qui n'était pas cultivée dans la plupart des cas. Le conte parle tout seul, à travers de la structure qui lui est propre ; il est peu descriptif.

C'est d'Arnold Van Gennep[14] que je pars pour dire que le conte est une narration merveilleuse et romanesque. Il doit être clair quant à ce qu'il se passe: on doit pouvoir raconter à travers lui une histoire avec un sens moral. Pour le conte, peu importe la description de l'environnement où les choses se passent. L'important est ce qu'il se passe et quand cela se passe par rapport aux autres éléments du même conte. Normalement on ne localise pas le lieu où l'action se déroule, et l'on n'individualise pas ses personnages.

Or si le lieu où les choses se passent est précisé, il faut parler d'une légende. Les légendes doivent traduire une histoire mythique dans les termes d'un lieu concret. L'histoire continue à être importante, bien sûr ; il faut conserver l'histoire à raconter et l'ordre des actions précises, mais en même temps, la légende doit expliquer l'origine de certains éléments physiques qui sont dans l'environnement. Pour la légende, la morale passe par la structure de sens du récit mythologique, mais en même temps passe par une dotation de sens à des lieux concrets. De même ses personnages sont déterminés et concrets, et ses actes ont un fondement qui peut sembler historique.

Par contre, pour la légende le personnage est une personne concrète (Dieu, Jésus ou un saint) qui arrive chez Pascal ou chez un voisin de la ville de Lourdes, en demandant à être hébergée; le jour suivant la punition s'exerce et le lac de Lourdes, d'Hers ou les glaciers et les chaos de la Maladeta apparaissent.

Pour Van Gennep les faits réels sont nécessaires pour donner naissance aux légendes. A la différence du monde du mythe, où l'espace est difficilement accessible, l'espace légendaire est en même temps un espace physique : l'on peut marcher sur la glace ou nager dans les eaux de ces lacs-là. L'on pourrait faire une carte précise de ces lieux. Par contre, les lieux mythiques semblent être en dehors du temps et de l'espace : si l'on pourrait les représenter sur une carte, il serait impossible d'y parvenir. Bien que l'on ne puisse pas croire qu'ils demandent de l'exactitude, pour la légende le lieu, le personnage et le moment sont importants; pour le conte ils sont indifférents. Dans le cas

[14] Van Gennep, A.: *La formación de las leyendas*. Barcelona, Alta Fulla, 1982.

des mythes, ils sont inaccessibles. Mais dans tous les cas, ils supposent des modèles sociaux.

Le mythe est analogue à l'être, qui est au-delà de tout et un peu partout. On peut le saisir par l'intellect ou l'on peut en approcher à travers les étants réels (les lacs, les rochers, les rivières, les pierres; les cailloux, les cathédrales, les gorilles, les brins d'herbe, les bactéries, les nuages, pour parler comme l'a fait Augustin Berque). Mais si l'on parle des étants, alors il nous faudra parler de légendes et pas de mythes. Ce sont des légendes ce que l'on trouve dans la caverne du monde réel, dehors c'est le monde du mythe, de l'être absolu, le monde où uniquement le philosophe peut accéder. Les phénomènes de la réalité sont donc en même temps singuliers et universels, sensibles et intelligibles ; c'est-à-dire trajectifs au sens berquien du concept[15].

Les légendes ne sont pas les mythes, malgré les relations dialectiques qui les unissent. Ce n'est pas une affaire des dieux, mais une affaire humaine avec des personnages que l'on croit réels et qui pourraient l'avoir été. Quand entre 1948 et 1949 Josep Romeu i Figueras fait sa recherche sur la Chasse Royale au Ripollès il trouve des paysans affirmant l'avoir aperçue, même trois fois[16]. Les légendes sont donc une affaire humaine qui suppose une série de valeurs qu'il fallait promouvoir et étendre. Les dieux se rapprochaient des humains à travers les récits légendaires, et avec eux une série de valeurs qui, comme les dieux, avaient été créées par les hommes et les femmes. Par ce procédé, les lieux insolites, mystérieux, voire légendaires, étaient en trajection avec la société montagnarde. Lieux physiques et phénoménaux en même temps, ils étaient porteurs de certaines valeurs sans lesquelles les prises écosymboliques qu'ils matérialisent n'auraient pas eu du sens. Les lieux parlaient et étaient parlés et de cette façon devenaient des réalités trajectives.

L'environnement est aussi fait de légendes et sous ces légendes on trouve des valeurs. Alors l'environnement participe des mêmes valeurs qu'une société croit voir dans les récits légendaires. Les différentes séries de lieux que nous allons étudier nous diront une légende homologable, c'est-à-dire exprimant un même «logos». Si l'on prend leurs éléments répétés et caractéristiques on peut accéder à un mythe séculaire qui nous parle d'un *illo tempore*. Et si l'on s'arrête cas par cas, l'on y trouve des pierres ou des éléments physiques qui ouvrent à des sens au-delà de la réalité physique, qui nous disent une histoire que le mythe ne peut pas nous dire concrètement.

[15] Berque, Augustin: *Médiance*. P. 85-86.
[16] Romeu i Figueras, J.: «Mites populars pirinencs (Alt Ripollès i vall de Ribes de Freser)» in *Materials i estudis de folklore*. P. 93-125 (surtout 95-99).

Au niveau général, on doit croire qu'il existe toujours un ou plusieurs modèles culturels pour appliquer et interpréter une partie de l'environnement et le convertir en toute autre chose, peut-être un paysage, peut-être un *mythopaysage*, peut-être un écosystème. Voir c'est toujours voir à travers quelque modèle culturellement produit.

Quand en 1687 un fléau de sauterelles tombe sur les villages de la province de Girona, Gerònim Palol[17] publie une relation des motifs pour lesquels la divine justice punit les humains. Mis à la tâche de trouver des explications, Palol trouvera ce qu'il cherche : l'explication. Pour lui, ce qui venait de se passer était que les voisins avaient commis un excès de péchés et de fautes qui avaient fini pour irriter la justice divine. Et, s'étant mis à trouver des justifications, Palol ne doute pas d'avoir à les chercher chez saint Jérôme et dans le fait que les paroissiens n'avaient pas payé, comme on l'attendait, leurs dîmes.

Le fléau, comme le feu pour Bachelard[18], est tantôt un être social qu'un être naturel. Il en va de même avec nos légendes, bien qu'elles aient besoin de quelques éléments physico-chimiques pour s'enraciner, comme par exemple des faits extraordinaires (tempêtes, incendies, inondations) ou différences morphologiques manifestes entre les matériaux composant l'environnement. Il y a donc interférence du naturel et du social. L'on interprète le monde à travers une structure particulière qui lui donne forme et sens ; la connaissance d'une partie de l'environnement est toujours une reconnaissance. C'est saint Augustin qui informe la vision d'emblée presque naïve de Pétrarque sur le Ventoux.

[17] Palol, G.: *Relació dels motius, per los quals nos castiga la Divina Justícia regularment ab la plaga de las llagostas*... Girona, 1687.

[18] Bachelard, G.: *La psychanalyse du feu*. Paris, Gallimard, 1949.

1.2 - Concepts théoriques pour une géographie culturelle

J'ai déjà dit que je place ma recherche dans le domaine de la (nouvelle) géographie culturelle. Pour moi, cette pratique géographique est plus une démarche épistémologique face à quelques sujets typiques de la géographie qu'un terrain d'enquête concret comme le serait, par exemple, la géographie urbaine, la géographie de la population ou la géographie politique. C'est, donc, une démarche très en rapport au constructivisme qui s'interroge sur la construction du sens du monde dans lequel les sociétés humaines vivent. Et pour y parvenir un très long chemin a dû être parcouru.

La géographie catalane et la géographie française ont suivi des lignes générales assez parallèles, en conservant une inégalité quantitative très importante, la recherche au sud des Pyrénées suivant ce qu'on faisait au nord avant de basculer vers le monde anglo-saxon dans la décennie des années soixante-dix. De ce point de vue, ni d'un côté ni de l'autre, la géographie régionale n'a jamais cherché à bâtir un corps de doctrine autour du paysage au sens qu'on propose dans cette thèse. C'était la région, le petit pays plutôt en Catalogne, ce qui attirait les intérêts des géographes et jusqu'à la fin des années soixante, en France, on n'a pas songé à ériger le paysage en thème de recherches. Le mot *paysage* n'était utilisé que dans une acception de type positiviste et même naturaliste. L'étude du paysage était aussi devenue synonyme d'écologie et le paysage objectifié était considéré comme l'ensemble, à une certaine échelle, des éléments qui composent l'environnement. Empreint d'un certain déterminisme et utilisant des procédures scientifiques, c'est l'environnement plutôt que le paysage qui faisait l'objet de la recherche. Dans ce domaine, il faut noter que les années soixante-dix découvrent une nouvelle géographie physique qui s'intéresse à la biogéographie et nuance la tendance géomorphologique dominante au cours des années soixante[19]. Dans cet ensemble il faut distinguer l'école de Toulouse car elle aura de fortes influences en Catalogne. Dans notre pays, quelques chercheurs qui viennent de la géographie régionale (Maria de Bolòs, par exemple) se rattachent à cette approche paysagère et d'autres (Josep Maria Panareda ou Joan Sabí) se déplacent à Toulouse pour travailler

[19] Rougerie, Gabriel; Beroutchachvili, Nicolas; *Géosystèmes et paysages. Bilan et méthodes*. P. 55-154.

avec Georges Bertrand[20]. Mais, comme on le voit encore de nous jours, c'est encore l'intérêt naturaliste qui domine.

Ce moment passé, de nouvelles approches ont été possibles. Un pas en avant a été donné avec l'évolution de la géographie régionale vers l'étude de l'espace vécu, une étude très peu répandue en Catalogne, bien qu'il existe une nouvelle géographie régionale en Catalogne.

D'autre part, venue des Etats Unis, la géographie humaniste va décentrer le thème du paysage en posant l'accent sur le côté existentiel de la représentation du monde. Cette géographie s'est piégée souvent dans ce que Berque appelle la chimère subjectivore[21] et elle semblerait travailler uniquement sur le versant symbolique de la réalité et se centrer plutôt sur les lieux que sur le paysage[22]. En Catalogne la thèse de doctorat de Joan Nogué[23] et les travaux de Xavier Campillo[24] seraient les choses les plus remarquables dans ce courant.

Ainsi arrive-t-on au renouvellement de la géographie culturelle. Si en France la nouvelle géographie culturelle bénéficie de la protection du CNRS sous la forme du laboratoire Espace et Cultures et donne de l'importance à l'étude du paysage[25], en Espagne personne ne se dit «géographe cultural» et ce sujet n'est pas au centre de la réflexion épistémologique[26]. Dans cet état des choses, la thèse que je présente se propose de faire une géographie culturelle, même si l'on pourrait penser que mon exercice est plutôt une géographie historique. Je ne veux pas m'attarder en distinguant l'une et l'autre, mais je tiens à dire que la préoccupation pour les questions épistémologiques doit être centrale pour la géographie culturelle. Pour moi, ce qui distinguerait cette étude

[20] Garcia, Maria Dolors; Nogué, Joan: «L'evolució dels enfocaments metodològics en la geografia rural catalana, 1940-1984». *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, 5. Barcelone, 1984. P. 149-166.

[21] Berque, Augustin: *Médiance*. P. 51-54.

[22] Rougerie, Gabriel; Beroutchachvili, Nicolas: *Géosystèmes et paysages.* P. 55-154.

Garcia, Maria Dolors; Nogué, Joan: «L'evolució dels enfocaments metodològics en la geografia rural catalana, 1940-1984». P. 149-166.

[23] Nogué, Joan: *Geografia humanista i paisatge. Una lectura humanista del paisatge de la Garrotxa a través de la literatura i de cinc grups d'expèriencia ambiental*. UAB, 1984 (inédite).

Le thème a été répris en Nogué, Joan: *Una lectura geográfico-humanista del paisatge de la Garrotxa*. Girona, Col·legi Universitari de Girona i Diputació de Girona, 1985; et Nogué, Joan: *La percepció del bosc. La Garrotxa com a espai viscut*. Girona, Diputació de Girona i Ajuntament d'Olot, 1986.

[24] Campillo, Xavier: *Geografia i literatura a l'Alt Pirineu Català*. Lleida, Dep. de Geo. i Història de l'Estudi General, 1992.

[25] Collignon, Béatrice: «La geografía cultural en Francia: un estado de la cuestión». *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, 34. Barcelone, 1999. P. 103-117.

[26] Mendizábal i Riera, Enric: «Algunes reflexions sobre la (nova) geografia cultural des de la perifèria». *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, 34. Barcelone, 1999. P. 119-132.

géographique serait l'intérêt pour le monde de la représentation et spécialement de la représentation du monde ambiant.

En plus, de mon point de vue, l'idée de l'analogie doit être centrale pour l'étude que je propose. Ailleurs j'essayerai de montrer l'analogie existante entre l'environnement devenu milieu et la société et l'économie montagnardes en faisant le parcours de toute une série de faits où l'on voit comment le milieu parle et est parlé par la société. Maintenant je me propose d'essayer de systématiser un peu les théories que je prétends utiliser avant d'aborder les légendes qui nous permettent de dire que le milieu n'est pas uniquement parlé, mais qu'il parle.

La Théorie de la Médiance et le processus de formalisation

D'emblée je dois reconnaître ma dette intellectuelle avec la Théorie de la Médiance proposée par Augustin Berque. Mais, même si on la prend comme base de cette thèse, on ne peut pas songer à en faire un exposé complet ; ce n'est pas du tout le cas. Mais il nous faudrait au moins dire que, de ce point de vue, la réalité est trajective, c'est-à-dire qu'elle est en même temps objective et subjective.

La médiance, c'est-à-dire la relation entre une société et son milieu, nous propose une interprétation de la réalité géographique qui dépasse l'aporie à laquelle est arrivé le positivisme dans son intention de distinguer le sujet de l'objet. Cette théorie part de trois axiomes qui se combinent entre eux[27] tout en posant que la réalité du milieu est à la fois passée, présente et possible :

-Le milieu est à la fois naturel et culturel.
-Le milieu est à la fois subjectif et objectif.
-Le milieu est à la fois collectif et individuel.

Tous ces axiomes on peut les résumer en disant que la réalité géographique est trajective.

> «*En d'autres termes, le point de vue de la médiance doit formuler un principe d'intégration qui rende compte à la fois des transformations subjectives ou phénoménales (les métaphores) et des transformations*

[27] Berque, A.: *Le sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature.* P. 147-150.

objectives ou physiques (les métabolismes, les cycles écologiques etc.) qui concourent à donner au milieu un sens unitaire. Unitaire*, car tel est le postulat : partir de l'évidence que si le monde existe, c'est que de quelque manière y fonctionne un mécanisme qui intègre, réciproquement, la réalité sensible et la réalité factuelle*»[28].

De ce point de vue, dans l'écoumène rien ne peut exister en soi ; au contraire, tout est référé à l'existence humaine. Les choses n'existent qu'en tant que l'être humain leur donne du sens par sa propre existence[29]. C'est pourquoi tous les êtres non humains -«*des cailloux aux cathédrales, des gorilles aux brins d'herbe, des bactéries aux nuages*»[30]- sont des écosymboles où s'exprime l'*en-tant-que* de notre relation au monde. La nature de l'écoumène est donc, toujours et à la fois, d'ordre écologique et d'ordre symbolique : elle est écosymbolique. C'est pourquoi des rochers et des lacs parlent, crient aux paysans de faire la charité aux pauvres ou leur indiquent d'autres normes sociales et de conduite individuelle.

Pour la théorie de la médiance, le paysage devient un des plus importants révélateurs du milieu. Il s'agit plutôt de sa dimension sensible et symbolique ; c'est-à-dire qu'il exprime une certaine médiance[31]. Mais cette médiance est un produit historique : il y a uniquement deux civilisations qui aient eu ce rapport avec leur environnement : l'Europe moderne et la Chine à partir du IVe siècle[32].

Immergé dans l'étude du paysage, Augustin Berque prend clairement part dans le domaine et, avec ses quatre critères[33] pour définir un paysage, il abandonne l'idée selon laquelle toute relation avec l'environnement serait une relation paysagère. Cette idée est au contraire soutenue par une partie des chercheurs, lesquels croient que n'importe quelle relation avec l'environnement est toujours une relation paysagère. C'est une position prédominante sous les paradigmes anthropologiques : «*toute utilisation sociale de l'espace englobe une fonction paysagiste. Toute culture, au sens ethnologique du terme, serait par décret paysagiste*», nous dit-on[34] à la lumière d'un de ces paradigmes.

[28] Berque, A.: *Médiance de milieux en paysages.* P. 37.

[29] Berque, A.: *Etre humains sur la terre.* P. 81.

[30] Berque, A.: *Etre humains sur la terre.* P. 82.

[31] Berque, A.: *Médiance de milieux en paysages.* P. 111.

[32] Berque, A.: «De paysage en outre-pays». *Le débat*, 65. Mai-juin 1991. P. 4-13.

[33] Dans les derniers ouvrages de Berque un cinquième critère a été proposé: l'existence d'une réflexion explicite sur la notion de paysage en tant que telle. (A ce propos voyez *Ecoumène. Introduction a l'étude des milieux humains* et *La mouvance.*)

[34] Lenclud, G.: «L'ethnologie et le paysage. Questions sans réponses» in *Paysage au pluriel.* P. 16.

Or, si l'on prend les quatre critères de Berque, comment pourrait-on parler du paysage avant même que celui-ci n'ait été inventé ? De ce point de vue, l'objet de notre étude n'est, pas du tout, un paysage, au moins dans une application littérale de la théorie de la médiance. Mais cela ne veut pas dire que l'on doive prendre le chemin emprunté par les anthropologues. Sans dire que toute relation avec l'environnement est une relation paysagère, il nous faut inventer un concept pour parler du protopaysage (au sens berquien[35]) avant la découverte du paysage en Europe. Ce concept sera celui de *mythopaysage*. Il s'agit d'un besoin pour pouvoir parler d'une «réalité» non traitée par Berque, pas d'un essai de questionner ses idées, bien au contraire.

Comme Augustin Berque nous l'a montré (et en ce point ses idées coïncident avec celles du paradigme anthropologique), la connaissance que nous avons du réel est, dans tous les cas, une construction symbolique, une pure convention anthropocentrique[36]. «*L'espace est analogique* (...) *L'organisation mentale de l'espace, dans une société donnée, sera l'analogue de son organisation sociale, et l'analogue encore de son organisation technique*», insiste Berque. C'est sur des mécanismes d'analogie où repose l'organisation de l'espace social : «*une société produit l'espace qui lui est propre, et cet espace est condition de son existence en tant que société*»[37]. Il existe donc une relation dialectique entre l'aménagement et l'interprétation que les sociétés font de leur environnement[38].

Pour compléter le cadre théorique de cette thèse, il nous faudra emprunter une idée qui sort des travaux d'Alain Roger et ainsi pourra-t-on formuler la théorie que l'on utilisera dans cette enquête. A la suite de la distinction proposée par Roger entre *artialisation in situ* et *artialisation in visu*, j'ai parlé autrefois d'un processus de *sculpturation (morale) de l'environnement*. Mais quelques années plus tard j'ai décidé de parler davantage de *formalisation*[39]. Dans le cas des montagnes il y aurait une *formalisation in situ* à travers laquelle on inscrirait directement le code symbolique dans la matérialité du lieu, le socle naturel. Dans cette ligne se trouvent tous les travaux du Land-art, mais un des exemples les plus clairs de cette façon d'agir serait le Mount Rushmore américain, où l'on a sculpté les têtes des principaux présidents des Etats Unis. Comme Simon Shama nous dit, «*Modeler*

[35] «*Le rapport visuel qui existe nécessairement entre les êtres humains et leur environnement*». (Berque, Augustin: *Les raisons du Paysage*. P. 39.)

[36] Berque, A.: *Vivre l'espace au Japon*. P. 21.

[37] Berque, A.: *Vivre l'espace au Japon*. P. 21.

[38] «*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*». (Berque, A.: *Les raisons du paysage*. P. 15.)

[39] A ce propos, il faut rappeler que pour l'aristotélisme la forme donne l'être a la chose.

une montagne avec la forme d'une tête humaine est, peut-être, la dernière colonisation de la nature par la culture, le changement du paysage en forme humaine»[40]. Ce ne serait pas une question de paysage mais d'*hommage*. Avant de devenir paysage, l'environnement a rendu hommage à des créations humaines plus ou moins «divines».

La formalisation in situ est une «culture» des symboles dans les deux sens : une culture comme expression de la forme d'être d'une société, mais aussi une culture comme action de planter des végétaux, dans notre cas des symboles. L'on plante des symboles dans le monde comme on y plante des choux ; d'innombrables croix, chapelles, fabriques, monuments, etc. poussent dans nos campagnes et nos villes pour nous rappeler les choses importantes. Au XIXe siècle, le poète catalan Jacint Verdaguer[41] nous disait qu'un charretier avait dessiné une petite croix au sol auprès du sang encore visible d'un compagnon tué près de Montcada (Barcelone). Avec le temps, cette croix devint un petit oratoire construit aux frais d'un propriétaire des alentours. Mais malgré l'effort, les charretiers continuèrent à prier en faisant une croix au sol en souvenir du mort. D'ailleurs la France est pleine de monuments aux morts des guerres mondiales, et l'Espagne des morts de la Guerre Civile. Ce sont des écosymboles qui ouvrent l'espace physique à des dimensions incommensurables en lui donnant du sens. Il faut une certaine culture pour comprendre cette (horti)culture des symboles ; mais pas du tout de la *reculture*, concept qui nous est aussi proposé par Alain Roger. Ni recul ni n'importe quelle culture pour que la formalisation *in situ* puisse fonctionner «naturellement».

L'autre façon d'agir sur l'environnement serait la *formalisation in visu*, c'est-à-dire une action indirecte sur un regard qu'elle fournirait de modèles, lesquels finiraient par modeler la vision. Dans le cas du *Cap de Mort* (Montserrat ; photo 11), la légende a façonné l'aiguille et les dessins des escaladeurs ont reproduit et augmenté encore plus cette ressemblance. Quand on connaît la légende, il est impossible de voir autrement cette montagne. Mais le *Cap de Mort* existe uniquement vu d'un certain endroit : il n'a pas la présence des objets physiques, car il n'est pas seulement physique. Il est en même temps légende et donc symbole d'un monde magique où une femme est tombée pendant son vol avec une sorcière.

La formalisation *in visu*, est, par exemple, le mécanisme que l'on trouve chez les habitants-paysagistes étudiés par Bernard Lassus quand à travers «*l'établissement d'une relation entre les trois objets séparés dans l'espace*» on peut reconnaître une fable qui y

[40] «*To make over a mountain into the form or a human head is, perhaps, the ultimate colonisation of nature by culture, the alteration of landscape to manscape*». (Shama, S.: *Landscape and memory*. P. 396.)

[41] *Ayres del Montseny*. Barcelona, Publicacions de la Ilustració Catalana, [1901]. SP.

prend sens. Quand ces habitants suggèrent des relations moins connues ou qu'ils ont imaginées nous ne pouvons reconnaître «*plus que ce qui nous entoure en termes d'objets et d'accumulations d'objets*»[42]. Mais l'important ce sont les relations, pas les objets en soi. Dans le cas du *Cap de Mort*, les «objets» physiques disparaissent selon l'endroit d'où on le regarde.

C'est toujours à travers ce procédé que l'on a agi dans l'art médiéval. «*Les symboles par lesquels l'art médiéval à ses débuts représentait les objets naturels, avaient un rapport exceptionnellement lointain avec leur apparence réelle*»[43]. La peinture médiévale était une expression de la philosophie chrétienne et les objets matériels étaient considérés comme des symboles de vérités spirituelles ou d'épisodes de l'Histoire Sainte ; il y avait la possibilité de substituer spontanément l'idée à l'objet et l'objet à l'idée[44]. Selon Emile Male, l'art du Moyen Age «*nous montre une chose et il nous invite à en voir une autre*»[45]. La nature, dans ce type d'art, est un immense symbole, pas du tout un objet de contemplation esthétique. On se souviendra que saint Anselme avait écrit que la réalité était d'autant plus nuisible qu'elle satisfaisait un plus grand nombre de nos sens[46].

A la suite de ce type de formulations, les montagnes et les forêts ont été représentées par les artistes du Moyen Age d'une façon symbolique avec d'évidentes intentions didactiques[47]. Ce type de tableaux serait pris dans un enjeu qui aurait formalisé sans vocation artistique mais morale et la société et la nature ; en formalisant l'environnement, il aurait aussi formalisé d'une façon symbolique le regard des spectateurs : on ne verrait plus la montagne ni le tableau, mais le symbole parce que le symbole forme partie de l'évidence de la vie quotidienne, du monde du sens commun. Et je tiens à souligner que ce procédé serait quelque chose d'universel, pas du tout un fait du passé ou de certaines sociétés : le milieu humain est toujours écosymbolique et son sens est saisi dans la conjonction d'une référence locale et d'une référence sociale. De ce point de vue, des mouvements dans le monde de la peinture comme l'école de Barbizon ou son équivalent catalan, l'école d'Olot, n'ont pas moins reproduit la nature qu'ils la construisaient. Parce que, en fait, ni le regard scientifique le plus objectif ni l'art le plus subjectiviste ne sont autre chose que trajections symboliques et en même temps physiques avec la nature. La

[42] Lassus, B.: *Une poétique du paysage: le démesurable*. Paris-Vancouver, 1976.

[43] Clark, K.: *L'art du paysage*. P. 8.

[44] Clark, K.: *L'art du paysage*. P. 10.

[45] Male, E.: *L'art religieux du XIII siècle en France*. P. 47.

[46] Clark, K.: *L'art du paysage*. P. 9.

[47] Clark, K.: *L'art du paysage*. P. 18.

nature est formalisée à travers notre regard et en même temps notre regard nous façonne nous-mêmes ; le regard nous transforme en partie active du monde. A travers ce processus de formalisation (*in visu* ou *in situ*) l'on projetterait dans les formes sensibles la même chose que l'on y croit voir et qui nous revient comme si elle était naturelle. Le résultat est qu'il y a une très grande identité entre ce que l'on perçoit et ce que l'on projette dans l'environnement ; entre ce que nous croyons être et ce que le milieu est pour nous. En agissant de cette manière nous avons affaire à la base de la trajectivité de la réalité géographique. En ce point, pas d'interrogation, pas de *reculture*, mais la perception primordiale (voire «réelle») du monde. Ce processus de formalisation, *in situ* ou *in visu*, serait à la base de l'écosymbolicité. A travers elle, les objets dits naturels seraient en trajection avec les autres sphères sociales, avec lesquelles on trouverait une relation d'analogie. Ce n'est pas seulement la «montagne» que l'on voit, mais le symbole d'une autre chose qui ne veut être plus une autre chose. Et ce tiers exclu par le positivisme est une des possibilités de fonctionnement du monde ; j'irais même jusqu'à dire qu'il serait une des conditions d'existence du monde.

Trajectés dans l'environnement et à la fois demeurant dans le monde social, ces écosymboles se sont formés à partir d'éléments physico-chimiques et de constantes morales, c'est-à-dire des valeurs, attitudes, préférences, etc. Valeurs qui demeureraient pierre, eau, bois; objets matériels devenus métaphores des idéaux sociaux, et en même temps métaphores plus réelles que leurs référents[48]. Mais il ne faut pas oublier que ces métaphores ne peuvent jamais se découpler totalement du réel ni de la nature[49] et que «*le point de vue de la médiance prétend faire coexister métaphore et vérité, en disant que le factuel est et n'est pas le sensible*»[50]. Comme si elles étaient sculptées dans les éléments de l'environnement, ces valeurs prendraient formes physiques, plus réelles parce qu'elles seraient devenues plus massives. Et à la fois, les pierres et les lacs de la série de légendes qu'on va tout de suite étudier perdraient poids au fur et à mesure qu'ils seraient envisagés comme des éléments moraux.

Alain Roger l'a dit très clairement : «*Aucune nature n'est jamais vierge, puisque notre regard n'est jamais vide*»[51]. L'environnement n'a pas de sens en soi. Il a uniquement du sens pour les êtres humains qui y sont plus ou moins attachés. Comme l'a écrit Eugenio

[48] Schama, S.: *Landscape and memory*. P. 61.

[49] Berque, A.: *Le sauvage et l'artifice*. P. 130-131.

[50] Berque, A.: *Médiance de milieux en paysages*. P. 38.

[51] Roger, A.: *Nus et paysages. Essai sur la fonction de l'art*. P. 127.

Turri, l'environnement nous retourne ce qu'on lui a déjà projeté[52]. C'est pourquoi chaque société a une façon particulière de percevoir et d'agir sur son environnement : pour comprendre une société on peut l'analyser directement, mais on peut aussi la regarder à partir de son rapport environnemental : voilà une conséquence du fait de considérer l'espace comme quelque chose d'analogique. Cette relation médiale nous informe des soucis de cette société-là, de ses fantômes les plus cachés et inconnus. L'on doit s'attendre à trouver les valeurs les plus importantes d'une société dans son environnement et dans la façon qu'elle a de s'y rapporter. Car toute société aurait tendance à voir comme naturelles les choses, les valeurs, pour elle, les plus nécessaires; naturalisées, objectifiées, celles-ci feraient partie en même temps des relations qu'ont les êtres sociaux entre eux et avec tous les éléments «objectifs» qui les entourent. Rien d'étonnant, bien au contraire, à ce qu'on trouve les mêmes valeurs et idées sociales et dans la «société» et dans la «nature», si l'on peut les concevoir comme deux substances dégagées l'une de l'autre. Par contre, cette thèse postule qu'il faudrait les penser comme des processus de relations entre elles et au-delà d'elles-mêmes.

Vers une définition de la culture

Certes pour qu'une géographie qui se veut culturelle puisse exister, un bon point de départ axé sur une bonne définition de culture est nécessaire. C'est cela que je prétends faire dans les pages suivantes. De mon point de vue, la culture n'est pas tout, mais elle est en tout. La culture est un recours nécessaire et omniprésent pour comprendre le monde ; le monde n'existe que par la culture ; celle-ci est nécessaire pour situer la réalité et lui donner existence. Pour accéder au monde, aux humains, il nous faut de la culture ; sinon c'est la planète ou la biosphère ce qui est face à nous. Quand on découvre une partie du monde qu'on ne connaissait pas, il faut trouver un recours qui puisse nous expliquer la réalité. C'est là que la culture vient pour nous aider ; elle nous offre un ensemble de topiques qui nous servent à décoder la réalité physique : voici en 1793 un agent français, répondant au nom de Chantreau, qui arrive en Montserrat. Il n'a qu'un modèle pour appréhender la montagne catalane : les glaciers de la Suisse[53]. Chantreau était un personnage cultivé et intelligent et il savait ce qu'il devait voir. Un peu comme tous, d'ailleurs. Il a cherché dans le portefeuille paysager une topique qui puisse lui servir et il l'a trouvée. Mais voici un

[52] Turri, E.: *Antropologia del paesaggio*. Milano, Edizioni di Comunità, 1974.

[53] Chantreau: *Lettres écrites de Barcelonne, a un zélateur de la liberté qui voyage en Allemagne.* Paris, Chez Buisson, 1793.

autre auteur, un moine catalan qui arriverait au même moment au même lieu : il va voir la «même» montagne avec d'autres «yeux ». Pour lui c'est un jardin ou bien une ville entourée de remparts, fidèle image du paradis terrestre ou de la cité de Jérusalem[54].

Dans les deux cas, on voit clairement que les modèles pour décoder l'environnement sont sortis de mondes sociaux différents ; pour Chantreau, c'est le monde des voyages aux Alpes ; pour notre moine, la lecture de la Bible. De nos jours, d'autres scientifiques nous quantifieraient le lieu et nous diraient ce qu'il vaut : les uns se réfèreraient aux valeurs écologiques, les autres au monde économique.

Il est clair, donc, que ce que l'on appelle la culture recueille des modèles provenant de toutes les sphères sociales et les transmet aux autres. La culture est comme un pont par où circule de l'information. C'est la saumure de la vie : elle donne saveur à l'ensemble et prend les goûts des autres éléments ; elle glisse partout. La culture prend le paradis biblique pour en faire un paysage ; les formes d'écobuage pour nous expliquer les pierrailles montagnardes (à ce propos, voyez le chapitre 3.10). La culture prend la théorie de l'évolution et en fait le darwinisme social. Elle pose des noms aux choses, des noms qu'elle n'invente pas : elle les sort de leur contexte pour nous parler du monde et le convertir en texte. La culture donne un esprit à l'économie et au milieu physique et un corps aux croyances : elle place les mythes sur des lieux concrets et en fait des légendes. La culture est un produit social qui aide à la production et la reproduction de la société. Elle façonne le monde et est façonnée par le monde.

Dans la production sociale de leur existence les hommes et les femmes entrent en relation les uns et les unes avec les autres, et les relations qui en naissent, lesquelles ne peuvent être réduites à des relations de production, rendent possible la formulation de groupes sociaux avec des intérêts, latents ou explicites, peu ou prou déterminés. C'est au cours de leur existence que les personnes se rendent compte qu'elles ont des rapports communs et des intérêts plus ou moins pareils à ceux d'autres personnes en même temps qu'elles s'en différencient ou bien que d'autres personnes ou groupes deviennent lointains[55]. Le fait d'appartenir à ces groupes peut être explicite ou implicite, chose reconnue ou non. Mais au fur et à mesure que le temps passe, devant les contingences de la vie quotidienne, apparaissent différentes questions face auxquelles il faut prendre ou non une attitude ou donner une réponse. Ce rapport rapproche ou éloigne les personnes de leurs

[54] Voyez Roma i Casanovas, Francesc: *El paradís indicible. Ecosimbologia del protopaisatge montserrratí modern*. Mémoire de recherche. Inèdite, UAB, 1999. Disponible à la bibliothèque d'humanités de l'UAB.

[55] Thompson, Eduard P.: *Tradición, revuelta y consciencia de clase*. P. 33-39.

voisines et c'est ainsi qu'un sentiment, la plupart du temps voilé, d'appartenir à un groupe par opposition à d'autres peut apparaître. La position sociale, qu'on ne peut jamais résumer uniquement à une relation avec les moyens de production, permet ou rend impossible de sentir comme propres et adéquates certaines valeurs ou sentiments, de se sentir près ou loin du reste des personnes qui nous entourent. C'est dans ce procédé d'auto-définition qu'en même temps nous nous définissons nous-mêmes : au fur et à mesure que nous définissons ce que nous ne sommes pas, nous nous définissons nous-mêmes. La conscience d'appartenir à un groupe social n'est jamais donnée : elle est acquise dans le développement de la vie sociale, au même moment où nous nous représentons les autres. En face de choses nouvelles, nous devons nous définir, nous devons décider si elles sont de notre monde, de notre orbite, ou bien si elles font partie d'une sphère que nous considérons comme étrangère. Dans ce processus la réalité est instituée, mais en même temps, le nous est aussi institué.

Le monde peut être ou non. Il sera positif ou négatif pour nous, en fonction de la réponse que nous donnons à ceux que de façon consciente ou inconsciente nous considérons comme les nôtres. Ma position sociale fait que je participe d'une série de textes et d'un contexte concret, que je participe aussi à la production de discours et que j'accepte ceux qui me semblent les plus proches des miens ou bien ceux qui, à partir des matériaux que j'ai reçus antérieurement, me semblent plausibles. Les nouveaux matériaux, qui me semblent pertinents pour les prendre en considération, seront vus d'une forme égale ou non par mes voisins. Quelques-uns vont coïncider avec mon avis et d'autres non, mais si l'opposition n'est pas très forte, le nouveau matériel peut être intégré dans ma représentation du monde. L'élément nouveau deviendra une partie de mon (et, en réponse de notre) discours. Et ce discours sur le monde, que maintenant nous trouvons amplifié, sera un élément de plus qui donnera ou voudra donner cohérence à mon monde. Par ce procédé il deviendra une partie de ce que j'appelle des textes. Mon discours a pris des nuances nouvelles et dès mon discours je le lance au monde extérieur : je modifie avec ce geste un texte qui me parle du monde. Si cette réification de la réalité, d'un fait individuel devient une composante de la vision du monde de mon groupe social, la représentation de la réalité sera une autre, légèrement modifiée. Ainsi, ce qui, peut-être par hasard, était partie d'un discours possible, devient un texte qui est réifié et naturalisé. Une petite opinion est devenue une partie du monde.

Mais nous pouvons également penser que ce processus commence au moment où un texte duquel nous n'avions pas eu conscience jusqu'alors nous arrive «du monde».

C'est ce qui arrive aux autres. Si nous vivons dans une réalité sociale qui permet une certaine pertinence au décodage positif de ce nouveau texte, on peut l'accepter comme possible lecture du monde. Alors il est probable, mais pas nécessaire, que quelque jour ce texte arrive à faire partie de mon discours. Et il est plus probable comme plus usité soit par mes contemporains et égaux, comme plus analogique soit avec mon monde social et culturel.

Telle est la leçon que nous offre la naissance du paysage dans le monde religieux catalan. L'Eglise catalane forme un groupe historiquement défini (et non uniquement par des relations de production) qui a lu certains textes, partage certaines idées et des attitudes qui en principe n'ont rien à voir avec l'amour du monde naturel. Mais à un moment historique concret arrive à la connaissance de quelques membres de ce groupe une valorisation esthétique positive de la montagne. Leur réponse aurait pu être négative d'emblée, mais elle pouvait aussi passer inaperçue, sans peine ni gloire. Par cette seconde voie, il n'y aurait pas d'opposition frontale à cette nouvelle perception qui au début était uniquement esthétique. Voir la montagne, ou quelques montagnes, comme une chose agréable n'était pas une impertinence, comme l'aurait été le regard porté sur un corps nu. Il n'y avait pas de péché dans ce fait-là, même si quelques ecclésiastiques avaient proposé l'éloignement du monde (le *contemptus mundi*). Ce pas, silencieux et innommé, suppose une importance transcendantale : une nouvelle réalité ou une première formulation d'une réalité différente est arrivée et personne ne l'a critiquée. On n'en parle pas encore, mais il n'y a pas d'impertinence dans ce nouveau monde. Elle n'a pas été vue comme une chose innommable ; c'est plutôt une chose indicible : il n'est pas encore pertinent d'en parler, mais il n'y a pas d'impertinence. Ainsi, pourrait-on en parler, pourrait-on apprécier le monde en des termes positifs car certains textes et discours justifieraient que l'œuvre divine avait été parfaite. Si le monde avait été parfait jusqu'au péché originel, existait une possibilité de considérer le monde comme un jardin ou bien comme un paradis. Il n'y a pas encore la possibilité de le voir comme un paysage car le concept, comme le mot, n'existe pas encore. Mais un jour on pourra dire *paysage* au lieu de jardin ou de paradis. Les textes et les discours sur le paradis (référant à des passages bibliques) ont permis l'entrée d'un nouveau sentiment valorisant le monde : le paysage qu'il n'est pas encore pertinent de nommer. Mais le saut qualitatif a été fait : lors qu'un certain jour quelqu'un décidera de parler de la beauté de la montagne, alors nos ecclésiastiques se rendront compte que ce sentiment-là, ils l'avaient depuis longtemps...

Au XIX siècle catalan, un groupe social difficile à définir participe d'une même série d'intérêts : ils veulent un monde autarcique, protectionniste, un pays essentiel, de paix sociale, de progrès matériel, etc. Ce groupe va se faire écho des discours qui parlent de la beauté de la montagne ou bien des discours qui parlent de leur bonté naturelle. Ainsi ouvrira-t-on la voie de la conversion de quelques parties de la Catalogne (les montagnes) en des textes chantant l'essence des gens qui les habitent, des textes qui en vont faire une source de richesse, même un lieu charmant... Le monde, qui physiquement reste inchangé, devient un texte différent et cela rend possible de nouveaux discours. Textes et discours sont en relation dialectique et ils peuvent aider à marcher ou non dans un sens qui était né longtemps auparavant.

Mais, même si tous les membres de ce groupe qui partage les points essentiels d'une culture pareille pourraient le faire, quelques-uns seulement seront légitimés pour construire les discours qui seront transmis aux autres. Ils structureront les éléments qu'ils ont reçus de façon peut-être inconsciente. Mais l'important est que ce processus n'est ni neutre ni hasardeux, que même si les choses peuvent commencer sans intention concrète, certains acteurs peuvent faire que ces choses deviennent, comme on dit de nous jours, *politiquement correctes.* L'image de la Suisse comme modèle pour décoder les paysages verts et humides n'implique pas seulement l'utilisation de cette topique pour essayer d'arriver à un monde plus juste, moderne, où les choses soient ponctuelles comme les montres suisses, comme cela s'est passé en Catalogne[56]. Mais il y a des acteurs qui, conscients ou non, voient tout de suite la pertinence d'unir ces deux parties différentes des discours (ou ces deux discours différents). Cela a permis que l'idée, par exemple, du sport et celle de la nation aillent de pair et qu'en Catalogne apparaisse un club de football qui est «*plus qu'un club*» comme on entend dire d'habitude. La vie sociale donne, donc, des éléments pour engendrer des textes et des discours que certains agents sociaux, de points de vue socialement concrets, croient pertinent ou intéressant d'aider à se développer et c'est ainsi que l'on construit des topiques et des représentations du monde accordées avec leur position dans les relations sociales. A partir d'ici, les groupes sociaux luttent pour imposer la définition du monde qui leur semble la plus cohérente avec leurs intérêts. De cette façon, tandis que la vie rurale catalane à la fin du XIXe siècle était un modèle à suivre, la politique économique qui proposait ce modèle ne passait pas par le retour aux institutions médiévales qu'ils venaient de dépasser. D'ailleurs la culture populaire des

[56]Roma i Casanovas, Francesc: *La construcció medial de la muntanya a Catalunya. (Segles XV-XX). Una mirada al paisatge des de la geografia cultural*. Thèse de doctorat, UAB, 2000.

paysans devait être étudiée et prise comme un modèle social, mais personne ne la défendait sérieusement comme un modèle d'avenir.

1. 3 - Le *mythopaysage*, une forme de cosmophanie

La conquête épistémologique de la distinction entre paysage et géosystème a permis de replacer le débat géographique à un autre niveau où le monde des représentations devenait non uniquement intéressant, mais nécessaire pour la connaissance de la «réalité» géographique. Avec les artefacts que cette distinction nous permet de nous fournir, nous devons être capables de rendre compte de la diversité des visions d'un même endroit et de la variabilité des formes de s'y rapporter. Si le paysage ne se confond plus avec l'environnement, reste à différencier les regards portés sur le milieu. Au point actuel, on peut distinguer un rapport moderne et un rapport pré-moderne à la nature. De ce point de départ, le paysage pourrait être défini comme une forme écosymbolique médialement construite de regarder tout ou partie du milieu naturel[57] qui verrait dans la nature une chose agréable, amène, belle ou positive. Le regard paysager institue une nature dotée de toute une série de qualités esthétiques positives qui sont représentées comme des qualités naturelles.

Mais aujourd'hui nous savons que ce type de médiance n'a été possible que dans une série assez restreinte de sociétés et de cultures, que même le mot n'existe dans toutes les langues. Alors, une géographie historique des représentations nous porte à la nécessité d'ouvrir le ventail de notre conceptualisation scientifique pour pouvoir parler de ces représentations autre que paysagères. Augustin Berque nous propose le concept de cosmophanie[58], mais le concept reste encore très général. Ailleurs j'ai proposé le concept de *mythopaysage*[59] qui me permet de parler d'une forme de cosmophanie concrète qui serait la représentation de certains lieux naturels propre aux classes populaires occidentales pendant le Moyen Age et la période moderne. Peut-être devrait-on parler d'un paysage légendaire plutôt que d'un mythopaysage, mais l'idée de paysage légendaire nous ramène à un certain type de paysage. Si au cours de cette recherche j'ai préféré le concept de mythopaysage, c'est pour éviter la confusion de croire que le paysage

[57] Duncan, James S.: «The power of place in Kandy, Sri Lanka: 1780-1980» in Agnew, J. A. i Duncan, J. S. (edts): *The power of place*. P. 186.

[58] Berque, Augustin: «Cosmophanie» in *Mouvance. Cinquante mots pour le paysage*. P. 53-54.

[59] Roma i Casanovas, Francesc: *Les Pyrénées Maudites*. *Economie morale, mythopaysage et écosymbolicité. Essai de géographie culturelle.* Mémoire de DEA. Consultable au Laboratoire «Jardin, paysage, territoire». Ecole d'Architecture Paris-la Villette.

légendaire serait une sorte de paysage. Et ce n'est pas du tout le cas. Si le paysage est un pays et son image, le mythopaysage est aussi un mythe et son image concrète.

On pourrait définir le *mythopaysage* comme une sorte de structure médiale caractéristique des sociétés traditionnelles. L'histoire de la géographie a souvent oublié cette «autre géographie», celle qui ne répond pas aux exigences de la science positive moderne. Parfois on a cru qu'à l'espace réel s'ajoute une perception ou représentation irréelle, fausse[60]. Mais, depuis le «*cultural turn*» et les géographies qualitatives, on a commencé à prendre en considération les légendes, les images peintes, la littérature et d'autres formes d'information géographique jadis considérées comme extérieures au monde de la géographicité. La géographie a été dématérialisée[61] et de nouvelles formes de relation aux milieux ont été prises en considération.

L'apport de la phénoménologie et l'utilisation de techniques qualitatives ont permis cette approche qui semblerait être nouvelle, mais qui avait déjà été prise en considération par des géographes comme, par exemple, Eric Dardel[62]. D'ailleurs plusieurs voix sont venues pour nous prévenir du danger de confondre l'environnement ou les géosystèmes avec le paysage. De nos jours, on se rend compte que la vision classique du géographe est une représentation parmi les autres ; qu'il construit en même temps qu'il explique la réalité. Il est possible, donc, de parler d'une géographie mythique comme d'une forme de représentation de la nature, de l'environnement ou du géosystème. Et il est possible d'en parler dans le passé et pour des cultures «exotiques», comme peut-on parler d'une géographie mythique de notre présent.

L'on peut vivre contre une culture, mais pas sans une culture. Le mythopaysage est un prisme culturel qui nous donne à voir le monde et qui nous fait agir sur le monde. D'un côté, le mythopaysage recueille et structure les projections qui lui arrivent de la société: l'environnement est vu à travers un prisme culturel concret. Mais, empreinte du monde social, le mythopaysage est aussi matrice des actes humains envers le monde ambiant. Maurice Godelier[63] a montré comment deux sociétés différentes voient dans un même environnement des réalités différentes (c'est-à-dire, différents mythopaysages). Pour les uns, la forêt est un lieu agréable et plein de bons esprits; pour les autres, un lieu affreux d'où il faut s'enfuir. Ce n'est pas uniquement une conséquence de leurs différentes

[60] Voyez, par exemple, Dollfus, Olivier: *El espacio geográfico*. P. 53.

[61] Philo, Chris: «Más palabras, más mundos: reflexiones en torno al «giro cultural» y a la geografía social». *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, 34. Barcelone, 1999. P. 81-99.

[62] Dardel, Eric: *L'homme et la terre*. *Nature de la réalité géographique.* París, Editions du CTHS, 1990.

[63] Godelier, M.: *Antropología y biología. Hacia una nueva cooperación*. P. 14 et suiv.

structures socio-économiques : les Pygmées pourraient travailler dans l'agriculture, mais ils ne le font pas : pour eux, c'est la mère forêt qui les alimente et les soigne, il ne faut pas s'engager dans une sorte de travail qui les attacherait à la terre et leur prendrait leur temps libre. Au contraire, pour les Bantous la forêt étant dangereuse, ils travaillent les espaces ouverts.

Le mythopaysage est à la fois empreinte et matrice de sens parce que, comme Thomas nous l'a montré, les choses que l'on définit comme réelles ont des conséquences réelles[64]. Si les Duwamish, indiens nord-américains, croyaient que leurs ancêtres faisaient partie de la terre, ils ne pouvaient pas la vendre aux Blancs comme un objet quelconque. Le mythopaysage, comme toutes les structures est en même temps contraignant et possibilisant, objectif et subjectif. Pour les Duwamish, la terre était leur mère. «*Nous sommes une partie de la terre, et elle est une partie de nous*»[65]. L'eau des rivières n'était pas de l'eau, mais du sang de leurs ancêtres. Dans ses reflets, le chef Seattle percevait «*les faits et les traditions de mon peuple*». Le bruit de l'eau était la voix des ancêtres ; les rivières, ses sœurs. La terre n'était pas la terre, mais les cendres des morts. C'est pourquoi l'on devait la respecter.

Par contre, le Blanc abandonnait la tombe de ses morts, volait la terre de ses fils; «*Il traite sa mère, la terre, et son frère, le ciel, comme des choses que l'on puisse acheter et prendre, et que l'on peut vendre comme des moutons ou des perles*»[66].

Mais cela n'était pas uniquement une philosophie, il s'agit d'une philosophie pratique : les Blancs tuent les bisons par plaisir, les Indiens pour «*conserver la vie*», car ce qu'il leur arrive, arrive aussi aux hommes. Le chef Seattle s'exprime clairement: il pourrait comprendre le comportement des Blancs s'il savait ce qu'ils songent et s'il connaissait leurs idéaux : le monde subjectif régit, lui aussi, l'action sur le monde objectif. Quand on s'approche d'un site, l'on arrive à un endroit qui est les deux choses ensemble et en même temps. Le mythopaysage explique et agit et c'est en expliquant qu'il devient action pragmatique.

C'est le mythopaysage qui interdisait de s'approcher du lac des Quatre Cantons : il ne faut pas se demander s'il était vrai ou non que chaque fois que l'on y jetait une pierre en sortait une tempête : en 1495 la commune de Lucerne déclarait l'endroit interdit à la

[64] «*Situations defined as real are real in their consequences*».

[65] *Nosaltres som una part de la terra. Missatge del Gran Cabdill Seattle al President dels Estats Units d'Amèrica l'any 1855*. Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, Editor, 1994. P. 18.

[66] *Nosaltres som una part*... P. 25.

circulation humaine et animale[67]. Edouard Alfred Martel et Norbert Font i Sagué, deux spéléologues bien connus à différentes échelles, se sont trouvés face à face avec des paysans qui leur demandaient de ne pas descendre dans certaines gouffres sous peine de déclencher une vengeance des diables ou des sorcières: ils ont dû ajourner leurs explorations. Si les faits désagréables se succédaient même avec l'accord des dieux et des esprits, qu'est-ce qui peut se passer si on agit contre leur volonté?

Le positivisme, pour éviter l'aporie à laquelle il arrive quand il veut étudier le paysage, remet l'apparition et l«'invention» de cette notion à une histoire des mentalités, voire des représentations. Mais c'est aussi un sociologue positiviste, Emile Durkheim, qui nous rappelle que «*Une représentation n'est pas, en effet, une simple image de la réalité ; une ombre inerte projetée en nous par les choses ; mais c'est une force qui soulève autour d'elle tout un tourbillon de phénomènes organiques et psychiques*»[68].

Il y a des auteurs qui préfèrent faire une distinction entre nature et paysage au lieu de parler d'une dualité entre environnement et paysage. De mon point de vue, il ne faut pas distinguer entre environnement et nature car les deux sont en même temps des réalités physiques et des réalités phénoménales, voire des concepts philosophiques. Ce qui est vraiment important est de distinguer –à un niveau théorique- entre le monde réel et sa représentation. De ce point de vue, la nature ou l'environnement sont des choses insensées, des «réalités» dépourvues de sens en elles-mêmes au-delà de nos représentations individuelles et sociales. C'est, donc, entre culture et nature, entre environnement et paysage, qu'il faut poser le débat.

Il y a une planète qui est là, un monde qui préexistait à notre arrivée sur lui et nous sommes ceux qui lui donnons du sens. La planète possède ses propres mécanismes, ses lois, son fonctionnement autonome, mais nous –à travers le biais de notre culture- lui imposons une seconde loi «naturelle». Alors elle devient de moins en moins planète et de plus en plus une partie du Nous. Nous sommes en elle comme elle est en nous. Physiquement nous sommes une partie de la biosphère, mais nous entrons aussi dans sa composition la plus intime : la nature possède les lois que nous lui donnons. Quand il y a trois années qu'il pleut moins que ce que la statistique nous dit être «normal», la nature fait tout ce qu'elle peut pour donner la taille et faire comme il est «naturel» qu'il soit. Si la nature toute seule est incapable de faire une pareille chose, ce sont les

[67] Chamson, M.: *Le roman de la montagne. Des auteurs et des cimes*. Mesnil-sur-l'Estrée, Christian de Bartillat édt, 1987.

[68] Durkeim, E.: *La division du travail social*. P. 64.

humains qui, avec leurs rituels de la pluie, avec leurs pèlerinages et offrandes, doivent l'aider. Voici que le monde ambiant semblerait avoir ses propres lois : pour certaines cultures, nous pouvons y intervenir activement, pour d'autres, le monde physique a des lois mathématiques que la nature, elle-même, doit respecter.

Très souvent on dit qu'avant la modernité le monde était enchanté, c'est-à-dire qu'il n'était pas une chose différente et construite à part de la réalité humaine, qu'il avait un rapport direct avec la société. Par contre, la modernité nous aurait converti en maîtres et possesseurs du cosmos. Mais, j'espère le montrer au cours de cette thèse, cette transition n'a pas été faite au même moment chronologique par tous les groupes sociaux. Il me semble très clair que, tandis que le monde urbain se modernisait et se désenchantait, le monde rural vivait un fort ré-enchantement car de nombreuses «peurs » sont apparues dans le monde rural pour hanter les nuits des ruraux. Un même monde physique était vu de points de vue différents suivant le groupe social : au même moment que les excursionnistes parcouraient nos campagnes en faisant des cartes et en décrivant tous leurs coins, les paysans continuaient à se représenter le monde de la même façon que leurs grands-pères le leur avaient enseigné. C'est cette façon de représenter le milieu rural et montagnard que j'appelle «géographie mythique».

La «géographie mythique» dont je veux parler dans cette thèse est une forme de connaissance géographique qui se réfère à un monde fait à la mesure humaine, un monde où la réalité est clairement écosymbolique (mais, en fait, toute réalité est toujours d'ordre écosymbolique). Là, les vents sont assimilés à des personnes, ils ont des noms propres, des gestes et des passions ; les noms que portent divers météores sont assimilés à des êtres vivants[69], certaines personnes peuvent exercer son pouvoir sur eux. Dans les nuages résident des génies et magiciens ; ils les guident et les utilisent à volonté. Le peuple des environs de certaines montagnes leur attribue une sorte d'animisme et les assimile à des géants ; quand il neige, c'est quelqu'un qui, dans le ciel, plume les oies. Les taches de la Lune sont anthropomorphes ; cet astre contient des personnes punies sur terre et condamnées à servir d'exemple au reste des mortels. Parfois cet astre est assimilé à une face qui nous regarde. L'au-delà du monde de cette géographie mythique est construit par analogie avec le monde réel d'ici-bas et, en Finistère[70], par exemple,

[69] Même si, comme Paul Sébillot nous dit, «(...) *ils ne sont guère usités que dans le langage enfantin, et non plus, comme dans les pays du Nord, dans celui des adultes ; en France on ne les personnifie que pour en faire des espèces de Croquemitaines*». (Sébillot, Paul : *Le folklore de France*. Tome premier, P. 89.)

[70] Sébillot, Paul : *Le folklore de France*. Tome premier, P. 4.

l'on croyait que le ciel était composé de montagnes et de vallées couvertes aussi de forêts et d'herbes.

Quand on parle de cette géographie, on se trouve devant un monde conçu d'une façon qui n'est pas étendue. Il n'y existe pas la conception de la *res extensa* moderne, la réalité n'est pas vue uniquement d'un seul point de vue. Il y a des parties du monde qui passent sans attention tandis que d'autres sont analysées jusqu'aux derniers détails. Il y a des sauts, des discontinuités ; un espace hétérogène avec des centres et des périphéries bien distinctes. On n'y trouve pas une unique mesure pour parler des différentes parties du monde ; même les humains n'y appliquent pas la même logique.

Cette conception du «monde» avait été pendant longtemps celle des élites qui, depuis la Renaissance, ont commencé à regarder la réalité autrement. Mais l'histoire du paysage nous montre que ces élites ont développé une conscience nouvelle du monde alentour ; ils et elles ont commencé à jouir du monde rural et montagnard et l'ont introduit dans les tableaux qu'ils commandaient. L'histoire du paysage est une histoire du désenchantement du monde[71]. Le regard paysager a oublié que le monde était un ensemble de lieux peuplés par des êtres non humains. Il a vu les pierres et pas les âmes des morts, les lacs sans y entendre les voix des damnés ; ses télescopes ont scruté la lune sans y voir le voleur d'épine-blanches. Mais il faut noter qu'ils et elles ont tout le temps eu la même perception, que les taches sur la surface de la lune n'ont presque changé ; qu'ils voyaient la même chose qu'aujourd'hui nous y voyons. Mais la façon dont ils regardaient était très différente. Ils avaient une façon morale de voir la nature, le monde était un répertoire de symboles à interpréter.

La modernisation des sociétés occidentales donnera naissance à cette nouvelle relation mésologique que nous appelons le paysage. Les valeurs morales vont laisser la place aux valeurs esthétiques. Certes les valeurs esthétiques sont en même temps des valeurs morales, mais tandis que les premières se réfèrent à des questions qu'on voudrait individuelles, les secondes nous parlent du rapport entre les personnes. Les légendes des géants pétrifiés de Montserrat ne nous parlent pas du plaisir de ce qu'Azorín[72] appelait «*le moi face au monde*» qui définit le paysage, mais de ce qui était accepté ou non pour une «justice populaire» partagée par bonne partie de l'ensemble social catalan. Là, c'était le nous dans le monde ce qu'on trouvait : pas de plaisir ou de terreur individuels, mais l'explicitation, dans un langage «naturel», des normes sociales.

[71] Roma i Casanovas, Francesc: *La construcció medial de la muntanya a Catalunya. (Segles XV-XX). Una mirada al paisatge des de la geografia cultural*. Thèse de doctorat, UAB, 2000.

[72] Azorín: *El paisaje de España visto por los españoles*. P. 14.

Le monde était aussi une partie de la société et il jouait le rôle du juge, du boucher, du témoin... et de l'accusé.

Mais ce rapport entre environnement et société devait disparaître ; la société avait les lieux où la justice devait être prescrite et exécutée, les textes où fixer la norme, la coutume devait être codifiée et la personne humaine définie. Mais la justice n'a jamais été bien vue par les classes populaires. Elles ont maintenu une conception de la justice où l'Au-delà était très présent ou bien où la justice divine devait s'exercer à différents moments ; et le «paysage» était là pour leur servir de souvenir quand il ne devait pas jouer le rôle du bourreau. Le monde était là pour nous parler de la société et c'est pourquoi tout type de merveille y était possible. Il fallait que des choses extraordinaires se passent afin de pouvoir donner à voir que certains comportements des humains étaient si mauvais que même le monde les punissait. C'était une sorte de loi naturelle qui s'exerçait d'elle-même : la nature travaillait d'office.

Par contre, la géographie que nous connaissons est une géographie faite par des «géographes» urbains, modernes et scientifiques. Ce n'est pas la géographie populaire, rurale et magique des paysans. En même temps que la géographie conçue comme une science permettait le contrôle du monde et la prévision de ses comportements et lois, la géographie comme discipline scientifique condamnait les représentations des paysans comme monde du «mythe», de l'irréel ; la géographie, en contrôlant le monde, a servi à contrôler les autres. Des représentations géographiques vernaculaires, on a fait du folklore. Nous avons été capables de parler des espaces des autres (les Nuer[73], les Lubgara[74], les Inuit[75], etc.) et (en général) incapables de regarder ce que nos campagnes et nos paysans avaient à nous dire.

[73] Evans-Pritchard, E. E. : *Los nuer*. Barcelona, Anagrama, 1977.

[74] Middleton, J.: *Los lugbara de Uganda*. Barcelona, Publicaciones de Antropología Cultural, UAB, 1984.

[75] Collignon, Béatrice: *Les Inuit. Ce qu'ils savent du territoire*. París et Montreal, l'Harmattan, 1996.

1. 4 - La construction médiale de la réalité

Ce qui précède montre clairement que le monde ambiant –du point de vue de la médiance- peut être étudié de deux façons. D'une part, on peut penser que la nature est parlée, qu'il y a une série de connaissances, de mythes, d'observations qui nous disent comment elle est ou devrait être. De ce point de vue l'on devrait parler de la façon dont la société décrit la nature, comment elle en parle, de quelles métaphores elle se sert pour en rendre compte... Au fond, nous nous demandons les **discours** utilisés pour parler de la réalité.

D'autre part, le monde nous parle, il nous informe de choses qui lui semblent importantes. Il nous fait savoir ce qui s'est passé en certains lieux, il nous dit comment il est arrivé à se présenter avec sa morphologie propre, il n'est muet que malgré lui... De ce second point de vue, la nature peut être conceptualisée comme un **texte** immense ou comme une série de textes.

Mais cette distinction –le monde en tant que texte, le monde en tant que discours- n'est uniquement que pour des raisons analytiques. C'est pour nous, pour les chercheurs, que cette différenciation a du sens et fait du sens. Mais, quand on y regarde de plus près, on se rend compte que le texte et le discours sont la même chose vue de perspectives différentes.

Dans la géographie culturelle anglo-saxonne on a fait souvent la distinction entre texte et discours, une distinction qui, de mon point de vue, n'a guère de sens épistémologique. Cette distinction terminologique est intéressante quand on se place sur un plan théorique, mais elle perd toute utilité pour parler de notre relation au monde. De mon point de vue, le monde pris dans un sens général, ou les lieux en particulier, sont parlés, c'est-à-dire qu'ils deviennent des objets de discours au sens proposé par Barnes et Duncan, des ensembles formés par la combinaison de récits, concepts, idéologies et pratiques significatives pour l'action sociale[76]. Cela place les discours sur les lieux dans la catégorie des empreintes du monde social ; mais il ne faut point oublier que le monde

[76] «(...) *frameworks that embrace particular combinations of narratives, concepts, ideologies and signifying practices, each relevant to a particular realm of social action*». (Barnes, J.; Duncan, J. S.*: Writing worlds. Discourse, text and metaphor in the representation of landscape*. P. 8.)

est aussi matrice de sens, car les lieux, en même temps, nous parlent du sens de notre action sociale et individuelle sur le monde : de ce point de vue, ils sont aussi des textes dans un sens amplifié qui inclut d'autres productions culturelles comme les peintures, les cartes ou les jardins d'agrément et les institutions sociales, culturelles et politiques. Ces textes sont lus de façon active et réécrits au fur et à mesure qu'on les lit[77]. Les textes, du point de vue théorique que je défends ici, au lieu de reproduire le monde, le constituent en même temps. La réalité est médialement construite et, de ce point de vue, les textes sont toujours des palimpsestes où l'on peut lire des choses antérieurement écrites et effacées ou modifiés postérieurement. Voici la chance des chercheurs : si la réalité ne laissait pas des pistes pour nous en approcher, notre travail perdrait une bonne partie de son sens.

Textes et discours nous servent comme une carte mentale pour vivre sur la planète. En tant que représentations de la réalité géographique, les cartes mentales, ces modèles culturels qui réfèrent à des lieux et qui expriment des processus significatifs[78], deviennent un type de discours qui se place à côté de l'environnement, qui est en même temps ce modèle et qui ne l'est plus. Les cartes mentales existent intérieurement et extérieurement, de telle sorte qu'on peut les considérer en même temps comme des discours et comme des textes ; elles servent également pour coder et pour décoder l'environnement. Le décodage en question est la capacité de réorganiser tout ce qui a déjà été codifié.

En fait, pour que la réalité puisse exister comme texte, elle a besoin d'être aussi objet de discours. Entre les textes et les discours y a une relation dialectique et on ne peut pas penser que le monde physique et le monde de l'interaction sociale sont deux réalités phénoménalement différentes. Il n'y a pas un monde uniquement objectif, comme il n'y a pas de textes qui puissent être compris sans des discours.

Le monde physique est (comme) écrit. On y trouve des affiches, des monuments, des allégories, des symboles où nous lisons et qui nous lisent ce qu'il faut (y) voir. S'il y a des roches avec des empreintes d'un saint il faut que quelqu'un nous le dise. Et c'est notre culture qui nous le fait savoir. Mais en même temps, c'est l'empreinte (d'elle-même) qui nous dit qu'elle a été faite par un saint qui était en train de parler avec un berger.

---

[77] Le concept the *texte* doit être pris dans un sens «(...) *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*». (Barnes, Trevor J.; Duncan, James S.: *Writing worlds*. P. 5.)

[78] Je définis les cartes mentales comme «*cultural models of place constructed by a simplifying process*» à la suite de la définition proposée par Hyndman, David 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*. P. 65.

Pour parler des images que nous, les humains, utilisons pour nous représenter une partie du monde, je propose d'utiliser le concept de **topique**. Dans cette thèse, nous entendrons un topique comme un argument général ou une partie du discours qui s'applique à tous les cas analogues pour parler de la réalité géographique. En concordance avec ce que l'on vient de voir, les topiques se manifestent autant en de discours que de textes ; de ce point de vue, le topique devient en même temps empreinte et matrice du sens, ou ce qui plus ou moins veut dire la même chose, discours et texte. A travers les discours et les textes nous nous approchons des topiques géographiques ; borner cette approche aux discours (ce que la société dit ou pense du milieu) ou aux textes (ce que le milieu nous dit, à nous) suppose de mépriser une bonne part de la richesse que la géographie culturelle peut avoir. Le topique pourrait se définir comme une sorte de type idéal qui contiendrait l'essence des discours et des textes qui se donnent à un moment et une culture concrètes sur les lieux que celle-ci connaît. Le topique nous rend conscients de l'analogie qui existe entre les textes et les discours car au fond les uns et les autres sont des manifestations d'une unique culture et société. Le topique, comme nous l'avons défini, conserve son sens habituel, c'est-à-dire, son utilisation systématique dans un unique sens. Dans ce sens primaire, un topique est tout cela qui est répété et que l'on s'attend à trouver répété pour parler d'une partie concrète du milieu. L'on pourrait poser l'exemple de la montagne de sel de Cardona pour parler de cette ville catalane : ce topique est utilisé pour la plupart des auteurs pour s'y référer et, dans chaque moment historique, ils utilisent plus ou moins les mêmes concepts et idées : c'est-à-dire, ce que l'on vient de définir comme des topiques.

Le concept de topique, en plus de nous servir pour nous rappeler la répétition et l'analogie des différents discours et textes, nous sert aussi à nous rappeler sa nature géographique. Topique vient du grec *tópos*, qui signifie lieu, et dans ce sens, un topique sera pour nous le lieu commun de la représentation du monde, cette image mentale d'un même lieu qui est partagée pour les différents acteurs que nous étudierons. Dans ce sens, le topique perd sa valeur négative qui nous parlerait d'une certaine fausseté (quand on dit qu'une chose est un topique on devrait comprendre qu'il s'agit, pour le langage vulgaire, d'une fausseté ou d'une chose avec beaucoup de probabilités d'être fausse) pour passer à signifier l'essence perçue comme réelle des choses : ce que d'une façon partagée on définit comme réelle. Et je tiens, finalement, à préciser que la réalité sera tout ces choses qu'on croit pourvues d'une existence indépendante et qui donc ne peuvent être abolies à volonté[79].

[79] Berger, P. i Luckmann, T.: *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu, 1993. P. 13.

Les textes sont des formes symboliques ou symbolisantes –au sens de formes qui symbolisent. Quelques gravures du XVIIe siècle nous montrent comment les textes jouent avec le temps pour nous expliquer l'espace. Dans ce type de matériaux, l'image générale est très complexe : les auteurs ont représenté des espaces irréels : ils ne «voyaient » pas la même chose que nous aujourd'hui. Ils nous montrent des choses difficiles à voir et ne nous montrent pas les choses les plus évidentes. Aussi sont-ils capables de nous montrer des rapports qui n'existent pas de notre point de vue figuratif. Là on trouve un *collage avant la lettre*. L'auteur n'avait pas voulu donner une représentation figurative, mais il n'a pas renoncé à représenter sur ses gravures des choses «importantes» et «expressives ». Mais d'un point de vue qui est le nôtre depuis la Renaissance et la perspective, il nous semble qu'ils représentent des «choses» importantes visibles depuis des lieux différents, tout en même temps. Le résultat est comme une photographie que l'on aurait prise depuis une pluralité de points de vue partiels en moments aussi différents. Il fallait montrer en même temps tout ce qui chronologiquement et du point de vue de l'espace il était impossible de voir ensemble.

Ce point est très clair quand on regarde les représentations modernes de Montserrat. Les auteurs des gravures ont dans la tête une idée faite de petites pièces qui bien qu'étant réelles, ne l'étaient pas toutes au même moment. Dans ces représentations de l'espace, le temps fonctionne à des rythmes différents suivant les lieux que l'on représente. Le résultat final est un espace physique qui est impossible de capturer d'un unique coup d'œil, mais qui est produit par différents regards à des moments variés et qu'il faut appréhender en des moments différents pour s'en faire une idée d'ensemble. Nous pourrions dire que nous sommes devant une carte cognitive, si ce n'est pour le fait que ce qu'elle représente n'est pas un fait individuel, mais perçu socialement. De ce point de vue, les graveurs de l'époque moderne ont fait la même chose qu'au vingtième siècle les cubistes : offrir une réalité vue en même temps depuis des points de vue différents. Pour construire cet espace (social), les graveurs ont dû jouer avec les différents temps de la perception.

Cette tendance est très généralisée dans l'art romain et gothique. A cette époque il était assez normal de représenter en une unique scène des faits qui avaient eu lieu en des moments et lieux différents. Un bon exemple, entre plusieurs, est celui de la nativité du frontispice de Santa Maria de Cardet (XIIIe siècle). Ce frontispice représente la scène de la nativité à côté de celle de l'Annonciation aux bergers, comme si entre l'une et l'autre il n'y avait eu ni distance ni différence temporelle. De même, le saint Onofre de

la prédelle de la cathédrale de Barcelone nous montre dans un unique plafond deux images pour expliquer deux moments de la vie du même saint.

Ce changement, on le voit aussi en étudiant le passage de la cartographie moderne (XVe-XVIIIe sipecles) à la cartographie contemporaine. D'un côté, nous avons un espace traité de façon hétérogène, dans lequel deux rivières comme le Tech et le Segre, qui naissent en des lieux relativement proches, sont représentés comme étant un seul cours d'eau qui va de mer à mer. Certaines montagnes n'étaient pas représentées, ou bien on faisait des gravures de Barcelone avec la montagne de Montserrat au fond... En revanche, dans la cartographie contemporaine, nous trouvons des espaces homogènes, où l'on trouve tout et où chaque chose est à sa place. Ces espaces sont vus d'un unique point de vue ; c'est un regard de nulle part, où les choses représentés sont toujours vues sous le même angle. Ils sont représentés comme à partir d'un point abstrait, au lieu d'une succession de points de vue sortant de différentes perspectives cavalières.

L'histoire du paysage en Catalogne nous montre que cette nouvelle technique accompagne la découverte de nouveaux espaces, de lieux qui avant étaient cachés entre les interstices de regards pluriels. De façon paradoxale, l'on voit plus avec un unique regard qu'avec plusieurs. En effet, tandis que la cartographie moderne annulait les temps et les espaces qui lui semblaient indicibles ou innombrables, la cartographie actuelle veut tout représenter.

Ces formes symbolisantes, ces textes qui nous permettent d'accéder aux représentations sociales de la «réalité», comme on le voit, ont changé historiquement quant à l'attitude devant l'espace. C'est ainsi que les images de Montserrat nous montrent qu'au XVe siècle les gravures donnent très peu d'importance a l'espace figuratif, tandis que l'école de Barbizon ou l'*Escola d'Olot* en Catalogne prétendront transmettre le monde «tel qu'il est». Mais les uns et les autres ont dessiné certaines choses et en ont oublié d'autres, les ont mises en des relations qui n'étaient pas «naturelles» afin de nous faire parvenir un message. Un champ et un troupeau de vaches pouvaient être adossés à un fond montagneux pour en faire une œuvre artistique qui se voulait figurative. Mais seule la photographie –et ce n'est pas du tout évident- nous permet de garder surgelé l'instant furtif du troupeau en train de paître ou des herbes caressées par le vent. L'*Escola* d'Olot n'a rien copié, elle n'a rien gardé ; elle l'a «gardé comme... », pour parler comme en informatique. La réalité á été perçue d'une même position sociale –voici ce qui crée une école- mais celle-ci a été prise depuis différents

angles de vision, de différents points en des moments distincts. Réduire la disparité du temps à un unique lieu est un procédé en rapport avec notre représentation du monde, et celle-ci n'est jamais libre. L'espace (toujours ?) est construit à partir des regards variés dans le temps ; il conserve, toujours, son air de puzzle, son essence cubiste. En fait, le cubisme, en voulant nous montrer la simultanéité, nous a montré que le monde et son image sont aussi construits dans le temps ; que les choses peuvent être A et non-A à condition que ces deux situations ne se donnent pas au même moment. Ce n'est que de cette façon que nous pouvons comprendre qu'une personne ne soit pas égale à elle-même : quant au sport, je ne suis pas aussi bon que moi-même il y a quinze ans car mes marques de ce moment-là font irrémissiblement partie de mon passé. Il y a vingt ans moi, je n'étais pas capable de penser ce qu'aujourd'hui je prends comme la base de ma pensée ; et cela non parce que j'avais un autre cerveau, c'est simplement que je n'avais pas eu autant de temps pour l'exposer au monde.

Entre l'art d'avant la Renaissance et le cubisme et les autres ismes, une bonne partie de notre histoire de la représentation artistique s'est passée. Mais curieusement nous sommes revenus à une situation pareille où nous jouons avec le temps pour comprendre l'espace. Bien sûr, il y a des différences, mais il y a aussi une continuité, quant au travail avec le temps de la réalité, entre ces deux moments historiquement éloignés : il y a, d'un côté et de l'autre, une pluralité de regards qui se donnent en même temps. Par contre, la modernité, avec la perspective, a voulu nous faire croire que le monde est regardé d'un unique point de vue. Ce fait lui a imposé des formes qui, comme l'a montré Panofski[80], ne sont pas du tout naturelles. L'art du paysage est né et a vécu sous cette conjoncture et, à la fin, a disparu du panorama artistique. Le surréalisme, lui aussi, a préféré nous montrer la partie cachée et onirique du monde, la partie qui fonctionne en même temps que la rationalité : il ne faut point oublier qu'on ne peut pas construire l'espace hors du temps.

De ce point de vue, le monde naturel peut être objectif et aussi un fait subjectif ; un objet et un sujet, tout ensemble et en même temps. La montagne peut être une montagne et l'âme de la patrie ; un paysage et un écosystème. Symbole et «réalité». Comme les peintres, nous mettons dans un unique espace des choses qui se passent en des temps différents, réalités qu'il nous semblerait impossible de voir ensemble. Nous autres humains mettons nature, société, culture ou rituels au monde pour nous en faire une image et pour nous faire une image. Nous regardons en nous regardant et nous

[80] Panofsky, Erwin: *La perspectiva como forma simbólica*. Barcelona, Tusquets, 1973.

fermons les yeux au pas du temps. Nous construisions l'espace à travers des regards produits à des moments différents.

1.5 - L'analogie

L'environnement a une apparence, une forme qui est en relation d'analogie avec les autres sphères de la vie sociale. Quand je parle d'analogie je le fais au sens de dire que les mécanismes qui génèrent et sustentent ces relations et ces procédés répondent à une même logique. Pour essayer de m'exprimer, je vais prendre l'exemple de l'environnement méditerranéen et dans ce cas on verra comment ce mécanisme fonctionne aussi au niveau physique : tout n'est pas une question de construction sociale.

Dans le monde méditerranéen, la morphologie du milieu dépend de l'occupation humaine et celle-ci est une fonction de questions sociales, économiques et culturelles. Il y a, donc, une analogie entre ces différentes sphères sociales. Nous savons que le milieu –ce à quoi quelques spécialistes donnent le nom de «paysage végétal»- répond à la pression humaine et que, suivant que celle-ci est plus ou moins forte, le milieu aura une couverture végétale ou une autre. Dans une société comme celle de la Catalogne rurale du XIXe siècle, la pression sur le milieu ambiant était si forte que les bois étaient «nets», qu'ils devenaient transparents pour le dire graphiquement. Les photographies nous le montrent bien clairement. Dans cette situation, le contrôle des incendies forestiers était plus facile. Ce «paysage»-là n'était pas un fait sans importance, mais il répondait à la société et à l'économie qui le générait et l'entretenait. Beaucoup des lieux qui de nos jours sont des forêts étaient des champs, des terrasses, chemins ou maisons. Cette forme du milieu ambiant avait une relation d'analogie avec cette société-là et cette organisation économique-là : ce qui les liait n'était pas une relation de dépendance, de détermination. Ce que l'on y trouvait étaient des formes qui répondaient à des logiques qui se donnaient ensemble.

Par contre, de nos jours, avec une organisation sociale et économique différente, où l'industrie et les services sont plus importants, les gens vivent concentrés dans les villes. Nous vivons un processus de métropolisation constante, comme les chercheurs nous le montrent. Cela a fait que le même environnement a été abandonné, qu'on n'y va que durant son temps libre, que les forêts sont «sales». Ces forêts sont l'analogue d'une société urbaine, une société qui ne s'approche du monde rural que pour y passer son

temps libre et y dépenser les quelques calories que l'on a accumulées pendant la vie journalière, le temps de décharger son adrénaline. S'il n'y a pas d'acteurs qui donnent forme physiquement aux forêts de montagne, celles-ci croissent sans contrôle, les traces de l'activité humaine disparaissent entre les ronces et les pins blancs.

Mais le paysage rural est aussi en rapport avec les représentations sociales. Les paysans qui habitaient la plaine de la *Calma* (Montseny) ne pouvaient pas penser à rien accumuler sinon en quittant leur maison. Quand certaines «commodités» leur ont été proposées, ils ont dû, en même temps, s'en approcher. Par cette voie culturelle, beaucoup de maisons rurales furent abandonnées et dépeuplées. De nos jours quelques personnes y retournent, mais elles reviennent dans une sorte de mépris et de fuite de tout ce que leurs prédécesseurs désiraient. En plus, nous ne pouvons pas oublier que dans le passé historique concret la simple subsistance n'était pas suffisante et que, en ce moment-là, le monde rural a offert peu de mirages aux paysans.

Non, on ne peut pas penser la morphologie du milieu sans la présence humaine, comme on ne peut, non plus, comprendre les zones «vierges» sans savoir pourquoi elles restent encore vierges. Physiquement ou phénoménalement, l'environnement a été façonné de façon analogique aux autres sphères sociales : nous le pensons comme il nous semble mieux et nous le travaillons comme il nous le faut.

Ailleurs j'ai dit que nous construisons l'espace à travers des regards produits à des moments différents et que nous le construisons par analogie avec d'autres sphères sociales. Ainsi la société paysanne traditionnelle voyait-elle dans la lune des faces humaines ou des formes anthropomorphes qui servaient à rappeler une légende. Cette légende donnait à voir, en donnant une forme physique et phénoménale dont on parlera ailleurs, une série de valeurs imprégnées aussi à d'autres lieux. Nous verrons aussi que cette légende, et donc les valeurs qui s'y rapportaient, pouvaient être déduites des noms des choses et de leur étymologie. Dans le cas concret de l'homme de la lune, il nous faut souligner qu'il y a plusieurs récits qui nous disent qu'il y est arrivé à la suite d'une punition parce qu'il avait travaillé un jour férié. Le Moyen Age chrétien avait établi des jours où il ne fallait pas faire certains travaux et ce fait réel qui correspond à la sphère sociale n'était pas sans rapport avec les textes bibliques qui formaient une partie de la superstructure idéologique du monde médiéval et n'était non plus sans rapport avec les légendes que je viens de citer. Mais, en même temps on sait que les paysans devaient travailler parfois les jours fériés et alors il leur était précisé de donner certains produits à

l'église afin de faire dire des messes[81]. Voici donc que la réalité légendaire, les rituels, l'interaction social et les faits physiques nous expliquent une chose homologable et analogique : entre toutes ces sphères on peut trouver des relations de proportionnalité ou de similitude, c'est-à-dire analogiques.

De même on trouve dans la croyance qu'aux maisons où il y a des femmes enceintes ou qui viennent d'enfanter on ne doit pas brûler du bois de figuier parce que ce geste ferait perdre le lait des mères. Physiquement la sève de ces arbres est blanche et elle ressemble à du lait. Dans d'autres cas on croit que le jeudi et le vendredi saints on ne peut pas brûler le bois de l'olivier car la croix de Jésus a été faite de ce type de matériau et, si on la jette au feu, elle saigne[82]. Un exemple aussi intéressant est celui du sanctuaire du *Tallat* (Tarragona). Là, quand on jette de l'eau d'une source concrète sur une paroi de l'ermitage, on peut y apercevoir trois cochons ou sangliers : suivant la légende, ces animaux ont découvert et fait jaillir l'eau de la source qui a permis de faire le ciment nécessaire pour bâtir l'édifice[83].

On pourrait, donc, parler d'une tendance à «donner à voir», à rendre évidentes, les valeurs qu'on croit les plus importantes et que cette tendance s'exprime selon plusieurs voies : on voit sur l'environnement ce qu'on dit dans le récit, ce qui prend corps dans les rituels, ce qui est précieux et important d'un point de vue social ou économique, même politique ; en résumé, ce dont il faut se rappeler.

Aux alentours de quelques ermitages de la Catalogne[84] on trouvait des fossiles dont on croyait qu'ils étaient des empreintes des mains de sainte Lucie (*Llúcia*) ou de sainte Foi fuyant les hérétiques ou les païens qui leur jetaient des pierres : le geste de la sainte de prendre les pierres dans sa main leur donne une forme physique concrète[85]. Les paysans croyaient que ces pierres, frottées sur le visage ou placées dans l'eau, servaient à améliorer la vue ou à guérir les rhumatismes. Dans ce cas, une autre fois, on voit comme le milieu physique, le récit légendaire et le corps humain sont pensés dans une relation analogique. Et cette analogie a fait que les paysans catalans croient que pour

[81] Sadurní i Vallès, Pere: *Retalls de folklore penedesenc*. P. 72.

[82] Amades, Joan: *El foc i la llum a pagès*. P. 131.

[83] Campany i Dalmau, Josep M.: *El santuari del Tallat*. P. 2.

[84] Amades rapporte les cas des ermitages de Canovelles, Santa Llúcia de Puigmal (Ripollès), Tonyà (Garrotxa), la Jonquera, Vilallonga, Cortàs, la Pera, Sant Aniol de Finestres, Illa, Navés, Paüls de Montrós (Pallars), Refet, Sant Salvador de Segaró, Sarrià (Girona), Sant Martí de Sobremunt (Taradell), etc. (Amades, J[oan]: «Piedras de virtud». *Revista de dialectología y tradiciones populares*, VII, 1. Madrid, 1951. P. 113.)

[85] Amades, J[oan]: «Piedras de virtud». P. 118.

Coll, Pep: *Viatge al Pirineu fantàstic.* P. 131-132.

guérir les insolations il fallait mettre en contact la tête du malade avec une bouteille d'eau froide. En effet, avec le temps se forment de petites bulles d'air dans l'eau que les paysans interprétaient comme le soleil qui sortait de la tête du malade et qui montait par l'eau, car le soleil était vu comme une chose physique capable d'entrer dans la tête des personnes[86].

On sait que, dans le domaine de la médecine, la culture populaire et la culture des élites ont participé jusqu'au XVIIIe siècle d'une interprétation animiste du monde, dans laquelle il n'existait pas de frontière entre l'ordre naturel et le surnaturel[87]. Médecine, christianisme et magie se mêlaient de telle sorte que,

> «*Ainsi, au moins jusqu'au milieu du 18e siècle environ, y a-t-il accord général entre les trois discours, ecclésiastique, savant et populaire, sur le malheur biologique et les armes dont on peut user contre lui. Même quand il y a dissonances, celles-ci se situent à l'intérieur d'une même conception du monde*»[88].

Ce n'est pas uniquement l'utilisation de l'analogie qui est commune aux différents groupes sociaux, mais aussi le sens de cette analogie. A partir du XVIIIe siècle, le processus analogique continuera à fonctionner, mais les deux niveaux de culture qu'on a distingués chercheront leurs analogies dans des «lieux» différents. De ce point de vue, les classes populaire historiquement ont attribué aux forces naturelles des pouvoirs curatifs. Les sources, par exemple, pouvaient «prendre» les maladies des personnes et dans quelques cas celles-ci leur devaient apporter de la nourriture. On guérissait le mal de dents ou les verrues en y mettant en contact une aiguille qui ensuite

---

[86] Amades, Joan: «Cosmografia popular» in *Amics del sol*. P. 56.

[87] La pensée populaire «*Celle-ci tient sa profonde cohérence d'une interprétation animiste du monde, qui allie, en un ensemble fort composite, les données du christianisme à des éléments pré- ou para-chrétiens et qui est partagée encore aux 15e et 18e siècles, on l'a vu, par toute une partie des élites cultivées, notamment les médecins, qui ne l'abandonnent que peu à peu, non sans bien de rémanences. Dans une telle perspective, aucune frontière n'existe entre ordre naturel et ordre surnaturel. Dieu et Satan sont constamment à l'œuvre dans le monde pour le bonheur ou le malheur des hommes et sont, en particulier, les maîtres de la santé et de la maladie, celle-ci n'étant rien d'autre que l'irruption dans le corps des forces néfastes d'origine surnaturelle. Le discours du clergé qui présentent la maladie comme un avertissement et un châtiment envoyés par Dieu, est donc assimilé, mais complété, en quelque sorte par la croyance en l'intervention possible du sorcier, «suppôt» de Satan*». (Lebrun, François: *Se soigner autrefois*. P. 24.)

[88] Lebrun, François: *Se soigner autrefois*. P. 24.

«*La croyance dans l'origine surnaturelle de la maladie explique que, dans certains cas, l'on fasse appel à des armes elles-mêmes surnaturelles. c'est ainsi que beaucoup de maux apparaissent comme le résultat direct d'un sort jeté par un sorcier. au début du 17e siècle, cette croyance est encore générale dans toutes les classes de la société*». (Lebrun, François: *Se soigner autrefois*. P. 103.)

était enfoncée dans l'écorce d'un arbre ou jetée dans un de ses trous[89]. Les vents, les rivières et d'autres faits physico-chimiques étaient personnifiés, et la personnification est l'un des moyens plus clairs de montrer l'analogie entre deux choses. Le feu ou l'eau dans une maison, quelques arbustes ou pierres pouvaient devenir des reposoirs des âmes des défunts ; là, on dirait qu'on construisait le monde physique par rapport analogique au monde culturel, mais de notre point de vue, il faut dire que les deux choses allaient ensemble et que cela avait des conséquences qui de nos jours semblent étranges : un paysan de Birmingham, en 1804, ne voulut pas qu'on coupe un arbre auquel il croyait sa vie unie depuis sa naissance[90]. Au village de Castellserà (Urgell) le premier janvier, en sortant de la messe, on allait aux campagnes pour donner le bon jour à un arbre de chaque espèce afin qu'ils produisent le plus possible[91]. Uriner face à la lune pouvait rendre les femmes enceintes ; la regarder trop pouvait l'inciter à vous avaler[92]. Le monde physique et le monde social sont très près l'un de l'autre et cette proximité est un effet de la culture. L'analogie est un recours culturel pour comprendre et maîtriser le monde ambiant, pour transformer la planète et la biosphère en écoumène.

De ce point de vue, les réalités physiques sont en même temps des symboles et alors, au lieu de signifier quelque chose, elles évoquent et focalisent du sens. C'est pourquoi l'analogie devient la clef de la symbolique générale, nous dit René Alleau[93]. Et alors, les arbres, les pierres, les faits écologiques en général, prennent du sens, symbolisent, tout en étant autre chose que des symboles, des réalités incorporelles auxquelles il faut donner présence physique pour les rendre plus évidentes. C'est alors qu'un vent contient ou est un démon, qu'il prend des noms de personne et qu'on peut parler avec lui ; c'est alors que le mauvais temps prend forme humaine et qu'on l'appelle *es barbuts* (les barbus), des personnages qui parcourent le monde accompagnés de vents, froid, pluie et neige, qui arrivent dans une région et y restent tout le temps qu'ils veulent[94]. Quand les paysans du Ripollès entendent la neige tomber sur la toiture de leurs maisons, ils pensent à un géant qui parcourt le monde sans jamais pouvoir s'arrêter[95]. Ailleurs on met l'image d'un saint dans le cours d'une rivière afin qu'il pleuve : plus de temps elle passe sous l'eau, plus de temps il pleuvra ; si on l'oublie au

[89] Sébillot, Pablo: *El Paganismo contemporáneo en los pueblos celto-latinos*. P. 165-179.

[90] Sébillot, Pablo: *El Paganismo contemporáneo en los pueblos celto-latinos*. P. 218-245.

[91] Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. L'Urgell*. Vol. 1, P. 210.

[92] Sébillot, Pablo: *El Paganismo contemporáneo en los pueblos celto-latinos*. P. 324.

[93] Alleau, René: *La science des symboles*. P. 12-14.

[94] Colobrans, Jordi; Saumoy, Joan: *El caliu de la Vall d'Aran*. P. 51.

[95] Amades, Joan: «El hombre de las nieves pirenaico». P. 294.

remouillage, comme en 1937, il y a des inondations[96]. Dans cette forme de rapport à la réalité on comprend que l'image de Judas qui était au portail de la cathédrale de Castelló d'Empúries (Empordà) ait été cassée par les enfants du village à coups de pierre[97] parce qu'ils y voyaient en même temps l'image, la personne et les valeurs du mauvais personnage biblique. Sans sculpture, sans un homme qui a existé vraiment et sans les valeurs qu'on lui a accordées, tout en même temps et sur un unique lieu, on ne comprend pas l'attitude de ces méchants garçons. Mais il nous faut y ajouter le rôle de l'Eglise catalane, des pouvoirs politiques, des prédicateurs, etc.

Sommes-nous devant ce que Lévy-Bruhl a appelé une mentalité primitive ? J'avoue que je déteste l'expression, mais j'accepte qu'entre les êtres et les objets, sur la terre, dans l'air et dans l'eau circule une même réalité essentielle, matérielle et spirituelle à la fois[98] qui fait que le bien et le mal, l'ordre et le chaos sont inséparables de la nature. Cette «mentalité primitive» aurait une sorte d'aversion pour la pensée abstraite et cela ferait que dans le domaine des représentation collectives les objets, les êtres et les phénomènes puissent être en même temps eux et une autre chose[99]. Dans ce cas, même si on ne confond pas le surnaturel et la nature, tous les deux se mêlent et on peut passer aisément de l'un à l'autre. Le sentiment de l'impossible est très rare car toujours on pourrait trouver une cause qui, pour nous, ne serait pas naturelle et qui relèverait plutôt du miracle. La représentation «primitive» de l'espace est qualitative, discontinue[100]. C'est de ce point de vue que les éléments naturels peuvent être personnalisés et dramatisés ; l'humanité et la nature ne sont pas des entités distinctes[101]. Dans le domaine du folklore,

> «*Comme les astres, les montagnes et les roches sont pensés par analogie avec le monde vivant et humain : d'où l'importance de la métamorphose dans les étiologies du monde physique. Cependant, à la différence de la transformation en étoile, parfois valorisée positivement, la pétrification est toujours présentée comme un châtiment : la Vierge ou les saints*

[96] Colobrans, Jordi; Saumoy, Joan: *El caliu de la Vall d'Aran*. P. 52.

[97] Brouchure *Una visita a la Catedral de Castelló d'Empúries* (vers 1995).

[98] Lévy-Bruhl: *L'âme primitive*. P. 3. Cité par Varagnac, André: *Civilisation traditionnelle et genres de vie*. P. 311.

[99] «*En las representaciones colectivas de la mentalidad primitiva, los objetos, los seres, los fenómenos, pueden ser (...) ellos mismos y al mismo tiempo otra cosa distinta*». (Lévy-Bruhl: *Les fonctions mentales dans le sociétés primitives* (P. 77). Cité par Cantoni, Remo: *El pensamiento de los primitivos*. P. 49.)

[100] Cantoni, Remo: *El pensamiento de los primitivos*. P.63-64 et 100-102.

[101] Akoum, André (dir): *L'Europe. Mythes et traditions*. P. 170.

peuvent laisser dans les roches l'empreinte de leur corps, mais seuls les êtres maléfiques sont changés en pierre. Plus qu'une marque d'éternité, la minéralisation apparaît comme privation de vie, immobilisation, emprisonnement»[102].

Dans ce sens, au village d'Algerri (la Noguera) on dit que la montagne de Sant Salvador désirait la serre de Santa Bàrbara et, comme celle-ci l'a refusée, elle a décidé de lui envoyer des coups de grêle et des tempêtes, mais comme la sainte savait déjà comment s'en protéger, le village reste aussi protégé[103]. Comme on voit, il y a donc de fortes relations entre les rapports humains et les réalités physiques et même on pourrait dire qu'il est difficile, voire néfaste, de les distinguer. C'est la culture qui sert de pont entre la nature et la société en les rendant analogiques. Elle peint en social l'environnement et en fait un milieu. A travers l'analogie le monde devient habitable et perd l'apparence hasardeuse et exceptionnelle. Comme le dit Octavio Paz[104], l'analogie est le royaume de la parole *comme*, ce pont verbal qui ramène les différences et les oppositions à l'unité. L'analogie fait le pont entre l'intériorité et l'extériorité des personnes, entre objectivité et subjectivité ; le regard et ce qui est regardé se compénètrent[105].

[102] Amades, Joan: *Des étoiles aux plantes*. P. 193

[103] Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. La Noguera*. Vol. 1, P. 176.

[104] Paz, Octavio: *Los hijos del limo. Del romanticismo a la vanguardia*. Barcelona, Edt. Seix Barral, 1974. Cité par Ortega Cantero, Nicolás: *Geografía y cultura*. P. 31-32.

[105] Ortega Cantero, Nicolás: *Geografía y cultura*. P. 32.

1.6 - La culture comme frontière sociale

L'objet de cette étude est, comme on l'a vu, plutôt la représentation du milieu montagnard ou rural propre à la culture des classes populaires. Ici j'entends le concept de classes populaires par opposition à celui d'élite sociale par rapport à la culture de la période moderne. Même si je crois qu'il y a des relations entre culture et économie et que les deux groupes envisagés devraient être analogues quant aux deux dimensions[106], dans le cadre de cette recherche je m'intéresse uniquement aux deux types idéaux qui ressortent de cette distinction culturelle. Le critère pour trancher la société n'est ni celui de la propriété, ni celui du prestige, mais l'accès ou non au monde de l'écriture et de la lecture des textes écrits. Dans la société observée, cela voulait dire la possibilité d'accéder ou non au latin écrit et parlé, et aux langues romanes quant aux registres cultes et aux documents écrits.

Ce critère nous propose une frontière sociale entre les gens qui lisent la Bible ou les livres et les documents non ecclésiastiques et ceux auxquels il faut les lire ; entre ceux qui chantent la messe et ceux qui l'entendent chanter –ceux qui savent ce qu'ils chantent et ceux qui l'écoutent sans savoir ce qu'on leur dit. Du point de vue qui nous intéresse, ce critère nous propose une division pertinente et importante (une fracture qui pourrait jouer le rôle que la propriété a joué pour les théories marxistes) car cela permet des discours différents pour décoder l'environnement d'une façon différente aussi. A partir des recours culturels dont chacun des sous-groupes dispose, le monde devient un type de texte différent, un texte qui nous parle car il est en même temps objet des discours construits par des agents différents et inégaux avec des recours aussi différents.

L'accès différentiel aux recours culturels nous montre que l'élite pouvait trouver ailleurs des modèles utilisables pour décoder et maîtriser le monde, tandis que les classes populaires restaient contraintes, soit à utiliser ces recours dont elles ne contrôlaient pas la production, soit à répéter toujours un type de discours qui aidait à instituer des textes toujours semblables. (Et cela ne suppose pas la négation de la capacité inventive des classes les plus humbles.) Ce fait a donné à la représentation environnementale des élites

[106] «S*in embargo, habría que decir que los grupos de status coincidían generalmente con la riqueza y la pobreza y esto supone que, cuando menos, se parecían a las clases sociales, puesto que la clase se basa en primera instancia en las diferencias económicas*». (Mullet, Michael: *La cultura popular en la Baja Edad Media*. P. 13.)

une capacité inventive qui ne peut être comparable à celle du *peuple*. L'élite pouvait regarder ailleurs tandis que les classes culturellement plus modestes devaient regarder toujours de la même façon ou bien se servir de ce que l'élite avait déjà utilisé, voire allait désaffecter.

J'ai proposé de parler de ce regard populaire comme d'un *mythopaysage* et cette représentation du monde ambiant était (presque) obligatoire pour les gens qui n'avaient pas accès à la culture écrite à cause de leur position structurelle de classes subalternes. Loin de la capacité des artistes ou des penseurs en général, le regard populaire n'était pas libre; on ne pouvait pas voir autrement.

Le point de départ de cette thèse est une médiance dialectique ou bien une phénoménologie radicale qui d'emblée voit le monde comme médialement construit mais qui, en un second moment, le considère comme le produit d'acteurs avec des pouvoirs et capacités inégaux. Comme Bourdieu nous l'indique, les différents groupes sociaux sont pris dans une lutte permanente pour définir le monde d'accord avec leurs intérêts[107]. Ce type de lutte concerne le monde géographique, spatial et paysager. C'est pourquoi je crois qu'il nous faut étendre la théorie de la Médiance afin de donner entrée au monde du pouvoir et des relations sociales pour comprendre l'enjeu de la construction médiale de la réalité.

Augustin Berque[108] a dit qu'un milieu est à la fois comme la Terre de Husserl -quelque chose qui ne se meut pas- et comme celle de Galilée -qui tourne même contre l'évidence de nos sens. Il y a là, dans cet *à la fois*, une idée très puissante d'un point de vue épistémologique. Cette expression nous permet de passer d'une théorie où tout est possible à condition qu'il soit partagé par la collectivité à une vision où les choses continuent à être elles-mêmes tout en étant différentes. Cela l'a porté à parler de la *construction médiale de la réalité*, un concept que je crois très intéressant et un peu oublié dans les derniers travaux de Berque[109]. De mon point de vue, ce n'est pas étrange que cette précision des théories constructivistes soit apparue dans le monde de la géographie parce que dans ce domaine il a toujours été difficile d'accepter les choses non matérielles. Que la réalité soit médialement construite veut dire que les chercheurs devons faire l'effort de chercher toujours les rapports analogiques entre le monde symbolique et le monde des mécanismes physiques et chimiques, entre les représentations et les dynamiques planétaires et

[107] Bourdieu P.; Wacquant, L.: *Per a una sociologia reflexiva*. P. 23.

[108] Berque, Augustin: *Médiance*. P. 9.

[109] Par exemple, on ne le trouve pas dans le livre *Mouvance*, dirigé par Berque et où il proposé les dix concepts les plus importants de sa théorie.

écosystémiques. De ce point de vue, il ne faut plus parler d'un univers symbolique, mais d'un univers écosymbolique.

Cette position ne suppose pas l'acceptation de la détermination de la vie humaine par l'environnement, mais une série de relations qui nuancent et influent sur les mécanismes écologiques. En même temps, le monde symbolique n'est pas libre, mais en rapport au monde matériel dont il participe. Si l'on accepte la relativité de la représentation du monde et que toute connaissance est toujours positionelle, alors il faut penser que les possibilités de se placer face à la réalité sont finies et structurellement et culturellement déterminées. Même s'il y a toujours une possibilité pour l'invention, celle-ci n'est pas la norme. Normalement l'habitude –comme une seconde nature- joue le rôle de la pensée et ce n'est que dans des situations de crise qu'on songe à trouver de nouvelles possibilités. En général, les possibilités de se représenter le monde autrement sont aussi limitées.

Au moment de parler du rapport mésologique, il faut ne point oublier la nature et le travail des non humains[110]. On ne devrait tomber plus dans le piège de tout réduire à la construction sociale et aux enjeux de l'interactionnisme. Bien que le monde se construise par des rapports symboliques, il faut retenir qu'il continue à manifester ses processus et tendances, que si le vert est nécessaire pour le paysage, une combinaison d'oxygène et d'hydrogène en état liquide est également requise. On sait que l'image de la sorcellerie a été historiquement construite et on peut se rendre compte que quelques auteurs médiévaux se sont trompés quand ils ont dit que les femmes y étaient plus facilement prises par leurs caractéristiques génériques. Sur ce point on peut rester d'accord : ce n'est pas une question de nature, mais une construction sociale. Or dans le monde de la sorcellerie quelque chose de la nature reste immuable et de nos jours on sait que les grandes tendances climatiques de notre planète n'ont pas été sans rapport avec cette construction de l'image de la sorcellerie (voyez plus en avance). Je l'ai déjà dit, cela ne veut pas dire accepter un déterminisme restreint, mais une influence structurelle.

Le regard paysagiste est une question de distance par rapport au monde matériel. Cette distance peut être de type structurel, comme celle que quelques sociétés ou organisations économiques proposent pour l'Eglise ou pour le groupe social des rentiers qui vivent aux dépens du travail des autres. Mais cette distance peut également être construite. A ce propos, je songe à une distance construite par rapport au milieu pour parler des cas comme celui des artistes, auxquels une décision individuelle, plus ou moins libre,

[110] Demeritt, David: «The nature of metaphors in cultural geography and environmental history». P. 171

est ce qui porte l'individu à prendre une position qui structurellement ne lui correspondrait pas.

Le Moyen Age ne séparait pas le corps et le monde[111] et cela naturalisait les relations sociales du moment historique ; c'est-à-dire, une société de trois groupes sociaux fermés en eux-mêmes et déterminés par la naissance, où tout changement social était presque impossible. En ce contexte on comprend qu'il n'y ait pas d'intérêt pour les questions matérielles car le monde était fixe et immuable. Pour que le paysage puisse naître, il a fallu le désenchantement du monde qui accompagne la naissance de ce qu'Azorín[112], a appelé *el yo frente al mundo* : le moi face au monde. Comme l'a dit Marcel Gaucher, «*La révolution théorique de l'objectivité du monde va nécessairement de pair avec une révolution pratique de l'autonomie de la sphère humaine-sociale*»[113].

Ce procédé de création d'une personnalité sociale indépendante qui s'inscrit dans un monde qui commence déjà à être dynamique, rend possible la lecture du monde comme un objet, un objet qui pourra être positif ou négatif, agréable ou amène, ou bien effrayant et désagréable.

[111] Gourevich, Aaron J.: *Les catégories de la culture médiévale*. Paris, Gallimard, 1983.

[112]Azorín: *El paisaje de España visto por los españoles*. P. 14.

[113] Gauchet, Marcel: *Le désenchantement du monde*. P. 64.

Seconde partie:

Le regard de l'élite
Histoire des idées de montagne

2.1 - Petite histoire des idées de montagne

Notre histoire de la nature pourrait commencer très en arrière, mais ici nous la commencerons avec le monde classique ; on oubliera, bien sûr, des choses fort intéressantes –le monde égyptien, par exemple- mais qui ne sont pas en rapport direct avec ce qui nous intéresse. De ce point de départ, j'accepte l'idée de Robert Lenoble pour qui l'origine de nos idées sur la nature se trouve dans la pensée grecque[114]. Les philosophes grecs l'ont inventée quand ils se sont rendu compte qu'ils pouvaient mettre tous les phénomènes qui les entouraient sous un unique nom et parler de ces objets comme d'une chose individuelle[115]. C'est ainsi qu'un nouveau concept venait de naître : la nature.

En général, les premières philosophies grecques ont fait de l'observation du monde visible la base de leur pensée. Ainsi, la philosophie présocratique portait tout son intérêt sur le monde extérieur, l'objet, à tout cela qui était hors du moi. A la différence de Socrate et des philosophes postérieurs, tous ces penseurs se sont intéressés au cosmos. Comme ils croyaient à la possibilité d'une connaissance objective de la réalité on les a dit *dogmatiques*[116] ; leur philosophie matérialiste méprisait l'intérêt pour l'être ; pour eux, les formes changeaient et disparaissaient à tout jamais et, par contre, la matière qui les composait (le feu, l'eau ou l'air) était éternelle. C'est pourquoi ils ont méprisé les formes au profit des essences qui formaient les êtres : dans la pensé pythagoricienne les âmes changeaient de corps et cela prenait de l'importance aux êtres.

L'échec de ces cosmologies a conduit à un important intérêt pour le sujet qui s'est placé à la base de la pensée occidentale. Socrate, Platon et Aristote ont accordé plus d'importance aux réalités transcendantes. Socrate (469-399 aC) et Platon (427-347 aC) redéfinissent l'essence des phénomènes à partir de l'importance accordée à l'apparence extérieure (*eidos*) et non à partir de sa matière première[117]. Ce sont eux qui ont donné un

[114] Lenoble, Robert: *Histoire de l'idée de nature*. París, Albin Michel, 1969.

[115] Lewis, C. S.: *La imagen del mundo (introducción a la literatura medieval y renacentista)*. P. 28.

[116] «*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 filosofía*. Vol. 1. P. 480.)

[117] Harrison, R.: *Forêts. Essai sur l'imaginaire occidental.* P. 52-57.

grand tour à la recherche quand ils ont porté leur intérêt des phénomènes aux réalités transcendantes et de la philosophie naturelle à la métaphysique idéaliste et mystique[118], comme on le voit avec clarté dans la théorie platonique de la connaissance ou dans le mythe de la caverne.

Quant à la représentation de la nature, il faut souligner que les philosophies de Platon et d'Aristote ont fixé la dualité la plus importante quant aux formes de s'approcher de la réalité, deux approches qui ont occupé la plus grande part de la pensée occidentale.

Aristote (384-322) propose une distinction entre forme et matière (*morphê* et *hylê*) et dans la *Physique* montre que la forme est plus importante que la matière quant à la nature (*physis*) des substances. Contre Antiphon, Aristote pense la nature d'une chose comme la somme de ses propriétés formelles et non comme une matière informe qui changerait avec le temps[119]. Cette façon de comprendre la *Physique* perdurera pendant des siècles, surtout quand elle fut récupérée par les auteurs chrétiens. Mais avant ce moment, la pensée occidentale et chrétienne a été dominée par le néoplatonisme. De notre point de vue, il faut mentionner que Platon a accepté de Protagoras la croyance en la relativité des sens et de la perception sensible, même s'il n'a pas accepté un relativisme universel: au contraire, la connaissance véritable était possible, à condition de dépasser la perception sensible, qui était considérée comme relative, illusoire et soumise à des influences ponctuelles du sujet et de l'objet[120]. Pour Platon, c'est la pensée qui capte la réalité, et pour cette raison il pose l'accent sur les objets de la pensée, c'est-à-dire des universels qui sont censés avoir de la réalité. Platon rompt aussi avec le matérialisme des présocratiques, en affirmant l'existence d'un être immatériel et invisible, qui est réel dans un sens plus profond que celui du monde matériel : les choses du monde ne sont pas absolument réelles, mais pas non plus un pur non-être : elles participent d'un être qui n'est pas matériel[121]. Pour lui, la Forme ne se trouve jamais dans aucune des choses du monde[122] : la Forme n'était pas une des composantes intrinsèques des objets physiques. Les objets sont des imitations ou réflexions des Idées et, donc, il ne fallait pas porter une grande attention à ces objets matériels.

[118] Dampier, William Cecil: *Historia de la ciencia y sus relaciones con la filosofía y la religión*. P. 91.

[119] Harrison, R.: *Forêts. Essai sur l'imaginaire occidental.* P. 54.

[120] Copleston, F.: *Historia de la filosofía*. P. 161.

[121] Copleston, F: *Historia de la filosofía*. P. 208.

[122] Cité par Copleston, F.: *Historia de la filosofía*. P. 209.

Comme on le voit, c'est le point de vue contraire de celui d'Aristote, qui considérait un concept comme d'autant plus pauvre qu'il était plus abstrait. Cette dissension est très claire quant à leurs idées sur l'art : pour Aristote une partie des arts –les beaux arts- prétendent imiter la nature, et cette imitation n'a pas le sens méprisant qu'elle prenait pour Platon.

Même si dans la métaphysique Aristote finit par considérer les Formes comme inutiles à la connaissance[123], ce philosophe, fils d'un médecin, a été capable d'écrire une *Physique* : il utilise le monde matériel, nous dit Copleston[124]. Pour lui, l'âme est unie nécessairement au corps afin d'exercer ses facultés. Les penseurs médiévaux comme saint Thomas suivront cette tendance, même si quelques-uns, comme Augustin, parlent en suivant la théorie platonique.

Mais, même si les philosophes présocratiques grecs ont inventé la nature, les montagnes et le paysage n'ont pas été les sujets de leur intérêt. Arnold Lunn n'a pas trouvé de textes dans Homère qui parlent d'une montagne, d'un nuage ou de la mer en termes de beauté (*beautiful*)[125]. La beauté naturelle intéressait très peu à Socrate et il ne connaissait guère autre chose que la ville[126] :

> «(...) *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*»[127].

Il faut souligner qu'au IIIe siècle avant Jésus-Christ, la liste des sept merveilles du monde était composée par des ouvrages faits de la main humaine. Les hommes et les femmes de l'antiquité classique ne montraient pas d'intérêt aux pics couverts de neige; les uniques lieux qui les intéressaient étaient ceux où ils ressentaient la présence divine[128]. Ils

---

[123] Copleston, Frederick: *Historia de filosofía*. P. 297.

[124] Copleston, Frederick: *Historia de filosofía*. P. 477.

[125] «*I can recall no line in wich Homer describes as «beautiful,» mountains, or open sea, or the clouds*». (Lunn, A.: *Switzerland and the English*. P. 19.)

[126] Fischl, Joham: *Manual de historia de la filosofía*. P. 64.

Selon Platon, Socrate aurait dit que les champs et les arbres ne lui enseignaient rien et qu'uniquement dans la ville il pouvait bénéficier du contact avec les autres personnes. (Cité par Soler i Amigó, Joan: *Els enllocs. Els temps i els horitzons de la utopia*. P. 128.)

[127] Lenoble, R.: *Histoire de l'idée de nature*. P. 60-61.

[128] «*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*

visitaient les fontaines, qu'ils voyaient comme œuvres des dieux et donc ils les révéraient; ils entraient dans des grottes, dans des forêts, mais la montagne leur semblait très peu intéressante[129]. Si les Grecs on décrit très peu les montagnes dans leur littérature, les Romains leur ont accordé un peu plus d'importance, mais pas grande chose. Pour le professeur Vázquez Munera[130], uniquement Xénophon chez les Grecs et Virgile, Horace et Ovide chez les Romains se sont préoccupés des montagnes dans leur littérature. Malgré tout, ils continuent à conserver une certaine peur et méconnaissance de la haute montagne; ils ont appliqué aux lieux montagneux une série de topiques répétés un peu partout où le sol devenait plus ou moins vertical. Pour eux, les montagnes étaient des roches stériles, dures, inaccessibles et peu profitables pour la vie humaine[131].

Christian Rico a très bien montré le manque d'intérêt des penseurs grecs et romains pour les Pyrénées, même quand ils ont cru qu'il fallait faire une «*géographie descriptive détaillée*»[132]. Or la période classique nous montre que, à côté de cette méconnaissance des lieux concrets, coexistait une tradition symbolique longue et complexe. En général dans le passage du mythe au logos, il semblerait que ces endroits naturels se soient perdus. La montagne, en général, était pour les Grecs très peu importante, si elle n'était le centre du monde, le lieu ou les dieux demeuraient: «*Les anciens Grecs, même s'il redoutaient d'escalader les montagnes, aimaient y placer leurs dieux*»[133]. Pour la mythologie classique, l'important n'était pas la nature, mais la finalité des choses. Alors les éléments naturels prenaient un caractère propre; ils n'étaient pas des faits, mais «*le vocabulaire du ciel*»[134]. L'éclair était la lance de Zeus et le volcan, le souffle de Vulcain; les tempêtes étaient provoquées par Eole pour punir ou aider les humains. Pour la mythologie grecque notre planète était plane et circulaire, le centre étant la montagne sainte des Grecs, l'Olympe, la demeure des dieux qui jouaient avec les éléments[135]. Mais la montagne pouvait être aussi le

erano soprattutto interessati a quei luoghi in cui si sentiva la presenza della divinità -non le zone montuose o i deserti, como capita a noi, ma piuttosto i luoghi raccolti». (Casson, Lionel: *Viaggi e viaggiatori dell'antichità*. P. 188.)

[129] «*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 volcano attivo*». (Casson, Lionel: *Viaggi e viaggiatori dell'antichità*. P. 189.)

[130] Vázquez Munera, Fulgencio: «La montaña en la obra de Virgilio». *Helmántica. Revista de filología clásica y hebrea. Universidad Pontificia de Salamanca*, 118-119. Janvier - août 1988. P. 154-156.

[131] Vázquez Munera, Fulgencio: «La montaña en la obra de Virgilio». P. 160.

[132] Rico, Christian*: Pyrénées romaines. Essai sur un pays de frontière (IIIe siècle av. J.-C.-IVe siècle ap. J.-C.)*. P. 39.

[133] «*The ancient Greeks, though reluctant to scale mountains themselves, were very willing to place their Gods there*». (Kenny, A.: *Mountains*. P. 9.)

[134] Lenoble, R.: *Histoire de l'idée de nature*. P. 57-58.

[135] Bulfinch, Thomas: *La edad dorada del mito y la leyenda*. P. 15.

lieu de la punition, comme le Caucase, où Prométhée passait ses jours. A part ces exceptions, la montagne était dangereuse pour les auteurs grecs[136] et romains. Pour Arnold Lunn les montagnes *réelles* étaient aussi répulsives que les Grecs les ont transformées en des montagnes idéalisées[137]. Dans ce sens, un auteur inconnu, qui pourrait être Archimède, parlait de la montagne en général en disant :

> «(...) *pierres énormes jetées par les dieux infernaux dans le jardin du monde*»[138].

D'autres textes et auteurs, comme le *Périple massaliote*[139] (VIe siècle aC), *De la Nature* de Lucrèce[140] (94 aC-51 aC), les *Géorgiques* (livre II, 474-483) de Virgile[141] (70-19 aC), ou bien des auteurs tels qu'Aurelius Victor[142] (IVe siècle), Avien[143] (IVe siècle) ou d'autres continuent à donner de mauvaises images de la montagne. Or, à côté de ces images, le Christianisme va jouer un rôle très important car la Bible donnera assez d'importance aux montagnes. Les montagnes de la Bible sont assurément très intéressantes.

---

[136] Sur l'image mythique de la montagne on peut lire: Nercessian, Anne: «L'image de la montagne dans la mythologie grecque» in *La montagne et ses images. Du peintre d'Akrésilas à Thomas Cole.* P. 11-27.

[137] «*Homer reconciled himself with difficulty to the choice of so disagreeable a site as a mountain tot 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*. P. 22.)

[138] Cité dans *Images de la montagne. De l'artiste cartographe à l'ordinateur. Exposition organisée par la Bibliiothèque Nationale avec le concours de l'Institut Géographique National. Catalogue et Essais.* Paris, Bibliothèque Nationale, 1984.

[139] «(...) *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*». (Cité par 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.* P. 145-150.)

[140] «(...) *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*». (Lucrecio: *De la naturaleza*. P. 146.)

[141] «*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 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*». (Virgilio: *Bucólicas. Geórgicas*. P. 125.)

[142] «*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*». (*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.)

[143] «(...) *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*». (Cité dans Mascarella, Jordi; Sitjar, Miquel: *El món al Ripollès. Visions i experiències de viatgers al llarg del temps*. P. 9.)

La Genèse (8, 4-5) explique que l'arche de Noé s'est posée sur le mont Ararat et qu'après les eaux ont continué à descendre jusqu'au moment où les sommets des montagnes sont apparus[144]. Dans ce cas on voit avec clarté que la montagne possède une double condition : d'une partie, elle est la montagne physique qui s'élève vers le ciel ; et, de l'autre, l'Ararat, un lieu spécial et numineux. Dans le second cas il s'agit d'un symbole, un lieu transcendant, un point de contact avec l'Au-delà, comme une seconde création, absolument différente de la montagne objective du premier cas. On le voit très bien au livre d'Isaïe (2, 2) et dans le Michée (4, 1), quand on dit qu'au dernier temps la montagne du Seigneur s'élèvera sur les sommets des montagnes et dominera les collines :

> «*Or il adviendra dans la suite des temps que la montagne du Temple de Yahvé sera établie en tête des montagnes et s'élèvera au-dessus des collines*»[145].

> «*Il arrivera dans la suite des temps que la montagne de la maison de Yahvé sera établie en tête des montagnes et s'élévera au-dessus des collines*»[146].

Dans ces passages, la montagne découle de sa réalité écologique pour devenir *LA* réalité *per se*. Cette conception est pareille à celle que l'on trouve dans une œuvre écrite par saint Athanase au IVe siècle. Dans sa *Vie d'Antoine*[147], Athanase nous parle d'un désert intérieur qui, plus tard, devient une montagne physique. L'ensemble du texte nous montre ces deux niveaux, la montagne physique et la montagne comme lieu désert et de concentration. Dans ce cas, le symbole peut se trouver dans les personnes, même si physiquement il est en dehors.

En approfondissant la distinction entre les montagnes matérielles et leur réalité transcendante, le Christianisme a fait un grand tour. Cette religion a été le responsable d'une lente, silencieuse et décisive révolution dans les attitudes occidentales envers la

---

[144] Le même sens a été retrouve dans la Bible de Montserrat, *La Bible de Jérusalem*, la *Holy Bible* publiée par Oxford University Press, la *New English Bible* (Oxford & Cambridge U. Press) ou la *Vulgata*.

[145] *La Bible de Jérusalem*. Paris, Edt. du Cerf, 1988. (Michée, 4, 1.)

[146] *La Bible de Jérusalem*. (Isaie, 2, 2.)

[147] «*Il se rendit auprès du vieillard dont j'ai parlé et l'invita à venir habiter avec lui au désert. Quand celui-ci eut refusé à cause de son âge et parce que ce n'était pas encore l'usage, lui-même sur l'heure s'élança vers la montagne*». (Athanase d'Alexandrie: *Vie d'Antoine*. P. 68.)

nature[148] et aussi envers le paysage[149]. Si le monde classique a donné très peu d'importance au milieu naturel, le Christianisme arrivera à nier l'importance et la pertinence du monde extérieur. La montagne sera très présente dans le premier Christianisme, mais dans une vision du monde où il était difficile de séparer la réalité factuelle de la réalité transcendante. Selon Augustin Berque, la façon dont il a compris la réalité aurait interdit la naissance du paysage en Occident jusqu'à la période moderne[150]. Pour Berque, il est clair que les Romains ont été sur le point de découvrir le paysage, car ils ont manqué uniquement du mot. Après ce moment, le Moyen Age chrétien, en commençant par les textes sacrés, a augmenté cette négation du monde extérieur. Le Nouveau Testament dit clairement :

> «*N'aimez pas le monde ni ce qui est dans le monde. Si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est pas en lui. Car tout ce qui est dans le monde -la convoitise de la chair, la convoitise des yeux et l'orgueil de la richesse- vient non pas du Père, mais du monde. Or le monde passe avec ses convoitises ; mais celui qui fait la volonté de Dieu demeure éternellement*»[151].

Pour saint Benoît[152] (480-547), les instruments des bonnes actions étaient la répression du corps, la fuite des plaisirs et se passer des actions du monde. Il est très intéressant de voir comment se passer des actions du monde a porté notre moine à installer sa communauté au milieu d'une montagne, le Monte Cassino. Plus tard, au début du XIIe siècle –à «*l'âge d'or de l'installation monastique dans les montagnes*»[153]—, saint Anselme écrivait que la réalité était d'autant plus pernicieuse qu'elle donnait plus de satisfaction aux sens : c'est pourquoi il croyait dangereux de s'asseoir dans un jardin avec des roses pour satisfaire la vue et l'odorat, ou des poèmes qui satisfassent l'écoute[154]. Ce passage de saint Anselme nous rappelle l'attitude de Pétrarque sur le mont Ventoux (1336), au moment où il ouvre les *Confessions* de saint Augustin. Après les avoir lues, il ferme le livre, «*irrité*

[148] Casini, Paolo: *Naturaleza*. P. 77 et suivantes.
Lunn, A.: *Switzerland and the English*. P. 35.
[149] Berque, A.: «En el origen del paisaje». *Revista de Occidente*, 189. Février 1997. P. 7-22.
[150] Berque, A.: «En el origen del paisaje». Op. cit.
[151] Première épître de Saint Jean, 2, 15-17.
[152] Benet de Núrsia: *La regla dels monjos*. Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1997.
[153] Sonnier, Georges: *La montaña y el hombre*. P. 27.
[154] Clark, K.: *L'art du paysage*. P. 8-9.

contre moi-même, parce que j'admirais même à ce moment les choses de la terre, quand depuis longtemps déjà j'aurais dû apprendre des philosophes païens eux-mêmes qu'il n'existe rien d'admirable, sauf l'âme, pour qui rien n'est grand quand elle est grande»[155]. Ce qui suit on le connaît par cœur. L'intérêt par la nature était une affaire païenne, et la position du Christianisme, qui condamna la voie pélagienne, devait rendre impossible la naissance du paysage en Europe pendant des siècles[156].

L'on connaît assez bien les attitudes de Pétrarque et d'Anselme, malgré la distance temporelle qui les sépare. C'est dans ce contexte qu'il nous faudrait parler de Guigues le chartreux (1083-1136), qui au XIIe siècle développa la norme des Ecritures qui dit «*N'aimez pas le monde, ni ce qui est dans le monde*» :

> «*Sèvre-toi dès maintenant de ces formes sensibles. Sois honteux de ne pouvoir te passer d'elles. Et puisque, bon gré mal gré, tu les perdras un jour, fais volontiers, de suite, pour une grande récompense et une grande grâce, ce que tu devras faire un jour, non sans un grand châtiment. Car ne te faudra-t-il pas délaisser cette vie et tout ce qui la touche, même si personne ne te les enlevait ? Voici: tout est en ta possession. Mais ne seras-tu pas un jour privé de tout cela ? Fais donc tout de suite ce que tu feras alors quand tu perdras tout : apprends à te passer de tout cela, apprends à vivre et à te réjouir du Seigneur*»[157].

Guigues avait accusé ses contemporains de se comporter «*en ce monde comme si tu y étais venu pour contempler et admirer les formes des corps*». «*Si tu ne manquais de spectacles intérieurs, jamais tu ne sortirais, ou tu n'aurais de la place en toi pour accueillir les spectacles extérieurs*»[158].

A son avis la plus grande utilité des objets physiques, qu'il appelle corporels, était leur usage comme signes. «*En effet, on tire d'eux beaucoup de signes nécessaires pour notre salut : ainsi de l'air on fait des paroles, du bois des croix, de l'eau le baptême. Les âmes connaissent leurs sentiments réciproques seulement par des signes corporels*». On pouvait, donc, connaître Dieu en considérant les créatures : «*à partir de signes établis,*

[155] Bien qu'on ait trouvé ce passage dans l'ouvrage de K. Clark, la citation a été reprise de Coolidge, W. A. B. et Simler, J.: *Les origines de l'alpinisme*. Grenoble, Editions Glénant, 1989, pour éviter une rétraduction français-anglais-français.

[156] Berque, A.: «En el origen del paisaje». *Revista de Occidente*, 189. Février 1997. P. 7-21.

[157] Guigues 1er, Prieur de Chartreuse: *Les méditations (recueil de pensées)*. P. 336.

[158] Guigues 1er, Prieur de Chartreuse: *Les méditations (recueil de pensées)*. P. 264.

comme les croix, les paroles, etc., et à partir de signes naturels, comme la rougeur subite d'un visage ou la pâleur, etc. Certains de ces signes le sont pour des réalités corporelles, d'autres pour des réalités spirituelles. »[159]

Les signes pouvaient être naturels ou bien établis, et cela lui posait un problème de connaissance qui était à la fois un problème par rapport à l'opposition au paganisme :

> «*A quoi cela a-t-il servi au soleil et à la lune d'avoir été considérés comme des dieux par les païens ? En quoi cela leur serait-il préjudiciable que tu les saches simples créatures ? Et si tu les considérais comme l'ordure, en quoi cela leur nuirait-il ?*» (...) «*C'est pourquoi il te faut scruter la nature et la puissance de ces objets, comme tu le fais pour telle plante ou arbre. Tu le pourras facilement, avec l'aide de Dieu, en mesurant d'après tes propres opinions ou faveurs celles des autres*»[160].

Au IVe siècle, un des grandes rivaux idéologiques de Pélage, Saint Jérôme reprenait le thème de Lazare, le pauvre lépreux qui est mort aux portes du mauvais riche, en disant que les sens (la vue, l'odorat, l'écoute, etc.), qu'il compare à ses frères, lui avaient interdit d'aimer le frère Lazare : ces frères lui interdisaient de voir la pauvreté. Jérôme finissait en disant que Moïse et les prophètes décrient l'œil en disant qu'il ne faut point voir à travers la chair, mais à travers l'esprit[161].

Dans ce contexte, s'enfuir du monde supposait aller au désert pour y mener une vie contemplative ; c'était aller dans un espace vide, désert. Ainsi, la montagne et le désert -conçus comme des choses très prochaines l'une de l'autre depuis la Bible[162]- participaient

---

[159] Guigues 1er, Prieur de Chartreuse: *Les méditations (recueil de pensées)*. P. 308 et 373.

[160] Guigues 1er, Prieur de Chartreuse: *Les méditations (recueil de pensées)*. P. 428.

[161] «*Tens cinc germans: tens la vista, l'olfacte, el gust, l'oïda i el tacte. Abans fores servidor d'aquests germans, els tenies com a germans. Mentre estimaves aquests germans no podies estimar el germà Llàtzer. Justament no vas estimar el germà Llàtzer perquè estimaves aquests germans. Aquests germans no estimen la pobresa. El teu germà era l'ull, el teu germà era l'orella, el teu germà era l'olfacte, el teu germà era el gust, el teu germà era el tacte. Aquests germans teus estimaven la riquesa, no podien adonar-se de la pobresa. (...) Aquests germans són els qui t'han posat en aquests turments; aquells germans no es poden salvar, llevat que morin. (...) Per què vols salvar aquells germans que no estimen la pobresa?*» (...) «*Moisès i els profetes (...) criden l'ull i què li diuen? No hi vegis segons la carn, sinó segons l'esperit*». (Jeroni: *Homilies. Vides d'ermitans*. P. 113-115.)

[162] Les gens de la Bible vivent dans un territoire qui «(...) *s'ordonne autour de deux oppositions obsédantes: celle du désert à l'ecoumène, et celle de la montagne à la plaine. Dans les deux cas, l'un des deux termes accapare l'attention: le désert d'un côté, la montagne de l'autre. Périmètres habités et zones basses ne prêtent qu'à très peu de discours formalisés: ils sont comme l'ombre ou le solde de leurs contraires respectifs*». (Piveteau, Jean-Luc: «La territorialité des Hébreux». P. 27.)

du fait d'être des lieux ou des périodes où Dieu avait éduqué son peuple[163] : «*Si tu veux vraiment être ermite, va dans le désert intérieur*», dit Dieu à saint Antoine[164]. Les *Etymologies* d'Isidore de Séville expliquent que les déserts portent ce nom car sont abandonnés et ne sont pas semés. Pour lui, les *selvas* et les *montes* sont le contraire des terres productives[165].

La montagne, la forêt et le désert participent, donc, d'une unique image. Athanase nous dit que saint Antoine demande à un vieillard d'aller vivre avec lui au désert et, comme celui-ci ne veut pas l'accompagner, il part –nous dit le texte- vers la montagne[166]. Dans le même texte, une voix invite Antoine à se faire ermite et il demande aux Arabes de l'emporter au désert. Trois jours plus tard, ils sont arrivés dans une haute montagne[167]. Antoine, donc, reste seul à la montagne, un lieu qui au début était le désert. Sur ce point, Athanase et Isidore s'accordent à parler de la montagne, des forêts et des *montes* comme des parties du désert. Avec Paul Zumthor nous pouvons étendre cette idée à tout l'Occident médiéval[168]. Le symbolisme chrétien considère la montagne comme un lieu d'échange et de communication entre les hommes et Dieu ; la montagne s'est imposée comme la meilleure représentation possible du désert[169]. Comme dit Robert Lenoble, là où nous voyons de la géométrie, les gens du Moyen Age et de la Renaissance voyaient des valeurs; la nature n'était pas un système de quantités mais une hiérarchie de qualités[170]. Les natures du physicien et du poète ne se distinguaient pas clairement comme elles le font de nos

---

[163] Dufour, X-L: *Dictionnaire du Nouveau Testament*. Cité par Le Goff, Jacques: «Le désert-forêt dans l'occident médiéval». *Traverses*, 19. Paris, Centre G. Pompidou. Juin 1980. P. 23-33.

[164] Cité par Dagron, Chantal; Kacimi, Mohamed: *Naissance du désert*. P. 170.

Voyez Athanase d'Alexandrie: *Vie d'Antoine*. P. 269.

[165] «*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 feraces son los campos cultivados*». (Isidoro de Sevilla: *Etimologías*. 8-31. P. 207-209.)

[166] «*Il se rendit auprès du vieillard dont j'ai parlé et l'invita à venir habiter avec lui au désert. Quand celui-ci eut refusé à cause de son âge et parce que ce n'était pas encore l'usage, lui-même sur l'heure s'élança vers la montagne*». (Athanase d'Alexandrie: *Vie d'Antoine*. P. 65.)

[167] «*Antoine alla vers eux, s'approcha et demanda à les accompagner au désert. Ceux-ci, comme sur ordre de la Providence, l'acceptèrent de bon cœur. Trois jours et trois nuits il fit route avec eux et parvint à une très haute montagne. Il y avait au pied de la montagne une eau extrêmement limpide, douce et très fraîche, et plus loin une plaine avec quelques palmiers laissés à l'abandon*». (Athanase d'Alexandrie: *Vie d'Antoine*. P. 269.)

[168] «*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*. P. 63 et 64.)

[169] 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*. P. 107-151.

[170] Lenoble, R.: *Histoire de l'idée de nature*. P. 247.

jours. Elles faisaient partie de la même chose car la réalité physique du monde était conçue comme un symbole religieux et moral[171].

> «*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*»[172].

A la suite d'Aaron J. Gourevich, Paul Zumthor considère que le Moyen Age a ignoré le paysage ; pour lui, l'humanité était trop liée à la nature pour qu'un jugement esthétique puisse naître. Il n'y avait pas l'occasion de la séparation entre le moi et le monde. Selon Aaron J. Gourevich, les poètes et artistes médiévaux ne portaient pas leur attention à la nature réelle et ne reproduisaient pas le paysage ; par règle générale, ils préféraient la standardisation à l'individualisation[173]. Ainsi, «*Vers 1400, les formes de la nature extérieure ne sont toujours pas devenues objet de considération pour elles-mêmes*»[174].

> «*A ce qu'il semble, les maîtres médiévaux ne faisaient pas non plus clairement la distinciton entre le monde terrestre et le monde suprasesible –les deux sont représentés, avec une égale précision, dans une interrelation vivate, et là encore dans une unique fresque ou une même miniature. Tout ceci est on ne peut plus éloigné de notre conception réaliste. Encore que le mot «réalisme» nous vienne justement du Moyen Age ; mais les «realita» de l'époque étaient des catégories auxquelles nous refusons aujourd'hui la réalité*»[175].

Pour eux, l'important n'était pas le monde des phénomènes, mais celui de l'essence divine.

---

[171] Lenoble, R.: *Histoire de l'idée de nature*. P. 258.

[172] Zumthor, Paul: *La mesure du monde. Représentation de l'espace au Moyen Age*. P. 228.

[173] Gurevic, A. Ja.: *Le categorie della cultura medievale*. Torino. G. Einaudi edt., 1983. P. 6.

[174] Zumthor, Paul: *La mesure du monde*. P. 88-89.

[175] Gourevich, Aaron J.: *Les catégories de la culture médiévale*. P. 10.

«*En raison de l'absence de distance entre l'homme et son milieu naturel, aucune relation esthétique à la nature ne pouvait se former, aucune admiration «désintéressée» de la nature. Organiquement intégré au monde, soumis aux rythmes naturels, l'homme ne pouvait pas regarder la nature de l'extérieur*»[176].

Pour Gourevich, une des caractéristiques de la culture populaire médiévale est la non-existence de frontière entre le corps et le monde, et donc la fluidité des relations entre l'un et l'autre[177].

«*Cette conception du monde découlait du rapport de l'homme à la nature, qu'il percevait comme un prolongement de son propre «moi». Elle était indissociable de l'unité tout aussi organique de l'individu et du groupe social. Cette relation au monde disparaîtra progressivement tandis que s'effectuera le passage aux temps modernes. Où le développement de l'industrie créera les conditions d'une approche nouvelle, pour l'homme, de la nautre –qui devient alors un simple objet auquel s'applique son action technique. Mais au Moyen Age, ce rapport sujet-objet entre l'homme et le monde extérieur était impossible. (...) Il faut ne pas, il va sans dire, se représenter l'attitude de l'homme médiéval à l'égard de la nature telle qu'elle existait dans la société primitive. L'homme du Moyen Age ne se confond déjà plus avec la nature, mais il ne s'y oppose pas encore. Il se met en parallèle avec le reste du monde, qu'il mesure avec son échelle propre: le mètre qu'il lui applique, il le trouve en lui-même, dans son corps, dans sa propre activité*»[178].

«*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'es-*

[176] Gourevich, Aaron J.: *Les catégories de la culture médiévale*. P. 57.

[177]Gourevich, Aaron J.: *Les catégories de la culture médiévale*. P. 58-59.

[178] Gourevich, Aaron J.: *Les catégories de la culture médiévale*. P. 59.

pace 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 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»[179].

Dans ce contexte les distances étaient difficiles à évaluer et mesurer et, quand on le faisait, on employait le corps humain comme mesure. De cette façon, en catalan on parlait de *colzades*, *pams*, *passos*, *peus*, etc. unités de mesure faites à l'échelle humaine des coudes, mains, jambes et pieds. Dans plusieurs œuvres on voit cette continuité entre le corps et le milieu : le *Libro de Alexandre*, un texte du IIIe siècle[180] ; un manuscrit du XVè siècle de la BNM qui porte le titre de *Libro de Astrología*, attribué à Enrique de Villena[181] ; Frai Luís de Granada[182], etc. Dans ces textes, au lieu d'une opposition entre personne et milieu, nous trouvons ce que Gourevich nous présente comme un dualisme entre nature et culture, une vision traditionnellement représentée à travers les termes de *macrocosmos* et *microcosmos*, conception pour laquelle la personne humaine est une réplique de l'univers.

[179] Zumthor, Paul: *La mesure du monde.* P. 35.

[180] Attribué à un inconnu Pseudo-Calistenes, mais qu'ici nous retrouvons dans deux, un de la BNM du XIV siècle et un autre de la BNP, du XV siècle, que le copiste attribue à 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 tornauiscada /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 /que son por maiamiento de los n[ue] stros peccados*». (*Libro de Alexandre. Estudio y edición de Francisco Marcos Marín.* Madrid, Alianza editorial, 1987. Vers 2508-2513. P. 434.)

[181] «(...) *la tierra toda es foradada de dentro et llena de venas et de cavas por donde van et passan 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*». (Cité dans Granada, Fray Luís de: *Introducción al Símbolo de la Fe*. Madrid, Cátedra, 1989. P. 227, note.)

[182] Il chante les bénéfices de la terre et dit qu'entre ces bénéfices «(...) *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*». (Granada, Fray Luís de: *Introducción al Símbolo de la Fe*. P. 227.)

Pour l'être médiéval, la nature était un grand répertoire de symboles; elle n'était pas perçue en termes esthétiques, pour sa beauté; voici, donc, qu'on ne la contemplait pas. Selon la «doctrine des 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*»[183].

Le milieu est très près des hommes et des femmes, il n'y a pas de distance entre ces deux entités. La montagne pouvait donc être en rapport direct avec les humains et leurs valeurs. Au IIIe siècle, Origène commentait un texte de Jérémie (13, 16) en disant:

> «*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* (...)»[184].

Dans le monde espagnol médiéval et moderne j'ai repéré trois cas très intéressants dans lesquels perdurent ce type de positions qui sembleraient un patrimoine du Moyen

[183] Tapié, Alain: *Le sens caché des fleurs. Symbolique & botanique dans la peinture du XVII siècle*. P. 18.
[184] Origène: *Homélies sur Jérémie II*. P. 41-45.

Age. Le premier est un incunable de 1499 d'Alfonso de Fuentidueña où l'auteur explique qu'Ezéquiel donnait le nom d'arbres des montagnes aux personnes saintes[185].

Le second exemple est Frai Louis de Léon. Au XVIe siècle, Louis de Léon croyait qu'entre d'autres noms –comme celui de pasteur, chemin, père, bras de dieu, etc.- Jésus-Christ portait le nom de *Monte*, car ce mot signifiait tout ce qui était éminent[186] et en plus, tout ce qui est par-dessus des créatures à cause de son éminence, sa productivité et fertilité[187].

Dans ces textes on voit très clairement que la nature est en même temps société et culture –un fait donc écosymbolique. D'ailleurs la nature écosymbolique de la montagne catalane est très claire dans un troisième exemple: l'œuvre du prieur et théologien de Perpignan, Pere Nicolau (né à Millas en 1575). Nicolau ne fait pas de distinction entre image «réelle» et image «idéale» en sa représentation de la Vierge et affirme que toutes les perfections et vertus de la Vierge font d'elle une montagne très élevée[188]. Ainsi il peut parler d'une montagne qui est en même temps une Vierge très féconde quant aux plantes et aux fruits[189]. Dans la nature et ses parties on voyait le symbole de la divinité et tous ces

---

[185] «*Elevada es la alteza de todos los arboles de las montañas. Los arboles delas montañas llamava todas las personas santas plantadas en las eternales montañas de Parayso llamasse lo segundo la virgen excellente tierra* (...)». (Fuentidueña, Alfonso de: *Titulo virginal de Nustra Señora en romance*. (1499) P. 4.)

[186] «*Porque monte en la Escritura, y en la secreta manera de hablar de que en ella usa el Espíritu Santo, significa todo lo eminente, o en poder temporal, como son los príncipes, o en virtud y saber espiritual, como son los profetas y los prelados; y decir montes sin limitación, es decir todos los montes. O como se entiende en un artículo que está en el primer texto en aqueste lugar, es decir los montes más señalados de todos, así por alteza de sitio como por otras cualidades y condiciones suyas. Y decir que será establecido sobre todos los montes, no es decir solamente que este Monte es más levantado que los demás, sino que está situado sobre la cabeza de todos ellos: por manera que lo más bajo de él está sobrepuesto a lo que es en ellos más alto*» (Luis de León, Fray: «De los nombres de Cristo» in *Obras completas castellanas de Fray Luis de León*. Vol. 1. P. 397-803.) Cette œuvre fut commencée en 1574. Elle a été publiée en 1633 mais les autorisations pour l'impression datent de 1583.

[187] «*Y no sólo se dirá Cristo monte más alto que todas las criaturas, como está dicho, por su eminencia, sino también por la gran abundancia y fertilidad que hay en él. El hebreo llama a los montes preñados, porque suben más que la tierra. Los montes producen árboles, yerbas y flores; unos árboles sirven para frutas, otros para edificios. De los montes nacen las fuentes, se crían los metales y piedras de valor; finalmente son como un arca de tesoros llena; ansí Cristo, no solo en cuanto Dios contiene en sí todas las cosas mejor que ellas están en sí, más según que es hombre es un amontonamiento y preñez de todo lo bueno, provechoso y deleitoso y mucho más que en el seno de las criaturas puede caber. En Él está el remedio del mundo, la vitoria (sic) contra el demonio y la destrucción del pecado y, finalmente, las fuentes de todas las gracias y virtudes. De este Monte y de su virtud, los altos cedros, palmas y diversidad de árboles, que son los apóstoles, mártires, confesores y vírgenes, tienen su valor; y aquí están sus raíces de fe, esperanza y caridad. El es el médico y la medicina, la guía y el camino, defensa nuestra y consuelo, y nuestro premio. Lo humilde de este monte es su vida y pasión y obras maravillosas, y estas yerbas son dulces, donde sus ovejas hallan gran pasto y gusto*». (Luis de León, Fray: «De nueve nombres de Cristo» in *Obras completas castellanas de Fray Luis de León*. Vol. 1. P. 831-864.)

[188] «*Totes les perfeccions, virtuts y gracias de la santissima Verge son celsituts y sublimitats que juntas y unidas fan una cumbre y montaña altissima* (...)». (Nicolau, Pere: *Llibre y declaració de noms, virtuts, perfeccions, gracias, titols, excellencias y grandesas de la sempre Santa y Verge Maria Mare de Deu*. P. 299.)

[189] «(...) *pingue y fecunda de plantes, arbres, flors fragantissimas y olorosas, y fruytas sanissimas y saludables, de virtuts infusas, gracias divinas, dons sobre naturals, y obras meritorias de la gloria; montaña*

matériaux servaient d'allégories ou d'apprentissages moraux dans une pensée transcendante. La nature était un symbole du monde invisible ; la connaissance allait du visible vers l'invisible («*per visibilia ad invisibilia*») : c'est pourquoi les théologiens affirmaient que l'esprit humain ne pouvait arriver à la vérité sinon à travers des choses matérielles et des images. Les choses finies étaient en relation directe avec les éternelles[190].

> «*L'homme du Moyen Age était enclin à confondre le plan spirituel et le plan physique et à expliquer l'idéal dans les mêmes termes que le matériel. Il ne concevait pas l'abstraction en tant que telle, c'est-à-dire hors de son incarnation concrète visible*»[191].

Dans le domaine de la philosophie, saint Augustin (354-430), à la suite de Platon, proclamait la certitude de la connaissance qui provient de l'expérience extérieure. Augustin pose l'exemple d'un rame dans l'eau : celui-ci, par réfraction, semblerait courbe, mais le sujet doit savoir qu'il est normal de le voir avec cette forme. S'il le voyait autrement, il se tromperait. Avec cet exemple, Augustin montre que l'unique chose de laquelle on peut affirmer une certitude est de notre jugement sur le fait qu'il semble courbe : c'est alors que le sujet dit la vérité et qu'il sait qu'il dit la vérité. La vérité est dans le sujet : *si fallor, sum*. Pour Augustin, le niveau le plus bas de la connaissance est la sensation, qui est commune aux hommes et aux animaux, et au niveau le plus haut, propre aux humains, est la contemplation des choses éternelles uniquement à travers l'esprit, sans que la sensation y intervienne. Entre les deux niveaux, il y a une position moyenne, et très importante de notre point de vue, où l'esprit juge les objets corporels à travers des modèles éternels ou incorporels[192].

Dans le même sens, saint Bonaventure (1221-1274) disait que la créature était un *vestigium* de Dieu avec lequel elle maintenait une relation d'analogie. Ce point de départ lui servait à ordonner la hiérarchie de l'être suivant la proximité ou l'éloignement de l'image de la créature et de celle de Dieu. Le monde des choses sensibles était un *vestigium* ou *umbra Dei*. Pour un philosophe naturel, la nature était uniquement la nature, mais

---

pingue y fertil per los rozios celestials de las divinas espiracions, que de continuo la alentaven y refrescaven». (Nicolau, P.: *Llibre y declaració de noms*... P. 299.)

[190] Gurevic, A. Ja.: *Le categorie della cultura medievale*. P. 63-68.

[191] Gourevich, Aaron J.: *Les catégories de la culture médiévale*. P. 89.

[192] Copleston, Frederick: *Historia de la filosofía*. Vol. 2. P. 66.

«*La création rationnelle se trouve au-dessus de la création purement sensible, et est imago Dei, image de Dieu en un sens spécial*»[193].

Dans ce sens on comprend l'ouvrage de François d'Assise. Cet ouvrage explique que Meser Orlando da Chiusi da Casentino offre à François une surface montagneuse très solitaire et propre à la pénitence ; c'est un endroit éloigné et facile pour y mener une vie solitaire[194]. La montagne est le lieu de contact avec la divinité, un lieu où l'on cherche la solitude pour arriver à la vérité. C'est alors que François envoie deux frères et, en trouvant le lieu utile à l'oraison et à la pénitence, l'ordre accepte le don. Mais cette montagne était très dangereuse, comme on le voit quand Meser Orlando fait accompagner les frères de cinquante soldats[195], mais elle s'avérera utile à la vie contemplative.

Cette montagne est un point de communication avec l'Au-delà et c'est là que Dieu permettra que François souffre de la même façon que l'avait fait Jésus au Calvaire. François va s'approcher du sentiment du fils de Dieu à travers la sensation et à travers l'environnement. La première voie est celle des stigmates qui lui sortent aux mains et aux pieds ; la seconde, consiste en une série de crevasses qui se forment sur la montagne d'Auvergne. Les stigmates et les crevasses, se trouvent à un même niveau écosymbolique. C'est un très clair exemple de la non-séparation entre le corps et le monde ambiant. Le corps de François et les crevasses de la montagne servent aux fidèles à rappeler la même chose : la passion de Christ[196].

D'ailleurs le stage de François sur la montagne conserve plusieurs parallélismes avec le moment où Moïse reçoit les tables au mont Sinaï car les montagnes étaient des

---

[193] Copleston, Frederick: *Historia de la filosofía*. P. 266.

[194] «*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*». (*Las florecillas de san Francisco. El cántico del Sol*. Madrid, Espasa-Calpe, 1968. P. 118.)

[195] «*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*». (*Las florecillas de san Francisco*. P. 118.)

[196] «*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*». (*Las florecillas de san Francisco*. P. 123.)

lieux de contact avec l'Au-delà où la volonté divine pouvait se manifester. Là-haut d'importantes choses se passaient, des choses extraordinaires pour nous rappeler le pouvoir divin.

Le mysticisme castillan du XVe siècle a fait aussi de la montagne un lieu de contact avec Dieu, dans un contexte de claire négation du monde sensible. Pour Jean de la Croix, le lieu pour prier ne doit pas être amène ni délectable car au lieu de permettre d'arriver à Dieu, ce type d'environnement distrait l'attention du priant. C'est pourquoi il recommandait un lieu solitaire et âpre afin que l'esprit s'élève directement vers Dieu. Le monde «réel» faisait obstacle pour accéder à la divinité et, dans cette vision, le *monte* était un lieu qui permettait s'élever vers Dieu et ne pas être distrait par la récréation sensitive[197].

Pour les mystiques qui cherchent –comme disait Thérèse de la Croix- le «(...) *desasimiento de todo lo criado* (...)»[198], l'important n'est pas la commodité du lieu, mais, au contraire, la solitude et la concentration interne, «(...) *escogiendo para esto el lugar más libre de objetos y jugos sensibles* (...) *el lugar más apartado y solitario que pudieres* (...)[199]. Jean de la Croix parle de la possibilité d'entrer en contact avec Dieu à travers des lieux agréables[200], mais il faudrait oublier et transcender ces endroits : le lieu le meilleur pour prier est l'âme (et donc la montagne ou le *désert intérieur* de saint Antoine). C'est pourquoi on cherche la solitude[201]. Nous sommes, à nouveau, au désert en tant que lieu de

[197] «(...) *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*». (Juan de la Cruz, San: «Subida del monte Carmelo» in *Obra completa (1)*. P. 406.)

[198] Teresa, Santa: *Camino de perfección*. P. 28. La phrase citée pourrait être traduite dans le sens de chercher la séparation du monde crée.

[199] Juan de la Cruz, San: «Subida al Monte Carmelo». P. 406 i 408.

[200] «*La primera es algunas deiposciones de tierras y sitios, que con la agradable apariencia de sus diferencias, ahora en disposción 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». P. 409.)

[201] De cette façon, la recherche de Dieu peut se faire à travers de cérémonies qui devraient se développer bien «(...) *en el escondrijo de nuestro retrete, donde sin bullicio y sin dar cuenta a nadie lo podemos hacer con más entero y puro corazon (...); o, si no, a los desiertos solitarios, como él lo hacía, y en el mejor y más quieto tiempo de la noche*». (Juan de la Cruz, San: «Subida del monte Carmelo». P. 415.)

contact avec Dieu et, comme se demandait Euquere de Lyon[202], comment faudrait-il appeler cet amour au désert si non amour de Dieu ?

[202] Euqueri de Lió: *Lloança del desert*. P. 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 oferia 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 fàcilment*». (Euqueri de Lió: *Lloança del desert*. P. 182.)

2.2 - Le *Contemptus mundi*

Plus proche de notre terrain d'enquête, Montserrat –comme l'Auvergne de saint François- a aussi été considérée comme une montagne crevassée au moment de la mort de Jésus au calvaire et on en a fait une montagne-désert érémitique. Les presses de l'imprimerie du monastère, vers 1500, ont publié l'*Epistola de Gerson*, une louange du mépris du monde et de ses choses «*menguadas y enfermas*». Pour Gerson (1363-1429), il fallait mépriser les bien terrestres[203] et les moines de Montserrat continuèrent à proclamer cette philosophie au moment le plus brillant de la culture du Montserrat médiéval[204], un moment où les manuscrits qui nous parlent du mépris du monde ne sont pas rares. Un exemple en est le *Llibre d'amoretes*[205], un texte du XIVe ou XVe siècles[206] qui s'inspire directement de saint Augustin, comme on le voit quand il dit que Dieu était en lui alors qu'il le cherchait par les *deserts* extérieurs[207]. Selon le texte, Dieu est dans les personnes et il faut aller là pour le trouver ; il ne faut point la contemplation d'un monde conçu comme un désert. Le monde est dans chacune des personnes et dehors il n'y a rien qui en vaille la peine. Cet ascétisme est en rapport direct avec le néoplatonisme proposé par Augustin:

> «*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*

[203] «*El que menosprecia os terrenales y exteriores bienes desmostrare 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*». (Gerson, Joan: *Epístola de Gerson: excitativa para el esp[irit]ual aprovechamiento*. [Montserrat, 1500].)

[204] Albareda, A. M., introduction au *Llibre d'amoretes atribuït a un ermità de Montserrat del segle XIVè*. Monestir de Montserrat, 1930.

[205] «*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 ma nat*». (*Llibre d'amoretes atribuït a un ermità de Montserrat del segle XIVè*. P. 56.)

[206] L'auteur fut, probablement, le père Rocacelsa, ascète qui vivait aux ermitages de la montagne de Montserrat, suivant l'information de l'introduction d'Anselm M. Albareda in *Llibre d'amoretes atribuït a un ermità de Montserrat del segle XIVè*. P. 10.

[207] «*Ell* [Dieu] *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 sues misericòrdies m'ha gitat de tenebres*». (*Llibre d'amoretes atribuït a un ermità de Montserrat del segle XIVè*. P. 117.)

répandent sur les choses visibles, sur les choses temporelles, et leur famélique pensée n'en lèche que les images»[208].

Augustin affirme son amour de Dieu, mais il se demande,

«*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* (...)»[209].

Pour résumer ce qu'on a vu, on pourrait transcrire un texte écrit par François Fosca dans son histoire de la peinture de thématique montagnarde :

«*Pendant tout le moyen âge, les montagnes demeurèrent ce qu'elles avaient été dans l'antiquité : des lieux qui inspiraient la terreur et qui en même temps étaient des lieux sacrés. Des lieux peuplés de bêtes fauves, où se réfugiaient des bandits et que hantaient des esprits malins ; et aussi des lieux d'épreuve et de purification, où, loin des vaines agitations des hommes, on pouvait davantage percevoir la présence de Dieu, où l'on pouvait mieux entrer en contact avec Lui. C'était dans les montagnes que se retiraient les ermites las du monde, et que bien souvent s'élevaient les monastères*»[210].

L'on comprend, donc, que Pétrarque, au XIVe siècle, ait méprisé la vue qu'il avait au sommet du mont Ventoux après avoir lu un passage des *Confessions* d'Augustin où l'on dit :

[208] Saint Augustin: *Confessions*. (Lib. 9, IV, 10). Vol 2. P. 216.
[209] Saint Augustin: *Confessions*. (Lib. 10, VI, 8). Vol. 2. p. 245.
[210] Fosca, François: *La montagne et les peintres*. P. 11.

«*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*»[211].

En ce point, il faudrait préciser que Pétrarque parle explicitement du fait de monter aux sommets des montagnes tandis que le texte d'Augustin fait référence au monde des sensations et de la mémoire. Pour le saint, il s'agit d'un exemple de la façon de s'expliquer la connaissance dans un moment où il faudrait vérifier la certitude de la phrase –qu'il prononce- qui dit que *les hommes s'en vont admirer les cimes des montagnes.* Par contre, un millénaire plus tard, pour Pétrarque, le même texte sert à lui rappeler la non-opportunité de faire ce qu'il vient de faire : monter sur une montagne «*Guidé seulement par le désir de voir la remarquable élévation du lieu* (...)»[212]. De ce point de vue, on pourrait penser que les contemporains d'Augustin allaient plus fréquemment admirer les montagnes que les gens de l'époque où Pétrarque a vécu.

Le néoplatonisme d'Augustin distingue entre le réel et l'idéal, les étants et l'Etre, et l'important est celui-ci. De Platon au néoplatonisme et a l'augustinisme, on avait affirmé que la personne était un ensemble d'âme pensante et de corps vivant et chacune de ces parts formaient une substance complète en elle-même. Dieu donnait des idées innées aux âmes et cette théorie allait très bien aux idées chrétiennes[213]. Ce point de coïncidence a donné à penser qu'Augustin avait récupéré des idées platoniciennes; ainsi, puisque les idées innées se trouvaient dans l'âme de toute personne, ce n'était pas par les chemins extérieurs qu'il fallait aller les chercher. L'important était se connaître soi-même pour trouver le chemin de la vérité : voici les raisons reconnues de la négation du monde dont nous sommes en train de parler. On le voit dans une poésie composée par Frai Joan d'Enguídanus –moine du monastère de Montserrat depuis le 22 juillet 1492- dédiée à la

[211] Augustin, Saint: *Les Confessions précédées de Dialogues philosophiques*. P. 991.

[212] Texte reproduit en Coolidge, W. A. B.: *Josias Simler et les Origines de l'alpinisme jusqu'en 1600.* P. 284-290.

[213] Dampier, William Cecil: *Historia de la ciencia y sus relaciones con la filosofía y la religión.* P. 114.

Vierge de Montserrat, et où il demande devenir ennemi de ce monde plaisant[214]. Un autre exemple se trouve dans le *Llibre Vermell* de Montserrat quand il nous dit qu'il veut parler du mépris du monde[215].

Ces textes nous parlent d'un mépris du monde et demandent à devenir son ennemi. On pourrait, dans le même sens, parler de la production d'un des grands intellectuels du XIIIe siècle catalan, Ramon Llull[216]. Dans Llull, le mépris du monde devient très présent ; pour lui, il faut vaincre la «*bestialitat*» –l'animalité- de la puissance sensitive, mais beaucoup de personnes ne peuvent le faire : la pire de toutes les bêtes est cette puissance[217] car la bête obéit au berger tandis que la sensibilité va de soi.

Ce mépris de la «réalité» physique et sensuelle a reçu le nom de *Contemptus mundi* (le mépris du monde) et de ce point de vue on comprend que Camena d'Almeida dise que le Moyen Age n'a porté qu'une «(...) *attention médiocre aux choses de la nature, ou bien en faussa l'observation en la subordonnant à une téléologie arbitraire*»[218]. Camena pose l'exemple de Grégoire de Tours, auteur qui dans son *Historia Francorum* parle très

---

[214] «*Piadosa, nuestro abrigo, / madre del alto luzero, / tu holganza / hazme, señora, enemigo / deste mundo halaguero / y su membranza*». (Poême de Frai Joan d'Enguídanus, moine de Montserrat depuis le 22 juillet 1492.)

[215] «*Vull tractar del menyspreu del món, per tal que els homes no siguin enganyats per la vanitat*». (Cité par Suñol, Gregori Mª.: «Els cants dels romeus (segle XIVè)». *Analecta Montserratensia*, vol. I, (1917). Monastère de Montserat, 1918.)

[216] «*Si als ulls corporals, Sènyer, es plaent cosa de veer la claror de lalba 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 vertuts del home, axí com amor e paciencia e lealtat e humilitat e pietat e misericordia*.»

«*En axí com los ulls esperituals son pus nobles e mellors que los ulls corposals, en axí major plaer e mellor vista es veer les coses qui son belles a veer als ulls espirituals, 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 espirituals; 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 espirituals. 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 pages.)

[217] «*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 e la pijor de guardar que sia en lo mon, me par, Sènyer, la sensual potencia qui es en home* (...)». (Llull, Ramon: *Llibre de la Contemplació en Deu escrit a Mallorca & traslladat darabic en romanç vulgar devers lany MCCLXXII*. P. 104.)

[218] Camena d'Almeida, P.: *Les Pyrénées développement de la connaisance géographique de la chaîne*. P. 89.

rarement des montagnes et forêts et ne se souvient des Pyrénées qu'en raison d'un tremblement de terre qui a eu lieu en 580. Sur ce point il est très classique de citer l'exemple de saint Bernard qui, après avoir passé tout un jour à voyager au bord du lac de Genève, ne s'en est pas aperçu :

> «(...) *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*»[219].

D'ailleurs pour quelques penseurs, comme Isidore de Séville ou Pierre d'Aylli, la description du monde était moins importante que son étymologie. Je veux souligner ce point car il nous sera très utile pour comprendre les positions des classes populaires rurales pendant la période moderne (et même de nos jours) :

> «*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*».[220]

A travers le nom des choses on peut accéder à leur réalité intrinsèque ; il suffit d'y réfléchir, et sortir à l'extérieur pour voir le monde n'est pas *condition sine qua non* de la connaissance. Comme Bernard, les pèlerins du Moyen Age délaissent le monde ambiant, surtout la montagne. Au XIVe siècle un bourgeois de Troyes écrit l'histoire d'un voyage à Jérusalem où,

> «*Nulle part ne paraît ce que nous appelons le sentiment de la Nature. Il a gravi le Sinaï, d'où il a vu la mer (il le dit), mais ni la montagne ni le dé-*

[219] Voragine, J. de: *La légende dorée*. P. 118.

[220] Camena d'Almeida, P.: *Les Pyrénées développement de la connaisance géographique de la chaîne*. P. 90.

sert, ni les coutumes étranges des peuples qu'il traverse ne semblent avoir fait sur lui la moindre impression»[221].

Camena d'Almeida a analysé l'intérêt pour le milieu pyrénéen dans les récits se référant au Chemin de Saint-Jacques, mais les résultats ont été décevants:

«*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*»[222].

«*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*»[223].

Le pèlerin possède un regard au ras du sol, un regard en noir et blanc de ce qui l'entoure[224]; une forme de vision très typique du premier Moyen Age sur un monde restreint et entouré de merveilles. Ce n'est qu'à partir du XIIe, et surtout au début du XIVe siècle, que la conception du monde changera; la pensée occidentale va s'ouvrir aux savants anciens et à la science arabe[225]. Le juif Benjamin de Tudela[226], au XIIe siècle, nous montre un certain intérêt pour le voyage (il avait parcouru l'Europe, l'Afrique et l'Asie, et

[221] Lenoble, R.: *Histoire de l'idée de nature*. P. 257.

[222] Camena d'Almeida, P.: *Les Pyrénées développement de la connaissance géographique de la chaîne*. P. 92.

[223] Camena d'Almeida, P.: *Les Pyrénées développement de la connaisance géographique de la chaîne*. P. 94.

[224] Deluz, Christiane: «Un monde en noir et blanc? Les couleurs dans les récits de voyage et de pèlerinage» in *Les couleurs au Moyen Age*. P. 57-69.

[225] Rubio Tovar, Joaquín: *Libros españoles de viajes medievales (Selección)*. P. 18.

[226] -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.

était arrivé jusqu'à la Chine). Mais, quand il traverse les Pyrénées, il n'en donne aucune information.

C'est le moment où la pensée d'Aristote est redécouverte. Avec lui une approche plus rationnelle et scientifique devient possible[227]. Aristote propose une théorie absolument différente sur la connaissance : ni le corps ni l'âme ne sont des substances complètes en elles-mêmes, mais des parties qui constituent l'être humain. Les idées ne sont non plus innées : elles se forment à partir des informations que les sens nous apportent et selon des principes auto-évidents, comme par exemple la causalité. L'aristotélisme fut adopté par Albert et Thomas et adapté aux doctrines chrétiennes[228].

Saint Thomas (1225-1274), à la suite d'Aristote, pense que l'homme est le centre et l'objet de la création et que le monde doit être conçu à la lumière des sensations et de la psychologie humaine. A son avis, les objets agissent sur nos sens; la sensation est un acte du *compositum* de corps et d'âme, et non uniquement de l'âme. Nos sens n'arrivent pas à appréhender les universels, mais les réalités particulières[229]. L'entendement humain, qui se trouve uni au corps, se dirige vers les choses matérielles, mais à travers celles-ci peut remonter vers une certaine connaissance des choses invisibles. Nous pouvons connaître les objets immatériels en niant en eux les caractéristiques des objets sensibles, ou bien par analogie[230].

Entre saint Augustin et saint Thomas tout un millénaire s'est écoulé; dans ce millénaire la nature a été devalorisée. C'est dans ce contexte que Gigues le Chartreux (1083-1136) écrit que tandis que la plupart des gens restent dans le monde, il faut en sortir : voici sa justification pour ne pas aller à Jérusalem[231]. Or s'il faut dire que la récupération d'Aristote a été très importante, il ne faut pas oublier qu'elle sera en même temps mal vue par une certaine Eglise, ce qui entraînera un retard pour la science[232]. D'ailleurs bien que prôné, le mépris du monde n'était pas accepté par tous, surtout parmi

---

[227] Rubio Tovar, Joaquín: *Libros españoles de viajes medievales (Selección).* P 21.

[228] Dampier, William Cecil: *Historia de la ciencia y sus relaciones con la filosofía y la religión.* P. 114.

[229] Copleston, Frederick: *Historia de la filosofía*. P. 377

[230] Copleston, Frederick: *Historia de la filosofía*. P. 383.

[231] «*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*». Cité dans 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*. P. 47.

[232] «*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*». (Dampier, William Cecil: *Historia de la ciencia y sus relaciones con la filosofía y la religión*. P. 114.)

les laïcs. Il y a quelques auteurs qui pensent que le mépris du monde est en contradiction avec l'intérêt pour le voyage, mais Paul Zumthor nous dit juste le contraire:

> «*Nous retrouvons ainsi le thème spirituel et littéraire de l'homo 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")*»[233].

Il faut donc dire que la pensée chrétienne a oscillé entre ces deux points de vue, entre l'ascétisme et le perception du réel[234] ou, comme Chris Fitter nous le dit, les attitudes chrétiennes face à la nature dans l'antiquité tardive, au lieu d'être dominées par le *contemptus mundi* ont présenté une variété de positions diverses et parfois ambiguës[235].

De ce point de vue, l'accès au monde sensible dans un contexte qui le méprise a converti la réalité naturelle en une structuration divine du profane[236]. Ce type d'idées est arrivé presque jusqu'à nos jours et elles nous semblent très hors du temps; mais elles ne devaient pas trop le sembler au XVIIIe siècle, quand Louis Montegut rappelait que Montserrat était une montagne «*sainte*» où il fallait se dégager de «(...) *tous les attachements terrestres* (...)»[237].

---

[233] Zumthor, Paul: *La mesure du monde. Représentation de l'espace au Moyen Age*. P. 165.

[234] « (...) *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 perfeccción 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*». (Garrote Pérez, Francisco: *Naturaleza y pensamiento en España en los siglos XVI y XVII*. P. 91.)

[235] «*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*». (Fitter, Chris: *Poetry, space, landscape. Towards a new theory*. P. 93.)

[236] «*We are on a terrain of ambiguity. Natural reality for late antique Christianity is the divinely structured non-divine*». (Fitter, Chris: *Poetry, space, landscape*. P. 153.)

[237] Montegut, Loüis: *Histoire de Notre-Dame du Mont-Serrat, avec la description de l'Abbaye, & des Hermitages*. (1739). P. 155.

2.3 - La montagne de l'horreur

Si la «vision» de la montagne est, comme dit Camena d'Almeida, une question de «mode», ce ne sera qu'au XVIIIe siècle que nous trouverons l'affrontement définitif des lieux élevés. Dans la culture occidentale les attitudes négatives envers la montagne sont restées vivantes jusqu'au XVIIIe siècle et ce n'est qu'au XIXe qu'elles sont devenues plus positives, nous disent Altman et Chemers[238], inspirés de Tuan. Objets de peur et de répulsion, les montagnes physiques deviennent, au Siècle des Lumières, objet de passion et d'étude[239]. Ce contexte nous permet expliquer pourquoi, dans le monde occidental en général et catalan en particulier, il n'y a pas de textes médiévaux qui chantent la montagne ou la nature[240]. Au contraire, la montagne était vue et représentée comme un obstacle, une barrière qui sépare au lieu de mettre en relation[241].

> «*Inaccessible, inexpugnable, elle* [la montagne] *inquiète et fait peur. La montagne recèle autant de dangers bien réels expérimentés par les voyageurs que de craintes imaginaires et fantasmatiques*»[242].

Parmi ces dangers il y a les rochers, les pentes, la neige, le froid, les tempêtes, les démons, les dragons, etc. Bref, la montagne était un lieu ou des choses violentes pouvaient se passer.

> «*Pendant longtemps, la montagne n'a inspiré aux habitants des plaines que crainte ou indifférence. On a souvent décrit cette sorte de terreur superstitieuse qui enveloppe les hauts lieux du globe dans l'Antiquité et au*

[238] Altman, Irwin; Chemers, Martin M.: *Culture and environment*. P. 30.

[239] *Images de la montagne. De l'artiste cartographe à l'ordinateur.*

[240] Romeu, Josep: *Llibre de la muntanya. Recull comentat de textos muntanyencs*. Barcelona, Edt. Selecta, 1959.

[241] Lecoq, Danielle: «Le passage des Alpes au Moyen Age» in *La montagne et ses images. Du peintre d'Akrésilas à Thomas Cole*. P. 201-243.

[242] Lecoq, Danielle: «Le passage des Alpes au Moyen Age» in *La montagne et ses images. Du peintre d'Akrésilas à Thomas Cole*. P. 201-243.

Moyen-Age. Siège de phénomènes étranges, inexplicables, la montagne est perçue négativement; création du Démon, elle ne peut être peuplée que de dragons ou de sauvages. Cette attitude, on le conçoit, n'est guère favorable à l'étude objective ou à la simple compréhension des montagnes»[243].

«*Dans des régions spécifiques, vouées au diable, lions, dragons et reptiles régnaient en maîtres, tandis que l'espace sacré se distinguait par la nature idyllique de l'activité des ermites. Deux visions semblaient ainsi devoir s'opposer -l'image «savante» et didactique du paradis s'affrontant à la version «populaire» d'un monde inconnu, nécessairement voué au mal. La dimension fantastique de l'Inconnu fut encore accentuée par l'engouement médiéval pour les relations de voyage (Alexandre le Grand, Jean de Mandeville, Marco Polo) et pour les récits de visites dans l'au-delà (saint Brandan, Tungdal) : selon leurs assertions, la montagne s'imposa comme lieu de séjour des peuples inconnus, des monstres et des démons*»[244].

«*Un sentiment peu voilé, tel est le ton qu'on adopte pour parler des montagnes. Elles sont toujours associées à des idées de tristesse, de découragement, de laideur morne*»[245].

Les montagnes sont restées sous la catégorie de la nature sauvage et incontrôlable qui se trouvait au-delà du domaine humain et même hors de la surveillance divine, comme les animaux sauvages ou les forêts les plus profondes, nous dit Yi Fu Tuan[246]. Dans ce sens, Claire-Eliane Engel a recueilli les impressions du moine anglais John de Bremble. Bremble, en 1188, passe le col du Saint Bernard pour se rendre à Rome et il écrit:

«*Seigneur, rends-moi à mes frères pour que je puisse leur dire de ne jamais venir en ce lieu de tourment*»[247].

[243] Broc, Numa: «Le milieu montagnard: naissance d'un concept» in *Regards sur la géographie française...* P. 389-404.

[244] 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*. P. 107-151.

[245] Engel, Claire-Eliane: *La littérature alpestre en France et en Angleterre aux XVIIIe et XIX siècles*. P. 6.

[246] «*Mountains came under the category of willful and uncontrollable nature beyond the human domain and even, in a sense, beyond God's purview. Likewise, wild animals and dark forests*». (Yi-fu Tuan: *Landscapes of fear*. P. 80.)

[247] Engel, Claire-Eliane: *Histoire de l'alpinisme des origines à nos jours*. P. 15.

En général, les voyageurs médiévaux «(...) *ne pouvaient fatalement éprouver que haine et terreur à l'égard des montagnes*», nous dit Claire-Eliane Engel[248]. Cette haine et cette horreur pour la montagne ont été très bien décrites par Alain Roger[249]. Un des «périls» des hautes montagnes était l'impossibilité de respirer son air. Au XIIIe siècle, Thomas de Cantimpré écrivait :

> «*Les hommes qui voulurent y monter durent emporter des éponges pleines d'eau, à travers lesquelles ils purent respirer un air plus humide pour éviter de suffoquer*»[250], à cause que
>
> «*Dans les montagnes, l'air est excessivement subtil et peu consistant. A altitude moyenne, ni trop haut ni trop bas, il est très bon*»[251].

Dans le même sens, les voyages de Mandeville expliquent qu'aucune bête ne peut vivre sur l'Olympe à cause de la sécheresse de son air et même les «philosophes», quand ils vont sur ces montagnes doivent utiliser des éponges humides pour combattre un air qui est trop sec[252].

Même dans un moment comme le Moyen Age –où la pensée religieuse et biblique semblerait donner des raisons aux montagnes pour entrer en scène, car sur elles l'inspiration divine descend plus aisément- les montagnes restent dans l'obscurité. Le

---

[248] Engel, Claire-Eliane: *Histoire de l'alpinisme des origines à nos jours*. P. 15.

[249] Spécialement: Roger, Alain: «Du «pays affreux» aux sublimes horreurs» in*Le paysage et la question du sublime*. P. 187-197.

[250] Thomas de Cantimpré: *De nat. rer.* XVI, 9, 12. Cité par Lecouteaux, Claude: *Au-delà du merveilleux des croyances au Moyen Age*. P. 136.

[251] Thomas de Cantimpré: *De nat. rer.* XIX, 5, 22. Cité par Lecouteaux, C.: *Au-delà du merveilleux des croyances au Moyen Age*. P. 137.

[252] «*And men say in this country that philosophers sometime went on these hills and held to their nose a sponge moisted with water for to have air for the air above was so dry*». (Cité par Kenny, A.: *Mountains*. P. 10.)

On peut lire, plus ou moins, la même chose dans une version espagnole de 1524 des *Voyages* de Mandeville: «*En aquella tierra hay muy altas montañas y en fin de Maçedonia ay una montaña llamada Olimpus: la qual parte a Maçedonia de Tarchie. Y tanto es alta que alcança las nuves. E aun ay otra montaña llamada Acos assi alta que la sombra de aquella dura e alcança segun oy de hombres dignos de fe fasta el imperio donde hay XXV leguas & un tercio. En esta montaña no faze ayre ni viento: por lo cual no pueden vivir ende aves ni bestias: porque el ayre es muy seco. & dizen que los philosophos subieron en aquella altura los quales levavan esponjas mojadas en agua por aver ayre. En otra manera ellos no pudieran subir alli por falta de agua porque aquel lugar era tan seco como dicho es: que no havia ende alguna agua*» (Mandevilla, Juan de: *Libro de las maravillas del mundo y del viaje a Tierra Santa*. València, 1524). On trouve la même chose dans Glanville, Bartholomaeus: *Liber de propietatibus rerum*. Toulouse, 1494, et Saragosse, 1495.

philosophe Anthony Kenny a dédié une partie de son anthologie sur les montagnes aux textes religieux qui parlent de la montagne : saint Basile, saint François, l'Exode (19), etc. Kenny arrive à la conclusion que l'amour envers les montagnes n'est une chose nouvelle en rapport au monde industriel, car les êtres humains ont aimé ce type de lieux depuis l'origine. En tout cas, ce qui a changé est la forme que cette estime a prise au cours du temps[253].

Mais cela n'empêche pas que les écrits des saints du Moyen Age montrent très peu d'intérêt pour les montagnes, même dans des cas comme celui d'Anselme ou de Thomas qui étaient nés dans des régions montagneuses. Une étude du vocabulaire utilisé par Saint Thomas, par exemple, nous montre comment le mot est toujours utilisé dans un sens symbolique[254]. La majeure partie de la littérature médiévale est faite de textes philosophiques et théologiques dans lesquels les interprétations des montagnes sont prises dans un sens allégorique[255].

La montagne est là, mais très rarement pour être admirée ou conquise car «*L'inspiration divine descend plus aisément sur les montagnes que partout ailleurs, mais il n'y a aucun rapport entre l'inspiration et l'alpinisme*»[256]. C'est vrai, comme le dit Engel, que le passé des escalades est aussi ancien que la terre[257], mais il est également vrai que les escalades volontaires sont récentes. Comme dit P. Camena d'Almeida, il y a des causes politiques, économiques ou physiques pour ne pas connaître les montagnes. Mais nous ne devons pas oublier la mode, comme nous le rappelle cet auteur[258]. La connaissance d'une

[253] «*The love of mountains is no new thing, no fad of an industrial era. Human beings have loved mountains since history began, but their love has taken different forms in different ages*». (Kenny, Anthony: *Mountains. An anthology*. P. 1.)

[254] «*The writing saints of the Middle Ages, however, showed little interest in the mountains, even when, like St Anselm and St Thomas Aquinas, they were born in mountainous regions. The computerised concordance to the eight million words of St Thomas's writings reveal that in almost every one of the many places where the Latin word for «mountain» appears it is in a symbolic sense*». (Kenny, A.: *Mountains*. P. 2-3.)

[255] «*The greater part of medieval literature consist of philosophical and theological texts. Whenever a theologian has to comment on a Biblical text about mountains, he will turn to allegorical interpretation (the mountains are the virtues, or the angels, or the devils, or what you will); and in the writings of the philosophers golden mountains are more likely to appear than real ones*». (Kenny, A.: *Mountains*. P. 39.)

[256] Engel, Claire-Eliane: *Histoire de l'alpinisme des origines à nos jours*. P. 14.

[257] Sur ce point le fait de citer le travail de Coolidge est devenu topique. Coolidge, W. A. B.: *Josias Simler et les Origines de l'alpinisme jusqu'en 1600*. Grenoble, Editions Glénat, 1989.

[258] «*Les facilités plus ou moins grandes de pénétration, l'hostilité des peuples ou des gouvernements, la confusion des langues, ne suffisent pas à expliquer pourquoi, parmi les chaînes de l'Europe ou des pays civilisés, il en est que l'on a plus vite et plus complètement explorées que d'autres. Ces raisons extrinsèques influent sur le dénouement, mais elles ne sont pas seules à l'amener, et la connaissance d'une chaîne n'est pas la résultante prévue et obligée, lente ou prompte suivant les cas, de circonstances préalablement examinées. Là, plus que partout, la volonté individuelle trouve à s'affirmer, et, sans parler des qualités de persévérance et d'audace que maint explorateur déploie là où d'autres reculeraient, laissant de côté les qualités différentes qui font que l'un observe là où un autre ne fait que passer, il existe dans l'opinion générale un courant auquel on n'échappe que difficilement. Si séduisant qu'il puisse être de tout subordonner à des conditions déterminées, il n'en faut pas moins convenir que les*

chaîne dépend de la science et du hasard, «(...) *de la nature et de l'homme, de la volonté et de la fantaisie* (...)»[259]. Les idées des gens changent parfois très lentement ; la morphologie des montagnes ne rendait pas plus facile ou plus difficile la connaissance du milieu montagnard que la culture des chercheurs et de tous ceux qui s'y affrontaient.

> «(...) *et voilà pourquoi l'histoire de la connaissance d'une chaîne doit tenir compte à la fois de la nature propre de cette chaîne et de l'état d'esprit de ceux qui l'ont visitée ou décrite*»[260].

La montagne, le désert et la forêt médiévales : le cas castillan

Je me propose de développer ce point, car quand on parle d'une chose «naturelle» comme une montagne, on a tendance à la croire donnée d'emblée. Mais l'histoire du concept de montagne au Moyen Age espagnol pose sur la table des doutes très intéressants. A la fin de mon exposé, j'espère que j'aurai pu montrer comment les documents écrits nous ont donné une idée concrète et particulière de la montagne; une idée qui n'était ni seulement naturelle ni seulement artificielle, mais écosymbolique. Une idée faite par analogie à une société donnée et qui pouvait changer comme les formes sociales, si nous acceptons leur changement. Placée entre la nature et la société, cette médiance montagnarde nous permet de comprendre et la société et la nature médiévales.

L'acception médiévale de la montagne est plus en rapport avec la terre sauvage et inculte qu'avec les facteurs qui déterminent le relief topographique[261]. En plus, les recherches sur la langue castillane au Moyen Age s'accordent sur le point que dans cette

---

explorations géographiques elles-mêmes subissent l'influence de cet engouement, de ce caprice de plusieurs, qu'on appelle la mode. C'est la mode -il est difficile de donner un autre nom à ce courant d'idées- qui fait que des régions en apparence aisées à visiter attendent de longs siècles leurs explorateurs, et que l'activité des chercheurs se porte au contraire vers des pays plus dangereux, où les découvertes promettent d'être plus pénibles, ou vers des régions déjà souvent visitées, où elles menacent d'être plus rares» (Camena d'Almeida, P.: *Les Pyrénées développement de la connaissance géographique de la chaîne*. P. 15).

[259] Camena d'Almeida, P. *Les Pyrénées développement de la connaissance géographique de la chaîne*. P. 17.

[260] Camena d'Almeida, P. *Les Pyrénées développement de la connaissance géographique de la chaîne*. P. 17.

[261] Mariño Ferro, Xosé Ramón: *Las Romerías/Peregrinaciones y sus símbolos*. P. 77.

langue le mot *montaña* voulait dire une surface couverte d'arbres (*monte* o *matorral*)[262]. C'est le sens que l'on retrouve dans le *Poema del mio Cid*, comme Menéndez Pidal[263] l'a noté. Même de nos jours on continue à utiliser le mot dans ce sens en Amérique du Sud pour se référer à la forêt (*selva*)[264].

De ce point de vue, les montagnes et le désert d'Isidore de Séville ont un sens équivalent dans lequel la montagne et le *monte* se confondent pour nous donner l'idée d'une surface couverte d'arbres. Dans le même sens, le dictionnaire latin-espagnol d'Antonio de Nebrija (Salamanque, 1492) disait : «*Nemus, oris: por moheda o montaña*»[265]. Il faut s'arrêter un peu sur le mot *nemus*[266]. Comme on l'a vu, pour Isidore, le désert, c'étaient les *montes* et les *selvas*, mais cette identification entre le désert et l'élément vert et dépeuplé plutôt qu'avec un lieu sec (même également dépeuplé) n'est pas exclusive à cet auteur. On la retrouve aussi chez Jacques de Voragine quand il parle de saint Jérôme et on la retrouve dans des manuscrits catalans du XVe siècle (*La vida e trànsit del gloriós sant Jerònim, doctor e illuminador de sant mare Església*)[267] :

> «*Jérôme 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* (...)»[268].

---

[262] Cejador y Frauca, Julio: *Vocabulario medieval castellano*. Madrid, Visor Libros, 1990.

Boggs, R. S, Kasten, L, Keniston, H, Richardson, H. B.: *Tentative dictionary of medieval Spanish*. Chapel Hill, 1946.

[263] «*Esta acepción, hoy desconocida de la voz montaña, fué llevada por los españoles á América, y perdura en el Perú, donde se halla una region inmensa «impropiamente llamada Montaña, al pie de la Cordillera Oriental, y que con mayor razón debía distinguírsele con el nombre de Región de los Bosques» al decir de un geógrafo. Según otro geógrafo peruano, «en el Perú casi nunca se emplea esta palabra 'bosque' en su verdadera acepción, y en su lugar se usa la de Montaña, con la cual se indica una extensión de tierra poblada de árboles muy tupidos ó espesos, ya sea en un llano, en un cerro ó en un terreno quebrado*». (Menéndez Pidal, R.: *Cantar del Mio Cid. Texto, gramática y vocabulario*. Madrid, Espasa-Calpe, 1969. Troisième partie).

[264] Teran, Manuel de: *Del mythos al logos*. P. 74-75.

[265] Cité par García Fernández, Jesús: «De la percepción del hecho montañoso: en torno a las palabras «monte-montes» y «montaña».*Estudios geográficos*, 199-200. Avril-setembre 1990. P. 431-452.

[266] «*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*. P. 182.)

[267] «*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*(...)». (Eusebi, Agustí-Ciril (autors fictícis): *Tres epístoles sobre la vida i trànsit del gloriós sant Jeroni*. P. 31.)

[268] Voragine, Jacques de: *La légende dorée*. P. 244.

D'emblée, le nom de cet ermite relève de la forêt à cause de sa retraite. Mais le même manuscrit, plus tard, parle de ce lieu de retraite du saint comme d'un désert[269]. Il faut dire que d'autres copies parlent de «pregons deserts», et que l'original latin ne portait aucun adjectif. Plus tard, Jérôme traverse la mer pour se rendre en Egypte, et il reste dans un âpre et sauvage désert[270]. De même, la Légende dorée dit que Jérome, qui tire son nom de bois, «(...) *courut au désert* (...)»[271].

Dans ces documents –on le voit avec clarté- le désert et la forêt sont identifiés l'un à l'autre[272]. Dans le même sens, le manuscrit 1191 de la Biblioteca de Catalunya, que Dominique de Courcelles date de la fin du XVe siècle, contient les *Gosts de Nostre Seniora de las Dolos* et les *goxs de la Soledat.* Dans ces deux cantiques, en parlant de la fuite en Egypte, les *gosts de Nostre Seniora* parlent d'une fuite à travers le désert («*En Egipte pel desert fogíreu molt cautavent*»), tandis que les *Goxs de la soledat* parlent d'une fuite dans les forêts incertaines («*La segona soledat fon fugir per boschs inserts* »)[273]. Cette tendance à parler des endroits montagneux en termes de déserts apparaît aussi dans d'autres *goigs* cités par Courcelles et qui parlent de la montagne de Núria, aux Pyrénées catalanes, un endroit décrit comme un «(...) *aspre desert* (...)»[274].

Le cas castillan est très intéressant quand il donne au mot *montagne* le sens du synonyme de *nemus* ou de la forêt. Il est clair que l'Archiprètre de Hita parle d'un chevalier qui «(...) *mandaba sembrar trigos e cortar montañas* (...)»[275] –faisait couper les blés et les montagnes- et qu'il ne s'agisait pas de couper le relief, mais les forêts. On trouve le même sens dans le lapidaire d'Alphonse X de Castille, dit le Sage, écrit en 1250[276] et

---

[269] «*Mas yo tenia lo star de la mia cella axí com a malmirenta de males cogitacions, e irant-me contra mi meteix, tot sol trespassava los deserts*». (Eusebi, Agustí, Ciril: *Tres epístoles sobre la vida i trànsit del gloriós sant Jeroni*. P. 33.)

[270] «*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*». (Eusebi, Agustí, Ciril: *Tres epístoles sobre la vida i trànsit del gloriós sant Jeroni*. P. 49.)

[271] Voragine, Jacques de: *La légende dorée*. Vol II, p. 246.

[272] Pour la vision religieuse de la forêt au Moyen Age, il faut consulter: Grégoire, Réginald: «La foresta come esperienza religiosa» in *L'ambiente vegetale nell'alto medioevo*. P. 663-703.

[273] 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*. P. 486.

[274] «Goigs del gloriós abat sant Gil (Barcelona, 1675)» in Courcelles, Dominique de: *L'écriture de la pensée de la mort en Catalogne*. P. 248.

[275] Cité par García Fernández, Jesús: «De la percepción del hecho montañoso». P. 435.

[276] Quand Alphonse le Sage parle du corail, il dit que sa vertu consiste à «(..) *el que la truxiere consigo, amara mucho andar por yermos et por montes, et ninqua querra entra en villa, et sera bien andant en toda caça que se faga con aues*». Alfonso X: «*Lapidario» (según el manuscrito escurialense H.I.15)*. P. 189.

dans le *Liber de propietatibus rerum*, composé par Bartolomé Glandiville vers 1250[277]. Dans ce dernier cas, il semble très clair que le fait que la Gascogne soit montueuse – *montuosa*- avait un sens différent d'être pleine de montagnes, *llena de montañas.*

Un chansonnier médiéval utilise le mot montagne dans le même sens, mais il est intéressant de remarquer que, pour parler d'un lieu élevé, il à recours à des expressions différentes : «*si muriese por ventura, sepúltenme en* ***alta sierra*** (...)», «*Y en aquella* ***sierra*** *erguida* (...)», «*No cogeré flores del valle sino del* ***risco*** *do no andó nadie* (...)», «*La* ***sierra*** *es alta y áspera de sobir* (...) *por aquella* ***sierra*** *de aquel lomo erguido* (...)»[278]. L'utilisation du mot *sierra*, qui impliquerait plus d'un sommet, pour se référer à la montagne est très intéressant car, comme on verra, la découverte des sommets individuels sera très tardive.

Au cours de l'histoire de la langue castillane la synonymie entre *monte* et *montaña* va se maintenir et cela provoquera une confusion entre le sens de la terre élevée et de la surface couverte d'arbres. Selon Martín Alonso, du XIIe au XVe siècle le sens de *Montaña* (parfois écrit *Montanna*) serait «*Monte, tierra inculta cubierta de árboles, arbustos o matas*», tandis que depuis la fin du XIVe siècle et pendant le XVe, il se réfère désormais à une «*elevación natural del terreno*»[279]. Le géographe Jesús García, dans un article décisif, date ce changement de tendance du XVIe siècle[280]. La *montaña* jusqu'à la fin du XVIe siècle était donc synonyme de forêt ou de *monte :* Diego de Valera (1482) a écrit que les éléphants «(...) *cuando se ayuntan ala fembra escondense enlo mas espesso dela montaña*»[281], c'est-à-dire au milieu des forêts épaisses. Rodrigo Fernández de Santaella, à la fin du XVe siècle, traduisait le *silva* latin par «*bosque o monte o montaña*»[282]. Dans la traduction de Martín Martínez (1498) de la *Peregrinatio in Terram Sanctam* de Bernardo de Breidenbach on peut lire qu'ils sont entrés dans une *montagne* qui n'avait autre type d'arbres que quelques-uns épineux :

> «(...) *andando entramos en una montaña muy fuerte y aspera: donde no havia otra manera de arboles si no unos espinosos llenos de flores de olor*

[277] Quand cet auteur parle de la part gasconne des Pyrénées, écrit: «*Es tierra silvestre & montuosa & llena de montañas* (...)». (Glanville, Bartholomaeus: *Liber de propietatibus rerum*. Tolosa, 1494 i Saragossa, 1495. P. 394.)

[278] Extraits des chants 99, 121, 181, 234.

[279] Alonso, Martín: *Diccionario medieval español. Desde las Glosas Emilianenses y Silenses (S. X) hasta el siglo XV*. Salamanca, Universidad Pontificia, 1986. 2 volums.

[280] García Fernández, J.: «De la percepción del hecho montañoso». P. 444.

[281] Valera, diego de: *Crónica de España*. Séville, 1482. P. 17-18.

[282] Fernández de Santaella, Rodrigo: *Vocabulario eclesiastico*. Sevilla, 1499. P. 325.

suave que nos recreava (...) *No era esteril esta montaña: empero toda escopulosa de puntas de peñas y pedregosa*»[283].

Même cet auteur parle d'une «(...) *montaña muy fertil de palmas llena* (...)»[284], une montagne très fertile et pleine de palmiers, mais il faut souligner qu'il utilise les deux sens du mot. Jesús García a supposé que le mot *montaña* au sens actuel serait un italianisme introduit pendant le XVIe siècle, mais je trouve qu'il n'arrive pas à démontrer son hypothèse.

En plus, nous savons que la chancellerie aragonaise du XVe siècle utilisait le mot presque toujours au pluriel (192 cas contre un au singulier)[285]. La confusion entre surface couverte d'arbres et surface élevée, excepté son usage au pluriel, nous permet de penser que le concept de montagne n'était pas encore bien fixé au castillan du Moyen Age et qu'il correspondait plus à une accumulation de lieux qu'à un concept qui les prendrait tous dans un unique sens. C'est pourquoi je pense que la montagne castillane médiévale n'avait encore une représentation bien fixée, au moins au sens laïque, car le monde religieux en avait une représentation très claire.

En fait, le dictionnaire d'Alfonso de Palencia (Séville, 1490) ne contient pas l'entrée *Montaña* : pour se référer aux lieux élevés il utilise le mot *mons*, qui veut dire lieu élévé :

«*Mons. es grande altura de monte que faze ser valle la tierra a el subiecta: o que sea llanura a su respecto. Las p*[ar]*tes que tiene el monte son otero: cuesta cumbre: cima: collado: de los que los nombres lo dize en su logar. por el contrario se dize el monte de mover por que no se mueve, su diminitivo es montezillo. Y el possessivo: es montano: lo que se cria o anda o hay enel monte como logares montanos: o ombre: o lobo. Et llamamos montuoso alo seco: aspero: non labrado: encubierto: roqueño*[286]».

Le dictionnaire de Covarrubias (Madrid, 1611) insiste aussi sur le rapport vertical de la montagne. Covarrubias cite la parole *monte*, en la donnant comme synonyme du

[283] Breidenbach, Bernardo de: *Peregrinatio in Terram Sanctam*. Saragosse, 1498. P. 200.

[284] Breidenbach, Bernardo de: *Peregrinatio in Terram Sanctam*. P. 222.

[285] Lleal, Coloma: *Vocabulario de la Cancellería Aragonesa (Siglo XV).* Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1997.

[286] Palencia, Alfonso de: *Universal vocabulario en latín y en romance*. Madrid, Comisión permanente de la Asociación de Academias de Lengua Española, 1967. 2 volums.

mons latin[287]. Mais le mot montagne n'a pas encore d'entrée propre dans ce dictionnaire du début du XVIIe siècle.

Les ans passant, les mots *Monte* et *Montaña* prendront un sens synonyme, comme on voit dans les dictionnaires de la Real Academia Española du XVIIIe siècle ou dans le dictionnaire de Pasqual Madoz[288]. Les dictionnaires de l'Académie insistent sur le fait que la montagne et le *monte* se définissent par la hauteur. Ainsi, *monte*, synonyme de montagne, voulait dire une partie de la terre qui est par dessus les autres et, en même temps, une surface couverte d'arbres[289].

Le dictionnaire d'Esteban de Terrenos s'était prononcé dans le même sens, en affirmant la synonymie de *montaña* et de *monte*, et en les qualifiant de «*elevación grande sobre la llanura*». Dans le monde de la géographie, dit Terrenos, le *monte* est «(...) *una parte de tierra mui encumbrada sobre el llano*»[290]. Ce qui était moins haut portait le nom de *colina* ou *collado*.

On assiste à un double processus : d'une part les mots *monte* et *montaña* sont considérés comme synonymes, mais par ailleurs on commence à les utiliser l'un plutôt pour se référer aux surfaces arborées et l'autre pour parler des lieux élevés. Le processus qui porte à la différenciation du *monte* et de la montagne tandis que les deux mots deviennent de plus en plus synonymes me semble indiquer un changement historique qui, dans le cas castillan, permet la naissance et le développement de la montagne, une réalité définie par rapport à la hauteur et non pas à un certain type de végétation. Cette tendance devient très claire au XIXe siècle[291]. Depuis lors, la différence entre les petites et les

---

[287] «*tierra alta; y* ***montaña*** *es tierra alta, áspera y habitada, como las montañas de León y las Asturias*». (Covarrubias, Sebastián de: *Tesoro de la Lengua Castellana o Española según la impresión de 1611, con las adiciones de Benito Remigio Noydens publicadas en la de 1674*. Barcelona, S. A. Horta, I. E., 1943. Edition originelle Madrid, 1611.

[288] En Lleida «(...) *no hay montes, si comprendemos esta palabra por la mayor elevacion de unas tierras sobre otras (...). En el sentido de monte por terreno cubierto de árboles, el de Lérida es sumamente montuoso*». Madoz, Pascual: *Diccionario geografico-estadistico-historio de España y susposesiones de Ultramar*. Madrid, 1849 (Reédité par Curial, 1985).

[289] «*Una parte de tierra notablemente encumbrada sobre las demas*». «*Significa también la tierra cubierta de árboles que llaman monte alto, ù de malezas, que llaman monte baxo*». (*Diccionario de la lengua castellana en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las phrases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua. Dedicado al Rey nuestro Señor don Phelipe V. (que dios guarde) a cuyas reales expensas se hace esta obra*. (1732)).

[290] Terrenos y Pândo, E. de: *Diccionario castellano*...

[291] Cels Gomis, dans son ouvrage vulgarisateur sur la terre, fait la distinction entre le *cerro* (une éminence de quelques dizaines de mètres de haut) la *colina*, (de plus de 100 mètres) et la *montaña*: «(...) *la grande eminencia cuya cumbre es suficientemente elevada para tener un clima y una vegetacion completamente distintas del clima y de la vegetacion de las partes bajas. Estas partes bajas se conocen con el nombre de faldas, los lados se llaman laderas ó vertientes y la cúspide cima ó cumbre*». (Gomis, Celso: *La tierra. III. Las llanuras y las montañas.* Barcelona, Lib. de J. y A. Bastinos, Editores, 1877.)

grandes montagnes dépend des hauteurs, des plantes qui y poussent et de la présence ou non de la neige[292].

Le catalan et le français

L'histoire de la langue castillane nous montre que la naissance du sentiment de la montagne, c'est-à-dire cette nouvelle cosmophanie, a été un processus historique de construction de sens sur un même environnement qui est resté inchangé. Or l'histoire du mot en français et en catalan est assez différente.

En catalan, cette tendance diffère du castillan, car l'utilisation du mot montagne pour se référer à un lieu élevé se trouve en catalan au moins depuis 1250[293]. Bernat Desclot l'utilise à la fin du XIIIe siècle, au singulier et au pluriel, pour se référer aux terres élevées[294]. Ainsi, les *almogàvers* (selon le dictionnaire il faudrait traduire comme *soldats qui faisaient des razzias*) étaient «*en la muntanya*», un lieu d'où plus tard ils n'osaient pas descendre «(*no gosaven devalar e·l pla*)»[295]. Pour Desclot, les villages de Prades et Siurana sont «*en les muntanyes*»[296].

Le français aussi, depuis 1080, exprime les élévations du terrain par le mot *montagne*[297]. Et dans cette langue -mais nous pouvons étendre cette tendance à d'autres cas- le concept fait référence à une certaine apparence (le fait d'être plus haut que les alentours) et non a une réalité quantitative. Selon Serge Briffaud, la notion d'altitude apparaît uniquement en français à la fin du XVIIIè siècle, et le mot au siècle suivant[298], mais le Petit Robert assure qu'*altitude* apparaît, en français, en 1485.

Même dans le cas du français médiéval on trouve une importance mineure des concepts pour parler de la montagne par rapport à d'autres réalités géographiques. Dans le français qu'utilise un pèlerin en Terre Sainte au XIVe siècle, les termes pour se référer à la

[292] Pour Esteve Paluzíe les montagnes ou *montes* étaient aussi des parties de la terre élevées de forme notable sur les autres. Paluzíe réserve le concept de *colina* pour les montagnes de peu d'élévation. Paluzíe y Cantalozella, Esteban: *Geografía para niños (2º grado) demostrada y ordenada con 46 mapas y 170 viñetas*. Barcelona, F. Paluzíe, imp-editor, 1901 (première édition de 1880). P. 36.

[293] Document, de 1250, cité de forme parcielle par Joan Coromines dans son *Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana*. P. 836.

[294] Vila, Marc-Aureli: *La geografia en la Crònica de Desclot*. P. 11-24.

[295] Desclot, Bernat: *Crònica*. Vol. III, p. 79.

[296] Desclot, B:: *Crònica*. Vol. II, p. 8 i 82.

[297] Rey, Alain (dir): *Dictionnaire historique de la langue française*. 1992. P. 1268.

[298] Briffaud, Serge: *Naissance d'un paysage. La montagne pyrénéenne à la croisée des regards. XVI-XIX siècle*. P. 32-34.

montagne se résument en un : le *mons*. Ensemble de sommets ou montagne isolée, le *mons* sert à indiquer n'importe quelle élévation du sol. Par contre, pour se référer aux zones de contact entre la terre et la mer, il dispose de sept termes différents, tandis que quinze étaient utilisés pour se référer aux cours des eaux ; plus nombreux étaient ceux se référant au désert. Il y a, donc, un clair désintérêt par la montagne à la fin du Moyen Age, spécialement du point de vue de sa description. En plus, il faut souligner que dans ce type de récits il n'y a aucun désir de compter, de mesurer les choses ; on y trouve uniquement des adjectifs, jamais accompagnés de chiffres. Les concepts abstraits sont rares et l'on ne peut pas songer à un intérêt pour passer du particulier au général, pour expliquer ou décrire les phénomènes[299]. On retrouve cette tendance même dans la géographie française des XVIIe et XVIIIe siècles, quand on donne plus d'importance à la hauteur relative qu'aux mètres absolus de la montagne[300].

En résumé, nous pourrions être d'accord avec Sylvain Jouty quand il parle de l'image de la montagne chez les élites médiévales, à condition d'oublier le cas castillan. Mais le cas castillan nous impose de douter des idées de Jouty quand il dit que :

> «*La montagne est donc définie par le relief et non par l'altitude et ses phénomènes. Tout relief accusé est montagne* (...)»[301].

Même si on peut s'accorder avec Sylvain Jouty sur le fait que le Moyen Age ne méconnaissait pas la notion d'altitude, il ne semble pas que, dans le monde castillan, la période médiévale ait établi une relation claire entre montagne et verticalité. En tout cas, les montagnes pour Isidore de Séville devaient leur nom au fait d'être proéminentes (*eminentes*, en latin). Mais en même temps elles avaient en commun avec les caps maritimes et les îles le fait de surpasser, d'être *promineant*, d'où viendrait leur nom : *promuntoria* (caps)[302]. Pierre d'Ailly suivait sur ce point les idées d'Isidore[303] et l'*Universal vocabulario* d'Alfonso de Palencia (Séville, 1490) s'expriment dans le même

[299] Deluz, Christiane: «La «géographie» dans le Liber de Guillaume de Boldensele, pélerin de Terre Sainte-1336» in *Voyage, quete, pèlerinage dans la littérature et la civilisation médiévales. Senefiance*, 2. Aix-en-Provence, 1976. P. 25-40.

[300] Dainville, François de*: Le langage des géographes. Thèmes, signes, couleurs des cartes anciennes. 1500-1800*. P. 166-169.

[301] Jouty, Sylvain: «Connaissance et symbolique de la montagne chez les érudits médiévaux».*Revue de géographie alpine*, 4. Grenoble 1991. P. 26.

[302] *Etimologies*, XIV, 7-8. P. 203.

[303] «[Los cabos] *Reciben el nombre de promontorios porque, por decirlo así, son prominentes; de ahí que se dé ese mismo nombre a islas prominentes, como dice Salustio de Cerdeña, que es tan prominente tanto es su parte oriental como en la occidental*». (Ailly, Pierre de: *Ymago mundi y otros opúsculos*. P. 95-96.)

sens au moment de dire que Lilibeus, Pachinus i Pelorus «*Son tres cabos de montes en Sicilia*»[304]. Plus tard, Alfonso de Palencia revient sur le thème quand il dit que la Sicile présente une forme triangulaire avec trois *cabos de monte*[305]. Et il y revient encore une fois, mais sans se référer directement à la Sicile, quand il parle de trois *promontorios* ou *cabos*[306]. J'ai même retrouvé un manuscrit du XIXe siècle qui soutient la même idée[307].

Pour eux, en Sicile, il y aurait trois promontoires ou caps, avec leurs ports : les caps maritimes et les îles surpassaient les autres faits géographiques, mais il n'est pas clair que ce fait de surpasser ait été compris au sens vertical. Dans ce sens, le *De propietatibus rerum*, à la suite d'Isidore, affirme que les montagnes tirent leur nom du fait qu'elles se montrent de manière évidente sur la terre[308]. En fait, quand au début du XVIIIe siècle, Narcís Feliu de la Penya disait que les Pyrénées étaient «*muy eminentes, y de los mas altos*» on voit avec clarté que son éminence n'était pas la même chose que sa hauteur[309].

Tant *prominentes* qu'*eminentes*, les montagnes et les caps avaient en commun le fait que leur nom dérivait du latin *mineo* : se projeter, s'avancer, mais sans préciser le sens de cette prééminence. Ainsi, Isidore et d'Ailly pensent que Calpe (Gibraltar) est un cap (*promuntorium)* et en même temps un *mons* de l'Hispania[310].

2.4 - Art, cartographie, mondéité

[304] Palencia, Alfonso de: *Universal vocabulario en latin y romance*. (1490). P. 492.

[305] «*Sicilia. Tiene sito a manera de triangulo con tres cabos de monte* (...) *Poloro esta alto sobre el estrecho que corre entre Sicilia & Italia*». (Palencia, Alfonso de: *Universal vocabulario en latin y romance*. P. 900.)

[306] «*Triquatra. Por trinacria de tres promontorios. O cabos. Que cada qual tiene un puerto*». (Palencia, Alfonso de: *Universal vocabulario en latin y romance*. P. 1015.)

[307] «*Promontorio es un colina o elevacion de tierra que se avanza dentro del mar, y cuya estremidad de llama Cabo como el de Buena-Esperanza*». (F. P. J.: *Tratados de Esfera y Geografia universal.* Barcelona, 1822. Manuscrit BdC 1328.)

[308] «*Montaña es una ynchazon dela tierra levantada contra el çielo & toca la tierra con la perte inferior & por esta causa son llamadas montañas porque se muestran evidentemente sobre la tierra segund dize Ysidoro*». (Glanville, Bartholomaeus: *Liber de propietatibus rerum*. Toulouse, 1494 et Saragosse, 1495. P. 343.)

[309] «*Tiene Cataluña su fortalezae en los Montes, y mas en los coraçones de sus hijos, tiene Montañas muy particulares, como los Pirineos, tan conocidos en Europa,* ***son muy eminentes, y de los mas altos*** *que se hallan en esta parte de tierra, celebres por amenos, fertiles por variedad de Pastos, Flores, Hiervas medicinales, y Arboles, singularmente Abetos; alegres por el sin numero de Fuentes, madres de caudalosos rios, ricos de diferentes Minas de toda suerte de Metales, y à la parte de Nuria, y en los ante Pirineos see halla Cristal finissimo, dividen à la Francia de España* (...)». (Feliu de la Penya y Farell, Narciso: *Anales de Cataluña*. (1709) P. 8)

[310] Isidore: «*Calpe es un cabo de Hispania*» (XIV, 7, 7); «*El monte Calpe está en los últimos confides del océano* (...). (*Etimologies*, XIV, 8, 17).

D'ailly: «*Calpe es un cabo de España* (...)» (P. 96); «*El monte Calpe en los últimos confines del océano* (...)». P. 95.

Dans le cas castillan médiéval, la montagne renvoie à un type de proéminence qui peut être horizontale (comme dans le cas des accidents maritimes) et, dans le monde rural, à une surface forestière. Quand l'art médiéval nous montre que quelques auteurs ont dessiné une pierre pour représenter Moïse en train de recevoir les tables sur le Sinaï, nous devrions au moins nous demander si la montagne était vraiment en rapport avec la hauteur. La montagne n'avait pas d'échelle ; elle relevait d'une certaine forme. De ce point de vue l'on comprend que les peintres aient pris des pierres comme modèles de leurs tableaux. Ces montagnes gothiques, qui de nos jours nous semblent si fantaisistes, s'expliquent par les conseils que des personnages comme le peintre Cennino Cennini donnaient dans les manuels :

> «*Si tu veux faire des montagnes d'un bon style et qui paraissent naturelles, prends de grosses pierres pleines de brisures et non polies, copie-les d'après nature en faisant venir la lumière et l'ombre dans la direction qui te convient*»[311].

En fait, nous sommes dans une période –vers 1250- où le monde occidental, de l'avis d'Alfred W. Crosby[312], passe d'une perception qualitative à une perception quantitative de la réalité : c'est alors que le saut vers une vision quantitative du monde a été possible. Mais ce changement radical dans le domaine de la représentation du monde ne s'est pas passé au même moment dans tout le monde, ni dans toutes les sphères sociales. La conception qualitative de la nature dans laquelle celle-ci était faite par des projections anthropomorphes, mise au point par les présocratiques et élaborée par Aristote, a dominé la physique jusqu'au siècle de Galilée et Descartes, lesquels ont fini par la discréditer[313]. Tout cela nous aide à comprendre que la géographie française ne connaisse pas de mots comme relief ou altitude[314]. Le relief était beaucoup moins important que l'hydrographie pour les premiers géographes. Même,

[311] Cap. LXXXVIII, cité par Fosca, François: *La montagne et les peintres*. P. 12.

[312] Crosby, Alfred W.: *La medida de la realidad. La cuantificación y la sociedad occidental, 1250-1600*. P. 51.

[313] Casini, Paolo: *Naturaleza*. P. 27.

[314] Dainville, François de: *Le langage des géographes*. P. 165.

«*Les plus belles cartes terrestres de la seconde moitié du XVIIIe siècle, bien que construites sur un canevas assez exact, n'ont donné lieu à aucune mesure d'altitude et ne cherchent pas à représenter les formes réelles du terrain. Il suffit d'un regard pour constater combien elles sont fantaisistes même là où le parcours était facile. Le relief y est sans valeur. Sauf exception, les ingénieurs qui les ont levées n'ont pas su regarder le terrain. Ils ne l'ont même pas voulu. Cassini le déclare tout net, «pour la topographie qui offre la description détaillée et scrupuleuse de la conformation du terrain et du contour exact des vallées, des montagnes, des couteaux... c'est une partie de la géographie tellement étendue, si minutieuse, si longue et si coûteuse dans l'exécution qu'elle ne peut être entreprise dans une carte générale». Il se contente, pour rendre sa carte «plus agréable», d'y joindre «pour ainsi dire une esquisse, une ébauche de topographie» (1784)*»[315].

«*Les cartes se bornent à montrer le site des montagnes, sans rien dire de leur hauteur, de leurs dimensions. Fautes d'altimétrie et de nivellement, les meilleures cartes à la fin du XVIIIe siècle n'arrivent pas à une définition satisfaisante du relief. Il est exprimé de sentiment, de façon pittoresque, mais très imparfaitement, sauf dans les régions moyennement accidentées*»[316].

Le baromètre a été inventé par Torricelli en 1643 et utilisé par Pascal en 1647 pour mesurer le Puy de Dôme[317]. Il est clair qu'il a fallu le développement des mesures barométriques et de la géométrie descriptive, à côte du perfectionnement de la technique et des instruments d'observation géodésique pour qu'il devienne possible de décrire l'altitude de façon exacte et mathématique. Comme le Général Berthaut l'a remarqué:

«*On n'a commencé à savoir regarder la montagne, à en saisir les formes, à chercher réellement à les représenter, que du jour où s'est révélée la possibilité de la définir méthodiquement*»[318].

[315] Dainville, François de: *Le langage des géographes*. P. 165.
[316] Dainville, François de: *Le langage des géographes*. P. 165.
[317] Teran, Manuel de: *Del mythos al logos*. P. 52 et 67.
[318] Cité par Dainville, F.: *Le langage des géographes*. P. 165.

Mais on ne peut pas oublier que «*On peut dire aussi que les retards de la science étaient l'effet d'un désintérêt des hommes*», comme souligne Dainville[319]. Car, à la suite de Jean-Pierre Nardy, l'impossibilité de combiner les représentations de la montagne semblerait moins en rapport avec la difficulté technique qu'avec une perception concrète de ce type d'espace[320]. De ce point de vue, l'art devient un des grands révélateurs des représentations. Entre art et société existe une relation analogique à celle qui existe entre la société et la cartographie, de façon que nous pouvons espérer accéder à la représentation de la montagne à travers le travail artistique au sens restreint.

On sait la difficulté de trouver des représentations de montagnes dans l'art romain[321]. Cet art montrait une chose et voulait en dire une autre, comme l'a dit Male[322] ; c'était un langage symbolique où les animaux, les plantes et les personnes étaient des représentations d'idées importantes qui n'avaient pas un rapport nécessaire avec leur image apparente[323]. Un symptôme très clair en est le fait que certaines représentations médiévales montrent des montagnes égales par le volume ou la hauteur aux personnages qui les accompagnent : même l'art gothique se désintéresse du milieu montagnard, c'était un art qui «oubliait» le paysage ou les montagnes.

La montagne est presque inexistante dans la peinture romaine. Avec le gothique, la peinture catalane commencera à montrer les premiers rudiments de ce que plus tard on appellera le paysage. La littérature humaniste, elle aussi, donnera des preuves d'un certain amour pour les montagnes. Ce sera la Renaissance, l'introduction des hommes et les femmes dans un monde qui avant était occupé par les éléments sacrés. Mais, en fait, l'histoire sacrée laissera un petit espace à l'histoire mondaine. Le paysage occupera la partie des tableaux qui avant restait vide, entrant en scène, comme dit Alain Roger, par la fenêtre. Mais, malgré tout, le paysage en Catalogne et en Espagne arrive très en retard par rapport à l'Europe : on le voit simplement en faisant l'histoire du mot. Mais il n'est pas impossible de trouver des preuves de changement dans la sensibilité écosymbolique. On

[319] Dainville, François de: *Le langage des géographes.* P. 166.

[320] Nardy, Jean-Pierre: «Cartographies de la montagne, de l'édifice divin au bas-relief terrestre» in *Images de la montagne. De l'artiste cartographe à l'ordinateur*. P. 77-79.

[321] Voyez, par exemple, Sánchez Boira, Imma: «Aportació de la pintura al coneixement del paisatge medieval». *Territori i societat a l'Edat Mitjana,* 1 (1997). P. 235-261.

[322] Male, E.: *L'art religieux du XIII siècle en France.* P. 47.

[323] «*El arte medieval era deficiente en la aplicación de la perspectiva y la poesía siguió su ejemplo. Para Chaucer, la naturaleza es siempre primer plano, nunca representa un paisaje. Ni los poetas ni los artistas sentían demasiado interés por el ilusionismo estricto de épocas posteriores. El tamaño relativo de los objetos en las artes visuales estaba determinado más por el interés con que el artista deseaba recalcarlos que por los tamaños del mundo real o por su distancia. El artista medieval nos muestra cualquier detalle que quiera hacernos ver tanto si es visible como si no*». (Lewis, C. S.: *La imagen del mundo*. P. 76.

pourrait faire un petit survol de l'histoire de l'art catalan, mais je pense que ce n'est pas nécessaire. En plus, on nous pourrait dire que nous parlons de cas avec une certaine *volonté artistique* et qui ne veulent pas décrire le monde de façon explicite. C'est possible, mais en tout cas, il faut penser avec Robert Lenoble que «(...) *la représentation de la Nature qui prévaut dans chaque cas donné va influencer tous les esprits : savants et artistes et, parmi ceux-ci, peintres, poètes et musiciens*»[324]. Sur ce point je ne peux faire autre chose que renvoyer le lecteur au concept d'analogie et à son fonctionnement qui a été expliqué plus en arrière.

Martin Gosman expose clairement que la vision du monde des cartographes médiévaux n'était pas uniquement une question physiologique mais en même temps philosophique : «*a mappa mundi was an imago mundi*» où les faits isolés n'étaient pas l'important ; l'importance était accordée à «(...) *their insertion in the macro-structure of the descriptio* (...)»[325]. La plupart des cartes médiévales avaient une fonction iconographique où *realia* et *irrealia* étaient des *exempla* à travers lesquels l'invisible devenait visible. Jusqu'au XVe siècle, «(...) *the perception of the world is essentially connotative*»[326] ; on ne peut pas analyser ces matériaux sans les textes auxquels ils réfèrent. De ce point de vue, les mappemondes médiévales françaises avaient un caractère symbolique plus que géographique, nous dit Numa Broc:

> «*Tentatives pour soumettre l'espace terrestre à un ordre géométrique, elles évoquent un monde surnaturel tout imprégné par l'au-delà, et ne visent qu'accessoirement à donner une image concrète de la terre. Tous les tracés sont déformés, stylisés, schématisés en fonction d'une vision d'ensemble, et l'on commettrait un grave contresens si l'on jugeait ces cartes suivant des critères objectifs applicables, par exemple à Ptolémée. Qu'on ne s'attende pas à trouver une image fidèle de la France sur de tels documents, et ceci pour plusieurs raisons. D'abord, les différents «pays» n'occupent que de faibles espaces et ce n'est pas sans un certain artifice que l'on isole tel fragment d'une mappemonde faite pour être considérée globalement. Par ailleurs, ces cartes oscillent entre la profusion et l'indigence: certaines, surchargées de détails, enjolivées à l'excès, sont*

[324] Lenoble, R.: *Histoire de l'idée de nature*. P. 84.

[325] Gosman, Martin: «Medieval «mapping» of the world in the text and image. Two ways of representing one vision». *Forum for modern language studies*, vol. XXV, núm. 4. Octobre 1989. P. 370-379.

[326] Gosman, Martin: «Medieval «mapping» of the world...» P. 378.

peu lisibles et laissent apparaître difficilement leurs linéaments géographiques; d'autres, au contraire, poussent le schématisme au point que la seule mention du nom peut suffire pour représenter un pays, à la façon des Mystères où le lieu scénique pouvait être indiqué par une simple pancarte»[327].

En plus, jusqu'au XVIIIe siècle les cartographes ont eu des problèmes au moment de représenter les montagnes,

«*Mais depuis 1750, il commença à se faire sentir un nouvel esprit dans la cartographie et tout spécialement dans la manière de regarder et représenter les montagnes*»[328].

Et cela bien que depuis le XIVe siècle on puisse parler d'un processus de distinction entre l'universel et le particulier, le transcendant et le temporel, comme on voit dans la peinture altogothique laquelle «(...) *sans transcrire une géographie prochaine, reconnaissable en une réalité, essaye de situer l'homme dans une nature, bien qu'abstraite, possible*»[329]. Or la nature n'est pas encore très présente ; on continue à préférer les thèmes urbains ; mais les éléments les plus proches des personnages (par exemple les arbres ou les animaux domestiques) sont traités de façon fidèle et détaillée ; le paysage, par contre, montre encore une formulation très stéréotypée[330]. La période moderne, quant à notre sujet, est le pont entre le monde médiéval et l'attitude moderne vis-à-vis du monde, entre la vision qualitative du monde et la représentation quantitative, entre un monde enchanté et sacré et un monde pensé comme une *res extensa*...

Perspective et paysage vont ensemble[331]. Entre 1485 et 1490 la perspective commence à être utilisée en Catalogne et avec elle il commence à être possible de distinguer les fonds de quelques peintures avec les premiers «paysages». Au XVe siècle, le

[327] Numa Broc: «Visions médiévales de la France» In *Regards su la géographie française... P.* 16.

[328] Nussbaum, Fritz: «Les Pyrènées dans l'ancienne cartographie selon la collectioin des cartes de la Bibliothèque de la ville de Berne (Suisse)». *Primer Congreso Internacional del Pirineo del Instituto de Estudios Pirenaicos* [San Sebastián, 1950]. P. 24.

[329] Sureda i Pons, Joan: *La pintura gòtica catalana del segle XIV*. P. 116.

[330] Sureda i Pons, Joan: *La pintura gòtica catalana*. P. 119.

[331] «*Así, la historia de la perspectiva puede, con igual derecho, ser concebida como un triungfpo del distanciante y objetivante sentido de la realidad, o como un triunfo de la voluntad de poder humana por anular las distancias; o bien como la consolidación y sistematización del mundo externo; o, finalmente, como la expansión de la esfera del yo*». (Panofsky, Erwin: *La perspectiva como forma simbólica*. P. 51.)

paysage n'existe pas en Catalogne[332], mais depuis le XIIIe siècle il est possible de trouver quelques images où la montagne vient prendre la place du désert érémitique. Peu à peu les ermites vont occuper moins de surface dans la peinture et finalement le paysage va se désacraliser[333]. «*Insensiblement, les clercs parviennent en effet à admettre, sinon à apprécier, la représentation de la nature*»[334]. Cette nature qui jusqu'à la Renaissance avait été considérée comme un monstre[335].

Progressivement les positions qui défendaient le *contemptus mundi*, comme celles de saint Anselme ou Thomas de Kempis, perdront vigueur. Suivant ce type de pensée, ce mépris du monde et de sa «contemplation», les montagnes et les forêts avaient été représentées par les artistes du Moyen Age d'une façon symbolique. Les montagnes du paysage gothique, «(...) *ces étranges rochers tordus qui s'élèvent dans la plaine de façon si abrupte* (...) *ont d'évidentes intentions didactiques*»[336].

Dans la peinture médiévale, les montagnes –s'il y en avait- se limitaient à des décors de fond, stéréotypés et pas figuratifs, très difficiles à cerner de façon précise. Peut être que l'unique exception soit la *Pêche miraculeuse* de K. Witz, œuvre de 1444, au fond de laquelle le Mont Blanc se distingue.

> «*A part cette peinture rare, la plupart des compositions enluminées, des fresques ou des retables d'autels répétaient un paysage conventionnel, simplifié et symbolique. La montagne abstraite et stylisée était traitée comme un entassement de rochers abrupts, bruns, ocres ou bleutés dans les lointains; elle signifiait le monde spiritualisé des «déserts» réservés aux Prophètes, aux Anges Messagers de Dieu et aux ermites*»[337].

---

[332] «*El paisaje no existe como género, pero la representación de los «lejos» o de los «países» alcanza un relieve tan destacado que es obligado afirmar que si no existe el género existen los paisajes como marco de obras sacras o profanas*». (Yarza Luaces, Joaquín: «Los «lejos» en la pintura tardogótica. De los Países Bajos a los reinos peninsulares» in *Los paisajes del Prado*. P. 29.)

[333] 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*. P. 107-151.

Roger, Alain: *Court traité du paysage*. Paris, Gallimard, 1997.

[334] Meiffret, Laurence: «L'ermite et la montagne dans l'art médiéval XIII-XVI siècles» in*La montagne et ses images.* P. 112.

[335] «*Enfin le monstre est la Nature, d'une façon pour nous merveilleusement paradoxale. C'est par l'écart qu'elle manifeste par rapport aux formes naturelles que cette forme peu symboliser la Nature dans sa totalité. La Nature se définit ici comme union des contraire: bête et homme, homme et dieu, rencontre paradoxale*». (Lascault, Gilbert: «Les formes monstrueuses et leur utilisation symbolique» in Jones-Davies, M. T. (di): *Monstres et prodiges au temps dela Renaissance*. P. 129-137.)

[336] Clark, Kenneth: *L'art du paysage*. P. 18.

[337] Weigel, Anne: «La représentation de la montagne dans le *Theatrum sabaudiae* (1682)» in *La montagne et ses images. Du peintre d'Akrésilas à Thomas Cole*. P. 285-303.

Même si la Renaissance a fait élever les yeux aux humains vers les montagnes et si cela a donné naissance à la première littérature de montagne, l'ensemble ne fut pas suffisamment puissant pour donner naissance au désir de faire des ascensions, c'est-à-dire, à l'alpinisme. Cette forme d'estimation pour les élévations –qui porte les personnes au milieu naturel pour monter sur ses sommets- ne peut être comprise sans les rapports qu'elle a tissés avec les grands courants d'idées de chaque moment historique. Les montagnes furent durant la plus grande partie de l'histoire occidentale ignorées par les classes instruites, personne ne sortait de chez soi pour aller les voir. Il a fallu le développement d'une société urbaine, une société éloignée du milieu naturel mais en même temps intéressée à celui-ci pour que l'intérêt scientifique ou esthétique, et l'alpinisme ensuite, se développent.

2.5 - Montagne et modernité

Il est vrai que la Renaissance a ouvert une nouvelle ère et qu'elle a fait entrer les montagnes dans l'espace mental des humanistes[338]. Au moins c'est clair dans le cas de Montserrat car, comme dit Mariàngela Vilallonga, la tradition de la géographie humaniste a été importante en Catalogne[339]. Mais il faut ne pas oublier la précaution de Camena d'Almeida, car les descriptions des montagnes faites par les humanistes sont des copies des auteurs classiques : «*Pas un détail, pas une description, qui ne fussent empruntés à un auteur de l'antiquité*»[340]. Pourtant il faudrait faire quelques remarques car les textes se répètent mais ils répondent à d'autres contextes, comme on le voit très clairement dans le cas de Montserrat. Le même texte ne renvoie pas toujours au même contexte.

La Renaissance, âge de la naissance du paysage et préambule de la révolution scientifique, suppose un changement profond dans la pensée et la cosmicité européennes dans un contexte de désir de connexion et de redécouverte de l'antiquité grecque et latine. Mais le contexte espagnol est marqué par une importante continuité culturelle avec la période antérieure, une symbiose entre l'ancien et le moderne[341]. Les auteurs espagnols prétendirent christianiser les classiques, en acceptant tout cela qui ne s'opposait pas à la foi. Dans ce contexte, Antonio de Torquemada (vers la seconde moitié du XVIe siècle) disait que le mot nature servait uniquement à se représenter la volonté divine[342]. De même

[338] Weigel, Anne: «La représentation de la montagne dans le *Theatrum sabaudiae* (1682)» in *La montagne et ses images. Du peintre d'Akrésilas à Thomas Cole*. P. 285-303.

[339] Vilallonga, M.: «La tradició dels tractats geogràfics humanístics a Catalunya». P. 109.

[340] Camena d'Almeida, P. *Les Pyrénées développement de la connaisance géographique de la chaîne*. P. 107.

[341] Garrote Pérez, Francisco: *Naturaleza y pensamiento en España en los siglos XVI y XVII.* P. 14.

[342] «*Naturaleza no es otra cosa sino la voluntad o razón divina, causadora de todas las cosas engendradas, y conservadora dellas, después que se engendran, conforme a las cualidades de cada una*». (Cité par Garrote Pérez, Francisco: *Naturaleza y pensamiento en España en los siglos XVI y XVII.* P. 27.)

Louis Vives[343] (Valence 1492-Bruges 1540) ou Gonzalo Fernández de Oviedo[344] (Madrid 1478-Valladolid 1557) diront que par nature il faut comprendre Dieu.

L'humanisme espagnol ne sépare pas la nature de Dieu et propose une sécularisation très peu militante. Or, même dans cette pensée sur la nature, on pourra arriver à une vision plus ou moins mécanisée, tout en accordant à Dieu le rôle de directeur de tout ce mécanisme[345]. Aussi, comme le montre le cas de Montserrat, dans un monde comme l'Espagne de la Contrereforme, existaient des éléments nécessaires pour que quelques montagnes deviennent belles. De ce point de vue, dans le cas de Montserrat, la beauté et l'ordre naturels deviennent chants de louange envers le Créateur. Dans ce point nous trouvons un contact très clair avec une façon de représenter la réalité –que nous avons déjà étudiée- qui arrive depuis le Moyen Age et où l'on produisait une «(con)fusion» entre le réel et l'idéal, entre le symbolique et le physique.

Plus ou moins christianisée, la Renaissance a supposé que les savants et quelques poètes aient découvert le milieu naturel, même si parfois ils n'ont pas su convaincre leurs contemporains[346]. Par contre, le XVIIe siècle marque une grande crise dans cette tendance:

> «*Le XVIIe siècle marque un recul très net de la curiosité. Le contemporain de Louis XIV, homme des plaines et des villes, ne «voyant» pas la montagne, ne peut la comprendre et encore moins l'aimer. Les montagnes, et surtout les hautes montagnes ne sont que désordre, chaos et sauvagerie ; elles défigurent la terre, la rendent «bossue et contrefaite», elles «blessent le désir d'ordre, d'équilibre et de raison qui règne, tout puissant, sur les esprits de l'âge classique*»[347].

---

[343] «*Primeramente la naturaleza, por la cual quiero que se entienda a Dios, porque no es ella otra cosa que la voluntad y mandamiento del Señor*». Vives: *Del Socorro de los pobres*. P. 237 de l'edition BAE, Madrid, 1953. Cité par Garrote Pérez, Francisco: *Naturaleza y pensamiento en España en los siglos XVI y XVII*. P. 27.

[344] «(...) *pues cualquier cosa o particularidad que se diga de Natura, es para mucho mirar y considerar en ella el poder inmenso y excelente de Dios, de cuya voluntat proceden todas las cosas criadas, e las formas e diferencias de las unas de las otras, e la compusición (sic) e hermosura e efectos tan apartados e distintos unos de otros*». Garrote Pérez, Francisco: *Naturaleza y pensamiento en España en los siglos XVI y XVII*. P. 27.

[345] Garrote Pérez, Francisco: *Naturaleza y pensamiento en España en los siglos XVI y XVII*. P. 33.

[346] Broc, Numa: «Le milieu montagnard: naissance d'un concept» in*Regards sur la géographie française...* P. 389-404.

[347] Broc, Numa: «Le milieu montagnard: naissance d'un concept» in*Regards sur la géographie française...* P. 389-404.

Pour Luther, les montagnes étaient apparues après le déluge et avaient converti un monde symétrique et calme en une surface pleine de verrues et véroles pour signaler le péché et la décadence de la nature[348]. Pendant le XVIIe siècle les montagnes sont vues par quelques auteurs comme le résultat du péché humain et pas une création divine: c'est le cas de Thomas Burnett en 1681. Au même siècle le poète anglais Andrew Marvell avait écrit que les montagnes étaient excroissances mal dessinées qui déformaient la terre et effrayaient le ciel[349]. Ainsi l'an 1775 fut publié *A journey to the Western Isles of Scotland* de Samuel Johnson pour qui les montagnes étaient extensions stériles désespérantes[350].

Pour Camena d'Almeida, à la fin du XVIIe siècle et pendant le XVIIIe, les préjugés qui s'opposaient à la connaissance des Pyrénées ont commencé à disparaître.Même on a pensé que la respiration sur les montagnes n'était pas aussi dangereuse que l'on avait cru.

> «*Tandis qu'aux yeux de l'homme du XVII siècle la montagne constitue une menace, les artistes du XVIII siècle vont accompagner les «découvreurs de l'Europe» et susciter la curiosité de tout un public avide de nouveautés et de sensations plastiques originales. Avec Henri de Valenciennes, véritable technicien du paysage, le public émerveillé va assister à la transformation du paysage historique ou académique en un paysage réel et vivant. De leur côté, les géographes avaient pris l'habitude de considérer les montagnes comme des barrières utiles, enfermant les populations hostiles et dangereuses. Elles devinrent donc des frontières des pays à proprement parler. A ce rôle primordial et protecteur s'ajoutait une fonction mystérieuse par la présence des volcans, et une fonction génitrice : être la mère des fleuves*»[351].

Science et religion

[348] Eck, Diana L.: «Mountains» in Eliade, M. (edt): *The encyclopedia of religion*. New York/London, Macmillan Pub., 1987. Vol. 10, p. 130-134.

[349] Short, John Rennie: *Imagined country. Environment, culture and society.* P. 15.

[350] «(...) *wide estent of hopeless sterility. The appareance is that of matter, incapable of form or usefulness, dismissed by nature from her care and desinherited of her favours, left in its original elemental state, or quickened only with the sullen power of useless vegetation*». (Cité par Short, John Rennie: *Imagined country*. P 16.)

[351] Turckheim-Pey, Sylvie de: «Mons in nummis» in*La montagne et ses images*. P. 78-79.

Cette «découverte» de la montagne n'est pas sans rapport avec le monde scientifique. La science moderne, dont on pourrait dire qu'elle a commencé à se développer au XVIIe siècle, s'oppose plus ou moins fortement à la religion. La nouvelle mécanique veut tout mesurer et contraster avec la «réalité». On est, donc, passé du surnaturel qualitatif au surnaturel quantitatif ; au déterminisme magique s'est substitué un déterminisme mécanique[352]. La raison remplacera la révélation ; la science, la religion ; et la personne humaine, les dieux. Or cette opposition entre science et religion, au lieu d'un dépassement radical, a provoqué un phénomène unique en l'histoire de leurs relations : «*l'apparition d'un paradigme religieux émané de la vision scientifique du monde*»[353]. En même temps qu'une astronomie et une physique nouvelles prennent la place de l'astronomie et de la physique médiévales, une nouvelle religion s'opposera à la religion traditionnelle[354]. Cette nouvelle foi était différente de la médiévale car si celle-là avait été l'âge de la foi basée sur la raison, désormais c'était le moment de la raison basée sur la foi. Dans ce nouveau paradigme, la raison joue le rôle de moteur. C'était un essai pour légitimer le primat de la philosophie sur la théologie, c'est-à-dire, de la raison sur la révélation, le primat de la morale sur la foi, de la culture sur le royaume de Dieu. Tout cela a conduit à la recherche d'une religion naturelle[355].

Dès lors, les miracles perdent leur poids dans l'explication rationnelle du monde; désormais ils seront interprétés de façon allégorique. Leibniz croyait que si Dieu faisait un miracle il devait changer le cours complet de la nature, un fait qui lui semblait absurde, à l'exception qu'après le miracle, la divinité retournât chaque chose à sa place. Les miracles irréversibles n'étaient plus des miracles mais des mystères[356]. Miracle et science sont devenus incompatibles. Aussi Spinoza va-t-il relativiser les miracles[357].

---

[352] «*Se pasó así, casi insensiblemente, del sobrenatural cualitativo de las esencias indemostrables al sobrenatural cuantitativo de los axiomas indemostrados; se pasó del a priori astrológico de lo describible al a priori astronómico de lo matematizable. Se sustituyó el determinismo de lo mágico por el determinismo de lo mecánico. La física de ontología llegó a ser fenomenología. Se pasó de la filosofía natural que sólo habla de filosofía a una filosofía natural que sólo habla de fenómenos. El hombre se lanzó en la exploración de lo exacto, olvidando sus aventuras con lo bello*». (Trabulse, Elías: *Ciencia y religión en el siglo XVII*. P. 87.)

[353] Trabulse, Elías: *Ciencia y religión en el siglo XVII*. P. 91

[354] «*Así, del mismo modo que una nueva astronomía y una nueva física eliminaron a la astronomía y a la física medievales, vemos ahora una religión nueva oponerse a la religión tradicional, un esquema moral nuevo oponerse al viejo esquema moral cristiano*». (Trabulse, Elías: *Ciencia y religión en el siglo XVII.* P. 91.)

[355] Trabulse, Elías: *Ciencia y religión en el siglo XVII*. P. 93

[356] Trabulse, Elías: *Ciencia y religión en el siglo XVII*. P. 100.

[357] «*El vulgo llama milagros a los fenómenos extraordinarios de la naturaleza, és decir, obras de Dios, y ya por devoción, ya por antipatía a quienes cultivan las ciencias naturales, se complace en la ignorancia de las causas, y no quiere oír hablar de lo que admira, es decir, de lo que ignora*». (Cité par Trabulse, E.: *Ciencia y religión en el siglo XVII*. P. 101.)

Dans ce contexte, Sylvie de Turckheim-Pey, à la suite de Samivel, pense que pendant les Lumières les sommets ne seront plus considérés comme des objets de peur et de répulsion mais comme des objets d'étude. Le sentiment de la montagne apparaît alors comme une forme du sentiment de la nature[358]. Au XVIIIe siècle, le nouveau regard sur la nature en général, et le succès des sciences naturelles, avec la vulgarisation de Linné ou de Buffon, portent plusieurs naturalistes à étudier le grand livre qui serait la Création. Les botanistes, qui parcourent les Alpes et les Pyrénées, suivant la tradition de la Renaissance, sont les véritables «inventeurs» de la montagne, nous dit Numa Broc, tandis que les géographes, sont toujours «*"savants de cabinet" qui ne reconnaissent aux montagnes qu'un rôle passif de barrières naturelles ou, au mieux, de châteaux d'eau*»[359].

A la moitié du XVIIIe siècle, le combat pour la montagne reste loin d'être gagné et les Alpes ont encore plusieurs «détracteurs». En 1723 Scheuchzer, membre de la Royal Society présentait une classification détaillée des dragons des Alpes. Il a fallu un changement dans le «*sentiment*», à côté du développement des sciences naturelles et des grandes découvertes, pour que la montagne acquière sa place dans la culture du XVIIIe siècle. Alors les naturalistes partent vers les sommets[360], et même si les botanistes ne dépassent pas le niveau des prés, les géologues arriveront jusqu'à la haute montagne[361]. C'est sous le prisme de «laboratoire de la nature» que la science découvre la montagne au XVIIIe siècle.

Dans ce contexte, Elie Bertrand va publier en 1754 l'*Essai sur les usages de montagnes*, ouvrage où celles-ci deviennent importantes car elles sont des pièces clés dans la constitution de la planète. En plus, puisqu'elles ont été voulues par Dieu, il ne faut pas les mépriser. Bertrand arrive à dire qu'elles sont belles et qu'elles inspirent les artistes. En général, elles sont plus saines que les plaines, plus diversifiées quant aux productions, elles font naître les vents, les nuages et les pluies, alimentent les sources et procurent la distribution des eaux courantes. Cet ecclésiastique vient de composer un «*hymne à la sagesse divine*» qui annonce les systèmes organicistes qui viendront plus tard, au siècle suivant. Hymne où, pour la première fois, les montagnes ont été intégrées dans l'économie

[358] Turckheim-Pey, S.: «Mons in nummis» in*La montagne et ses images*. P. 78.

[359] Broc, Numa: «Le milieu montagnard: naissance d'un concept» in*Regards sur la géographie française...* P. 389-404.

[360] Broc, Numa: *Les montagnes vues par les géographes et les naturalistes de langue française au XVIII siècle. Contribution à l'histoire de la géographie*. P. 15-18.

[361] Broc, Numa: «Le milieu montagnard: naissance d'un concept» in*Regards sur la géographie française...* P. 393.

générale du globe, au lieu d'en faire «(...) *un milieu à part, terrifiant ou merveilleux, échappant aux lois naturelles communes*»[362].

Les Pyrénées, peu visitées par les auteurs classiques, presque inconnus des médiévaux, ne seront «découvertes» qu'au XVIIIe siècle[363]. Cent ans auparavant

> «*L'on trouvait plus simple, et absolument suffisant, de compiler les renseignements fournis par l'antiquité, et voilà comment un sujet de Louis XIV et un contemporain de Pline l'Ancien avaient, à propos des Pyrénées, à peu près la même somme de connaissances*»[364].

Le XVIIIe siècle voit en même temps la naissance du sentiment paysager et le développement de la science moderne. Le sentiment de la montagne apparaît à ce moment-là comme une forme nouvelle de cosmophanie.

> «*Ces «aberrations de la nature»* [les montagnes] *qui blessaient le désir, l'équilibre et la raison classique seront désormais sublimées par les passions qu'elles font naître chez tous les spectateurs et amateurs de science et d'art de la nature*»[365].

Le monde naturel oublie son passé monstrueux et devient une chose belle et agréable. Avec le romantisme, même l'horreur rendra les choses bonnes. Il faut attendre la fin du XVIIIe siècle pour qu'en Europe on puisse voir la naissance dans le monde des artistes de l'art du paysage de montagne en particulier ; jusqu'alors l'altitude avait été peu exploitée[366]. La naissance de l'art du paysage montagnard au XVIIIe siècle s'accompagne de la «découverte» de la vallée de Chamonix. La montagne a été conquise, avant tout, par le regard, comme dit Philippe Joutard. Les Lumières, selon l'expression de Josep Romeu, imposent normes et géométrie au paysage, le comprennent comme un domaine de la raison humaine sur la sauvage liberté de la nature[367]. Pour Victor Hugo, «*Les montagnes sont des*

[362] Broc, Numa: «Le milieu montagnard: naissance d'un concept» in*Regards sur la géographie française...* P. P. 391.

[363] Camena d'Almeida, P.: *Les Pyrénées développement de la connaisance géographique de la chaîne*. P. 23.

[364] Camena d'Almeida, P.: *Les Pyrénées développement de la connaisance géographique de la chaîne*. P. 122.

[365] Turckheim-Pey, Sylvie de: «Mons in nummis» in*La montagne et ses images*.. P. 79.

[366] Turckheim-Pey, Sylvie de: «Mos in nummis» in*La montagne et ses images*. P. 77-88.

[367] Romeu, Josep: *Llibre de la muntanya*. P. 20.

laboratoires. -La cascade est le pilon -le gouffre est le mortier, pile des arcs-en-ciel, & c.»[368], idées qui ne sont pas très éloignées de celles d'autres scientifiques, Saussure par exemple. Numa Broc est très clair quand il dit qu'à ce moment-là s'est produite une véritable «*révolution du sentiment*» : «*C'est au XVIIIe siècle que les montagnes ont été découvertes sur le plan littéraire comme sur le plan scientifique*»[369]. En parlant des Pyrénées, Jean Fourcassié disait que

> «*Avant que les âmes sensibles de la fin du dix-huitième siècle trouvent dans la montagne un paysage en accord avec leurs émotions, les Pyrénées n'occupent dans notre littérature qu'une place infime*»[370].

Dans le monde de la littérature, ce sont les auteurs romantiques qui ont sorti la haute montagne de l'«(...) *indicible, de la métaphore pure, pour devenir une réalité. On en parle, on la représente par la gravure ou la peinture, on la décrit et on la chante, avec exubérance ou réalisme, mais en lui conservant son statut d'exception*»[371]. Le romantisme a été d'essence panthéiste et a supposé un changement très important dans la considération du rôle que jusqu'alors avait joué la religion dans la culture occidentale. Pour Byron, par exemple, les montagnes étaient des symboles de la force divine, une chose belle et un point de contact avec l'infini[372]. Quant à la science, le saut qualitatif se trouve aussi au XIXe siècle :

> «*A partir des années 1860-1870 qui marquent à la fois le début de la géographie moderne et l'essor de l'alpinisme, les auteurs qui traitent des montagnes sont à la recherche de formules générales permettant de définir la montagne à partir d'études de détail malheureusement trop fragmentaires. L'esprit de système règne en maître et les généralisations hardies remplacent trop souvent les observations minutieuses. Pour un visionnaire comme Michelet, la montagne loin d'être un univers chaotique et mort, est une réserve de vie pour le monde habité ; elle règle l'existence*

[368] Hugo, Víctor: «Alpes et Pyrénées». *Oeuvres complétes. Voyages.* París, Editions Robert Laffont, 1987. P. 881.

[369] Broc, Numa: *Les montagnes vues par les géographes et les naturalistes de langue française au XVIII siècle*. P. 16.

[370] Fourcassié, Jean:*Le romantisme et les Pyrénées*. P. 1.

[371] Francau, Bernard: *Hautes montagnes. Passion d'explorations*. P. 10.

[372] Short, John Rennie: *Imagined country*. P 16.

des plaines en fixant le régime des eaux et des climats ; école de liberté, elle a une grande valeur morale et éducatrice et doit concourir à la régénération de l'humanité»[373].

La montagne est sortie de l'indicible, elle a un intérêt scientifique *per se* et peut être objet de contemplation esthétique. Epistémologiquement et historiquement, sa découverte est inséparable de sa construction médiale ; à fur et à mesure qu'on la connaît, on la représente. Cette représentation élitiste des espaces montagnards a passé du vide ou de l'horreur à la présence, même à la beauté et à l'utilité.

La montagne et spécialement la haute montagne a été ignorée ou refoulée pendant toute la période étudiée. En général la superstructure idéologique du Christianisme semble avoir nié la pertinence du monde extérieur, autant qu'elle donnait de l'importance à la montagne comme lieu de rencontre avec l'Au-delà. Mais le Moyen Age passé, la montagne perd de l'importance comme réalité transcendante et commence à être étudiée sous l'aspect de l'immanence quand on arrive au XVIIIe siècle. Le monde de la science et le monde de l'art sont deux champs qui, en s'intéressant à elle, ont lancé la «mode» de la montagne.

Jusqu'ici nous avons vu les grandes lignes qui permettent d'expliquer le changement de représentation de la montagne chez les élites européennes. Les prochains chapitres essayeront de faire une approximation de la «réalité» catalane.

[373] Broc, Numa: «Le milieu montagnard: naissance d'un concept» in *Regards sur la géographie française*... P. 396.

2.6 - La naissance des montagnes catalanes : les montagnes indicibles

Comme ailleurs, les élites catalanes méconnaissaient et «la montagne» et les montagnes catalanes ; même quand elles en parlaient, elles se référaient à un ensemble dangereux et inconnu. En général, l'image de la Catalogne montueuse est celle d'un pays pyrénéen : les auteurs de la période moderne nous parlent d'une chaîne montagneuse qui occuperait toute la Catalogne ou bien nous disent que le reste de ses montagnes sont des branches ou des bras plus ou moins liés aux Pyrénées. Par exemple, pour Jeroni Pujades, des massifs tels le Montseny, Sant Llorenç del Munt, Montserrat ou le Montsec étaient en réalité des bras des Pyrénées. Plusieurs autres auteurs continuent à dire des choses pareilles ; entre eux Andreu Bosch[374], Francisco de Zamora[375], Vicente de Frígola[376], Tomàs Bertran i Soler[377] et d'autres du XIXe siècle. C'était une croyance très étendue : on croyait que toutes les montagnes connues faisaient partie d'une unique chaîne montagneuse qui allait du sud de la Péninsule Ibérique jusqu'en Asie. Un cas très connu est celui de Buffon pour qui les Alpes, les Pyrénées et les montagnes grecques formaient une unique chaîne[378].

Mais ces Pyrénées qui étaient partout, étaient aussi très mal connues. Comme on l'a vu, les auteurs grecs et romains ne leur ont accordé aucune importance[379] ; même Herodote

[374] «*Tota Cathalunya, Rosselló, y Cerdanya, y los Comtats estan situats dins la circunferencia dels Monts Pirineus, que de totes parts ses branques los travessan, y circueixen* (...)». «*Los dits Monts que son anomenats Pirineus que los Auctors estranys han anomenat Alpes de Espanya* (...)». (Bosch, Andreu: *Summari, index o epitoe dels amdirables, y notabilissims títols de honor de Catalunya, Rosselló, y Cerdaña...* (1628) P. 78.)

[375] «(...) *se descubre todo el territorio que media entre los Pirineos que llamamos bajos -Monseny, San Llorens, Montserrat- y los de la Seo de Urgel* (...)». (Zamora, F. de: *Diario de los viajes hechos en Cataluña*. P. 120.)

[376] «*Este pais* [el Principat de Catalunya] *es bastante montuoso, lo que parece causado por la vecindad de los Pirineos, que van ramificándose en todos sentidos hacia el interior y dejando en los intermedios algunas llanuras pero de corta estension: en él se hallan casi como aisladas las famosas montañas de Monseny, cuya altura sobre el mar es de 6094 pies españoles (...) y de Monserrat elevada sobre el nivel del mar 4439 pies* (...)». «*Todas las montañas descienden de la cordillera de los Pirineos que circuyen este principado por la parte de Francia*». (Frigola, Vicente de: *Relacion de los pueblos de que consta el Principado de Cataluña*. (1824) P. S. P.)

[377] «*En la Cataluña todo es Pirineo* (...)». (Bertran Soler, Tomàs: *Itinerario descriptivo de Cataluña.* P. 5.)

[378] Voyez la citation que Serge Briffaud fait à la suite de Numa Broc dans Briffaud, Serge: *Naissance d'un paysage*. P. 186.

[379] Rico, Christian: *Pyrénées romaines. Essai sur un pays de frontière (IIIe siècle av. J.-C.-IVe siècle ap. J.-C.)*.

en parle comme s'il s'agissait d'une ville[380]. Ortelius les place en Germanie, faisant partie des Alpes[381]. Sur ce sujet, Camena d'Almeida, au XIX siècle, expliquait que

> «*Enfin, c'est à une époque bien rapprochée de nous que les explorations dans la région pyrénéenne sont devenues en faveur. Longtemps négligée, peu visitée ou décrite, encore moins étudiée, la chaîne n'avait attiré que de rares voyageurs jusqu'à la fin du siècle dernier. Ce n'est pas qu'on fût indifférent à toute étude orographique ; le XVIIIe siècle s'est, au contraire, signalé par un mouvement scientifique d'une portée et d'une densité considérables, mais l'activité des chercheurs se dirigeait vers d'autres points*»[382].

Certes les Pyrénées n'ont pas connu un mouvement de découverte comparable à celui des Alpes[383] ou de Montserrat[384] durant la période moderne. C'est ainsi qu'à la fin du XVIIe siècle, les auteurs parlaient des Pyrénées en répétant des textes de l'antiquité[385]. Les obstacles qui s'opposaient à la connaissance des Pyrénées sont restés sur place jusqu'au XVIIIe siècle[386]. Jusqu'alors ces montagnes, en général, étaient inconnues ou mal connues[387]. En plus, il faut dire qu'elles étaient représentées comme une totalité, un ensemble qui ne connaissait pas les sommets. C'est cela que le cas du Canigou nous montre très clairement :

---

[380] Camena d'Almeida, P.: *Les Pyrénées développement de la connaisance géographique de la chaîne*. P. 27.

[381] Camena d'Almeida, P.: *Les Pyrénées développement de la connaisance géographique de la chaîne*. P. 115.

[382] Camena d'Almeida, P.: *Les Pyrénées développement de la connaisance géographique de la chaîne*. P. 23.

[383] Briffaud, Serge: *Naissance d'un paysage*. P. 55.

[384] Roma i Casanovas, Francesc: *El paradís indicible. Ecosimbologia del protopaisatge montserratí modern*. Memoire de doctorat. UAB, 1999, inédit.

[385] Camena d'Almeida, P.: *Les Pyrénées développement de la connaisance géographique de la chaîne*. P. 122.

[386] Camena d'Almeida, P.: *Les Pyrénées développement de la connaisance géographique de la chaîne*. p. 123 i seg.

[387] Comme exemple on peut donner la *Nueva descripcion del Orbe de la tierra* (Valencia, 1681) de Josep V. del Olmo: «*De ordinario sus collados mas eminentes estan cubiertos de nieve, y se ha visto en dia muy sereno por los ultimos de Junio desde un Monte de los mas altos de este Reyno de Valencia (...) que parecia à losreflexos del Sol una muy dilatada, y ancha linea de Crystal, y algunos han dicho que de una eminencia de los Pyreneos se ven ambos Mares, el Oceano, y el Mediterraneo*». (Olmo, Joseph Vicente del: *Nueva descripcion del Orbe de la tierra.*)

Selon del Olmo, Olivario aurait dit que les Pyrénées commençaient en Sierra Morena.

«*Les auteurs grecs et latins de l'Antiquité qui ont parlé des Pyrénées n'ayant pas cité le Canigó, pas plus, d'ailleurs, qu'aucun autre sommet de la chaîne, c'est seulement au haut Moyen Age que remontent les premières mentions de la montagne qui, jusqu'au XIXe siècle, passa pour en être le point culminant*»[388].

Au-delà de quelques massifs à nom propre, comme le cas du Canigou, les Pyrénées furent inconnues durant le Moyen Age. Au cours de la période moderne, elles furent très mal vues. Un très clair exemple pris du monde catalan est celui de Cristóbal de Virués : il parle des «*helados y altos Pirineos fragosos* (...) *con mil peligros rigurosos*» (les glacées et froides Pyrénées) mais en même temps il se réfère au Montserrat en disant qu'il sert à consoler les âmes affligées («*Bastan a divertir y dar consuelo/ a las más tristes almas y afligidas*»)[389]. Francisco de Ortega, lui aussi, en 1690, parlait des «*Nunca bien aplaudidos Perineos* (sic)»[390] (jamais bien applaudies Pyrénées). Ailleurs on verra la vision d'Esteban de Corbera, pour qui le fait que la Catalogne soit montueuse et qu'elle fait partie des Pyrénées devait la faire «(...) *o esteril, o desierta*»[391], vision très négative de la montagne. Ailleurs le naturaliste Le Monnier, qui accompagnait Cassini de Thury en 1739 aux Pyrénées, comparait notre montagne à l'Auvergne et parlait de montagnes pyrénéennes «(...) *stériles, pierreuses et très peu herbées*»[392].

Le XVIIIe siècle, en général, va préférer les glaciers, les lacs ou les cascades aux montagnes[393] : «(...) *on «voit» mal la très haute montagne* (...)», nous dit Numa Broc[394].

[388] P. P.: «Les «premières» Mentions de Toponymie ancienne» in Gual, Raymond: *Histoire du «Canigó» 1. Les grandes «Premières»*. Prades, 1971. (Terra nostra, 3). P. 5.

[389] Virués, Cristóbal de: *El Monserrate del capitán Cristóbal Virués*. P. 74.

[390] Ortega, Francisco de: *Poema heroico*. Il est déposé à la Biblioteca Nacional de Madrid, signature R 5380. [Anveres, 1690].

[391] Corbera, Estevan de: *Cataluña illustrada*. P. 60.

[392] ~~Cité par Broc, Numa: *L*~~*es montagnes vues par les géographes et les naturalistes de langue française au XVIII siècle*. P. 24.

[393] Joutard, Ph.: *L'invention du Mont Blanc*. P. 53-87.

Broc, Numa: *Les montagnes vues par les géographes et les naturalistes*. P. 250 et suivantes.

[394] Broc, Numa: *Les montagnes vues par les géographes et les naturalistes*. P. 250 et suivantes.

Mais le XVIIIe siècle découvrira les Pyrénées[395], d'abord sous un regard scientifique et après avec le romantisme.

La première production scientifique donnait peu de place à la haute montagne[396] ; les Pyrénées centrales françaises vont se découvrir surtout à partir du développement du thermalisme[397] et du romantisme[398] : «*Le Romantisme s'annexe les Pyrénées comme thème littéraire et sujet de gravure. (...) La littérature proprement dite prend le pas sur la littérature scientifique*»[399]. Dans la littérature, c'est vers la fin de la période 1820-1860 que l'appel des sommets est entendu, spécialement avec Chausenque et Tonndlé. Après 1860 les Pyrénées ne seront pas un grand thème dans la littérature française ; mais le premier pas a été donné[400]. Il faut dire que cette découverte s'est limitée aux Pyrénées Centrales. Même dans le domaine de la recherche botanique en 1813 Picot de Lapeyrouse écrivait qu'à l'exception des vallées d'Eina et de Montlluis, étudiées par des botanistes de Montpellier, la chaîne avait été uniquement étudiée dans les Hautes Pyrénées[401]. Sur le versant sud, la situation se présente avec un certain retard et le Catalan Josep Comas Galibern se lamente en 1881 que pour avoir un bon guide il faille prendre ceux des auteurs étrangers. En fait, la découverte de la montagne et des Pyrénées dans le monde alpiniste catalan (qui débute en 1876) n'est qu'un produit plus tardif, des débuts du XX siècle[402]. Les Pyrénées catalanes

---

[395] Voyages en montagne et ascensions au XVIII siècle, Les Pyrénées: 1700 J. Cassini: Canigou; 1715-19 La Blottière: Pyrénées Orientales, Roussel: Pyrénées Occidentales; 1739: C. F. Cassini: Pyrénées Orientales; 1774: Darcet: Pyrénées Centrales; 1775: Guibert: *Voyage aux Pyrénées*; 1780: Palassou et Flamichon: Pyrénées; 1782: Picot-Lapeyrouse et Dolomieu: Pyrénées Centrales; 1784: Dietrich: *Voyage dans les Pyrénés*; 1786-92: Junker et Heredia: triangulation des Pyrénées; 1787: Reboul et Vidal: pic du Midi; Ramnond, premier voyage aux Pyrénées; 1788: Pasumot: voyage dans les Pyrénées; 1797: Ramond et Picot-Lapeyrouse: tentative au Mont Perdu; 1798: La Beaumelle: Massif du Vignemale; 1802: Ramond, ascension du Mont Perdu.

Extrait de Broc, Numa: *Les montagnes vues par les géographes et les naturalistes.* Annexe.

[396] «*La haute montagne a peu de place dans cette production. C'est pourtant l'époque des officiers géodésiens et des grandes premières (Nethou, Vignemale, etc.). Mais les auteurs de ces ascensions, mus soit par des motifs de service, soit par un attrait sportif, ne s'intéressent pas à la littérature et ne livrent pas leurs impressions au grand public. Les autres se gardent d'y aller et les guides se contentent souvent de faire de larges emprunts à Ramond*». (*Cent cinquante ans aux Pyrénées*. P. 23.)

[397] «*La valorisation du paysage des montagnes pyrénéennes fut d'abord celle d'un «paysage thérapeutique» qui, à travers les émotions fortes qu'il est capable de communiquer, fournit au spectateur le sentiment sublimé de sa propre existence et lui permet de reprendre possession de lui-même*». (Briffaud, Serge: «Médecins, médecine et découverte des Pyrénées (XVIIe-milieu XIXe siècle)» in Berdoulay, Vincent: *Les Pyrénées, lieux d'interaction des savoirs (XIXe-début XXe s.).* P, 33 et 42-45.

[398] Fourcassié, Jean: *Le Romantisme et les Pyrénées*. Tolosa, Annales Pyrénéennes, 1990.

[399] *Cent cinquante ans aux Pyrénées*. P. 23.

[400] *Cent cinquante ans aux Pyrénées*. P. 24-33.

[401] Picot de Lapeyrouse: *Histoire abrégée des plantes des Pyrénées, et itinéraire des botanistes dans ces montagnes*. Toulouse, Imp. de Bellegarrigue, 1813. P. VII.

[402] Iglésies, Josep: *Enciclopèdia de l'Excursionisme.* Barcelona, Rafael Dalmau Editor, 1964. 2 Vol.

Roma i Casanovas, Francesc: *Història social de l'excursionisme català. Dels orígens a 1936.* Vilassar de Mar, Oikos-Tau, 1996.

furent, donc, découvertes au XIXe siècle et elles nous donnent l'image la plus commune des montagnes pendant la période catalane moderne et ce fait souligne la différence de la vision protopaysagère de Montserrat au XVI siècle.

2.7 - Le regard des élites : le cas catalan

Jusqu'à présent j'ai fait une histoire des regards vers la montagne en partant des visions des personnes et des institutions cultivées et élitistes, mais il faut souligner que tandis que tout ce processus se développait, les classes populaires continuaient à vivre sur de lieux qui n'étaient que rarement visités. Il y avait dans ces groupes sociaux d'autres cosmophanies qu'il faudrait examiner si nous voulons arriver à exposer le rapport mésologique ou médial que les classes populaires paysannes avaient tissé et continuaient à tisser avec leur environnement. Il faut donc être conscients qu'une culture est un ensemble, mais que la connaissance, dans toute culture, est socialement distribuée. Toute culture a des éléments communs à tous les groupes ou classes sociaux, mais chaque strate sociale se fait une image ou une représentation du monde en fonction de sa position sociale. Il y a donc des éléments communs à tous les groupes et des différences et parfois des oppositions quand on travaille à l'échelle des sous-groupes qui forment la collectivité. Les élites culturelles catalanes et les classes populaires avaient, donc, des éléments communs et d'autres spécifiques à chacun de ces deux grands groupes. C'est pourquoi je crois qu'il faut aller chez les élites pour comprendre le regard du *peuple*. Il faut comprendre le monde des élites pour pouvoir s'approcher de celui des classes populaires, car celui-ci nous est plus inaccessible. Et c'est cela que je me propose dans les pages suivantes: examiner la façon de regarder et les images que les élites catalanes de la période moderne avaient à leur disposition et utilisaient pour parler du milieu «montagnard» catalan. Je ferai aussi attention aux processus de changement et d'évolution en essayant de montrer de quelle façon le sentiment d'estime esthétique pour la montagne et la nature en général sont nés en Catalogne. D'emblée je me propose de montrer l'image que les élites avaient des montagnes et le processus de naissance du sentiment paysager. Le résultat final est un moment historique, la fin du XIXe siècle, où le paysage est prêt à se démocratiser tandis que les classes populaires rurales continuent à donner des informations pré-paysagistes aux folkloristes qui leur ont demandé leur avis.

Les élites catalanes ont fait les premiers pas vers la découverte de la montagne entre le XVIe et le XIXe siècles. Avant, pour elles, c'était un lieu inconnu et indicible. La découverte de la montagne en tant que paysage allait se superposer à un regard vernaculaire

prépaysager propre aux classes paysannes, et finalement s'y substituer. Le paysage a été une façon de maîtriser le monde et les paysans, de les dominer et les soumettre à une nouvelle logique écosymbolique. Mais, c'est logique, pour que cela puisse se passer, il fallait *découvrir* le paysage et la montagne.

Une première façon d'approcher la représentation du milieu en tant que paysage (ou autre chose) est de faire l'histoire des mots pour s'y référer, ce que je ferai après un petit coup d'œil historique et philosophique pour contextualiser les faits et les idées. Sur ce point, je dois dire qu'il ne s'agit pas de faire une histoire du regard sur la montagne, mais de proposer une interprétation d'une nouvelle forme de cosmophanie qui était en train de se dérouler et d'être acceptée par une partie de la société catalane comme une façon de voir dans la nature. Mais la nature, la montagne dans notre cas, n'est pas vierge et on n'y accède pas sans modèles pour la comprendre. La naissance du sentiment paysager allait permettre le développement d'une nouvelle cosmophanie, une médiance et une écosymbolicité tout à fait différentes, engendrant un nouveau rapport entre la nature et la société qui historiquement a été socialement distribué. Je commencerai en faisant une petite histoire du mot «paysage» en catalan et en espagnol. Précisions qu'il ne s'agit pas d'une histoire des formes de langage mais de l'évolution historique d'un indicateur d'une cosmophanie nouvelle.

Les mots pour dire le «paysage»

Nous avons déjà vu que le mot *paisatge* (paysage) apparaît en catalan en 1696 dans un dictionnaire catalan-latin publié par Joan Lacavalleria[403]. Selon Coromines, le mot aurait été pris du français *paysage*, hypothèse plausible si l'on sait que la famille Lacavalleria était d'origine occitane. Cet auteur nous donne une définition de paysage comme une région et comme un tableau peint, mais aussi il nous dit que le paysage est une *terra plaga*, c'est-à-dire, une extension de pays. C'est pourquoi l'on peut parler d'un gallicisme car le mot paysage était déjà utilisé en français dans ce sens à la fin du XVIIe siècle[404] et, par contre, le catalan et l'espagnol ne l'employaient pas dans cette acception. Dans d'autres dictionnaires catalans de l'époque, le mot est absent; c'est le cas de Pere

[403] Lacavalleria et Dulach, Ioanne: *Gazophylacium catalano-latinum, dictiones phrasibus illustratas, ordine literario comprehendens, CVI subjicitur irregularium verborum elenchus*. Barcelona, apud Antoniu, Lacavalleria, 1696.

[404] Franceschi, Catherine: «Du mot *paysage* et de ses équivalents dans cinq langues européennes» in *Les enjeux du paysage*. P. 75-111.

Torra[405], auteur qui, même pour parler d'un paysage peint, utilise le mot *Pahis*[406]. Au début du XVIIIe siècle, donc, le mot est étrange pour le catalan. En castillan on voit la même tendance, mais dans cette langue le mot *paisaje* existe depuis 1560[407], quand Felipe de Guevara l'utilise pour parler d'un certain type de peinture[408].

Le mot naît dans le monde artistique pour se référer à une forme de représentation artistique axée sur des sujets concrets de l'environnement[409], mais à partir d'un certain moment on l'utilisera pour faire référence à une partie du milieu. Esteban de Terrenos dans son dictionnaire de 1788 dit pour la première fois que le paysage est ce que l'on voit d'un coup d'œil. C'est avec lui que l'on fait le grand saut : en appelant paysage le pays on vient d'instituer une nouvelle représentation du milieu naturel.

Quant au catalan, il faut attendre l'année 1906 pour que Josep Aladern nous parle du paysage comme d'une partie de pays qui peut être distinguée par la vue[410]. En catalan, c'est Aladern qui fait le pas d'appeler paysage un regard sur l'environnement, mais il faut préciser que la Catalogne faisait partie de l'Espagne et que les Catalans connaissaient et utilisaient le mot espagnol *paisaje*. Nous ne sommes plus devant une forme de peinture, mais devant un fait qu'on suppose «naturel». Cette tendance est très claire dans Josep Fiter, pour qui un paysage est une «*pintura que representa un paisatge*»[411]. Cette tautologie (un paysage est un paysage, un paysage représente un paysage) institue une forme de réalité nouvelle qui voudra être la plus naturelle du monde. A la fin, l'objet peint, qui au début

---

[405] Torra, Petro: *Dictionarium seu thesaurus catalano-latinus, verborum, ac phrasium.* Barcelona, Officina Typographica Raphaelis Figueró, [circa 1700].

[406] «*Pahis, ço es quadro. simulacrum, i, pictura*». (Torra, Petro: *Dictionarium seu thesaurus catalano-latinus, verborum, ac phrasium*.)

[407] Marías, Fernando: «El Greco y el paisaje español del siglo XVI» in *Los paisajes del Prado*. P. 91.

[408] «*La compañía que dije de la agricultura parece no sólo aneja a la pintura sino necesaria, pues ella trata y rodea tanta parte de la naturaleza, de la cual la pintura toma imitación, como son hierbas, flores, árboles, frutos varios, paisajes, perspectivas, aves cuya morada y posada es el aire, florestas y sabandijas y otras que a vueltas de todas estas la naturaleza cría, de las cuales la fantasía del pintor o del que ha de juzgar bien o mal de la pintura toma su imitación*». Cité par Calvo Serraller, Francisco: «Concepto e historia de la pintura de paisaje» in *Los paisajes del Prado*. P. 17.

[409] Au XVIII siècle le dictionnaire de la Real Academia Española publié en 1737 donnait au mot «*pais*» l'acception d'une peinture où on verrait des villes, lieux, châteaux forts, maisons de campagne, et campagnes. «*Pais, paisaje, la vista o aspecto de algun pais, y en la pintura las arboledas, y casas de campo. Fr. paisaje [sic]. Lat. Amoenorum locorum coloribus descriptio. It. Paese, pittura*» (*Diccionario de la lengua castellana compuesto por la Real Academia Española, reducido a un tomo para su mas fácil uso*. Madrid, Joaquin Ibarra, 1780).

[410] «*Tros de país que's pot distingir ab la vista. Pintura que representa un tros de país*».(Aladern, Joseph: *Diccionari popular de la llengua catalana. Catalunya, Mallorca, Valencia, Andorra, Rosselló, Sardenya, Llenguadoc, etc*. Barcelona, Francisco Baxarias, editor, 1906.

[411] Fiter, Joseph: *Enciclopedia moderna catalana*. Barcelona, Joseph Gallach, editor [circa 1913]. 5 tomes.

portait le nom de l'objet d'inspiration (*país*), finira pour donner son nom à l'objet «réel» : à la fin, le paysage est représentation et objet représenté.

De ce point de vue, il faut noter que le manque du mot paysage –en un moment où certains agents commençaient à aimer quelques parties du monde naturel, comme on le verra plus loin- donna lieu à une situation où l'on chercha d'autres paroles pour remplir ce «vide». Le mot le plus intéressant (de notre point de vue) que l'on ait retrouvé est *pintura* (peinture). Gregorio Argaiz, dans sa *Perla de Cataluña* (1677) donne au premier chapitre de son œuvre le titre de «*Sitio, pintura, y altura de la montaña de Monserrate*»[412]. De même, au XVIIIe siècle, Pere Serra i Postius parle aussi de la «*Pintura de la Montaña*»[413]. Au même moment on connaît deux autres exemples : l'opuscule d'Hilario Santos[414] et celui de Manuel J. Martin[415]. Des voyageurs[416] et des géographes[417] ont utilisé la même idée pendant la période moderne. L'utilisation du mot *peinture* pour parler de ce qu'aujourd'hui nous appelons le paysage est très significative et nous permet de parler d'une représentation esthétique de la montagne qui reste latente, mais qui ne peut se montrer complètement à cause du manque du mot. Aussi faut-il souligner que, dans le monde catalan, tous les cas où le mot a été retrouvé nous parlent de Montserrat. Son absence pour parler de la haute montagne et surtout des Pyrénées est très significative, de mon point de vue.

---

[412] Argaiz, G. de: *La Perla de Cataluña*. Sommaire.

[413] Serra y Postius, Pedro: *Historia verdadera de la aparicion de Nuestra Señora de Monserrate, y los condes de Barcelona, con los sucesos estraños, y maravillosos de la Infanta Doña Riquilda, y el Ermitaño Fray Juan Guarin (sic). Sacada de muchos, y graves Autores, como Pujadas, Diago, Domenech, y otros Historiadores del Principado de Cataluña*. P. 2 i 6.

[414] Hilario Santos nous parle de la «*Pintura de la Montaña*» et plus tard nous dit: «*Baste ya de la Aparicion de Maria de Monserrate, de la pintura de su Sagrada Imagen, y de su Santa Montaña* (...)». (Santos Alonso, Hilario: *Historia verdadera de la aparicion de nuestra Señora de Monserrate, y los condes de Barcelona, con los sucessos estraños y maravillosos de la Infanta Doña Riquilda, y el Emitaño Fr. Juan Guarin. Sacada de muchos, y graves autores, como el Dr. Serra, Pujadas, Diago, Domenech, y otros Historiadores del Principado de Cataluña*. Valence, Emp. de Agustin Laborda, 1772. Sommaire et P. 9.)

[415] «*Descripcion de la Santa Imagen, y su hijo. Pintura de la Montaña*». (Martin, Manuel Josef: *Historia verdadera de la aparicion de nuestra Señora de Monserrate, y los condes de Barcelona, con los sucessos estraños y maravillosos de la Infanta Doña Riquilda, y el Ermitaño Fr. Juan Guarin. Sacada de muchos, y graves autores, como el Dr. Serra, Pujadas, Diago, Domenech, y otros Historiadores del Principado de Cataluña*. Córdoba, Imp. Rafael Garcia Rodriguez, S. D. P. 3.)

[416] «*M. l'Abbé Palassou fait une* ***peinture*** *exacte & pittoresque de l'ensemble de ces montagnes & de la plaine qu'elles renferment*». *Voyage pittoresque de la France, avec la description de toutes ses provinces; ouvrage national dédié au roi. Par une société de Gens de Lettres. Province du Roussillon*. Paris, chez Lamy, Libraire, 1788 (seconde édition). L'approbation est de 1784. P. 147.

De même, lors de sa visite à Cardona, à la fin du XVIII siècle, Francisco de Zamora dit que «(...) *es difícil hacer una pintura exacta* (...)» de ses salines. (Zamora, F. de: *Diario de los viajes hechos en Cataluña*. P. 125.)

[417] Josep Vicente del Olmo parle de la géographie comme d'une «(...) *imitacion de la pintura, que describe aquella parte de Tierra descubierta con las circunstancias necesarias para la universal noticia della*». (Olmo, J. V. del: Nueva descripcion del Orbe de la tierra. València, 1681. P. 1.)

A partir de l'étude des dictionnaires (que j'ai faite ailleurs[418]) une conclusion s'impose : pendant la période moderne, la campagne faisait presque toujours partie de ce que l'on appellerait le paysage. Les montagnes, par contre, presque jamais. Le paysage ouvrait au monde agricole : même Lacavalleria donnait comme synonymes les mots *hortus* et *jardí* et prenait le premier dans un sens récréatif[419]. Dans le même sens, le frère roussillonnais Miquel Agustí en 1627 écrit un livre d'agriculture où il parle tant du jardin potager que du jardin récréatif orné avec des fleurs[420]. Ce que l'on appellerait le paysage, donc, est une question en rapport au monde agricole et rural perçu en tant que chose agréable et utile[421].

En résumé, du XVIIe au XIXe siècles, la montagne était belle à condition d'avoir été conquise par l'agriculture. L'espace naturel que l'on aimait était l'espace agricole; quand il était agréable, on y voyait des paradis, car pendant la période étudiée –comme pendant le Moyen Age- l'idée de jardin et celle de paradis font partie d'une unique image qui reliait le champ agricole : l'*hortus* pouvait être en même temps le jardin d'agrément et le jardin potager et on les représentait à l'image du paradis.

Pour le penseur catalan Francesc Eiximenis il était évident que si le paradis était sur terre, il devait être à Valence : «(...) *si paradís és en la terra, que en regne de València és* (...)»[422]. Je ne crois pas nécessaire de rappeler l'image valencienne avec ses jardins agricoles. Pendant la période moderne l'image du paradis a servi à parler d'un environnement agréable et amène. Mais le paradis pouvait être un champ ou un jardin potager[423]. On pourrait citer plusieurs exemples, mais ce serait inutile ; mentionnons seulement qu'Esteban de Corbera pose comme titre au chapitre XII de son œuvre «*De su fertilidad, y hermosura*». Dans le même sens, un manuscrit de 1603 parle aussi «*Dela bondad y fertilidad de Cerdaña* (...)»[424] : la beauté et la fertilité vont donc de pair à cette

[418] Roma i Casanovas, Francesc: *La construcció medial de la muntanya a Catalunya. (Segles XV-XX). Una mirada al paisatge des de la geografia cultural*. Thèse de doctorat, UAB, 2000.

[419] Je me rends compte qu'en français encore on continue à utiliser le mot jardin au sens récréatif et au sens productif, en parlant du jardin d'agrément et du jardin potager. Par contre, le catalan et le castillan maintiennent une très claire distinction entre le jardin et l'*huerto* ou l'*hort* (le potager).

[420] Agustí, Miquel: *Llibre dels secrets de agricultura casa rustica y pastoril*. (1617) P. 22.

[421] Selon Alain Roger, «(...) *jusqu'au XVIIIe siècle, le seul paysage que connaisse et apprécie l'Européen est la Campagne, soit une nature cultivée, dans l'acception étroite du terme: fertile, domestiquée. L'autre, la sauvage, ne suscite que l'ennui, sinon l'appréhension* (...)». (Roger, Alain: «Ut pictura hortus. Introduction à l'art des jardins» in Dagognet, François (dir): *Mort du paysage? Philosophie et esthétique du paysage*. P. 95-108.)

[422] Cité par Ruiz i Calonja, Joan: *Retaule de la vida medieval. Textos catalans coetanis*. P. 280-281.

[423] Iorba, Hieronymo de: *Descripcion de las excellencias de la muy insigne ciudad de Barcelona*. Barcelona, 1589. P. 20.

[424] *Description dela tierra y condado de Cerdaña*. Manuscrit 184. BdC. [1603]. SP.

époque. Il y a d'autres exemples, mais revenons à Corbera pour dire qu'il ne peut pas trouver les montagnes agréables car, pour lui, elles rendent stérile ou déserte la Catalogne : «(...) *parece que la hazian o esteril, o desierta* (...)»[425]. D'emblée, donc, ce n'était pas la montagne qui faisait paysage. Ces idées règnent jusqu'à la seconde moitié du XIXe siècle et à ce moment-là –quand ailleurs la découverte de la montagne est en train d'être accomplie- on trouve en Catalogne plusieurs ouvrages qui nous montrent le désintérêt pour la montagne.

Ainsi Bernardo Espinalt y Garcia dans son *Atlante español*, publié en 1783, nous dit-il que Caldes de Montbui (Vallès Oriental) est dans une belle vallée, bien qu'entourée de montagnes[426]

De la fin du XVIIIè siècle est aussi la confession de Rafael d'Amat, le baron de Maldà. Pour lui, comme pour Espinalt, les montagnes font obstacle à qu'il y ait paysage[427].

Traduit en concepts de nos jours, l'on dirait que pour ces auteurs la montagne suppose un obstacle qui rend difficile l'apparition d'un sentiment protopaysager. On le voit avec clarté dans un autre passage des écrits de Rafael d'Amat: pour lui, la montagne du Montseny cache la vue de la ville de Sant Celoni[428].

Si le Montseny empêche la vision depuis Sant Celoni, il est clair que le baron ne trouve rien d'important ni capable de retenir son regard sur ce massif. Par contre, les plaines agricoles du Vallès ou des environs du village de Capellades étaient aimables à cause de l'eau et des jardins potagers, nous disent le baron et d'autres voyageurs. C'est la même idée que l'on trouve chez Pascual Madoz quand il parle d'Igualada[429].

Cet amour par l'agriculture comportait une estime vers les vallées qui apparaît chez plusieurs auteurs. Je propose un texte de Josep Aladern (Cosme Vidal) qui parle de

[425] Pour Corbera, la mer fait agréable, apaisante et salutifère la Catalogne «(...) *et quoique le fait d'avoir beaucoup de montagnes, et quelques branches des Pyrénées qui l'occupent semblerait la faire ou stérile, ou déserte: au contraire lui donnent beauté avec leur variété, et fraîcheur*». (Corbera, Estevan de: *Cataluña illustrada*. Naple, 1678. P. 60.)

[426] «*La villa de Caldas de Mombuy está situada en el territorio del Vallés (...) en una hermosa vega, aunque rodeada de montañas.*». (Espinal i Garcia, B.: *Atlante Español o descripcion general de todo el reyno de España*. P. 108.)

[427] «*Y no obstant de ser desert aquell terreno, és alegre per las moltas hortas y aigua corrent, no obstant la proximitat de las montanyas*». (Amat, R. d', Baró de Maldà: *Viatge a Maldà i anada a Montserrat*. P. 144.)

[428] «[A la ville de Sant Celoni] *La circunda en tota la rodalía del terme una cordillera de montanyas, ab la del Monseny que se veu tota, ab lo que tot aquell terreno és de poca vista*». (Centre Excursionista de Catalunya: *Excursions d'En Rafel d'Amat Cortada i Senjust*. P. 88.)

[429] «*Calidad y circunstancias del terreno. Es generalmente quebrado y montuoso, con poca parte de llano, pero fértil: el esmerado cultivo que recibe, ha convertido en campos productivos los que hace poco eran malos y estériles, de modo que es agradable la campiña, á pesar de las escarpadas montañas que cruzan el país*». (*Articles sobre el Principat de Catalunya, Andorra i zona de parla catalana del regne d'Aragó al «Diccionarioi geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar» de Pascual Madoz*. 2 tome, P. 17.)

l'Andorre et un autre de Francesc Gras sur la vallée de Ribes. Pour Francesc Gras i Elias la vallée de Ribes manque de beaux horizons car les montagnes y bornent la vue[430]. Réaction curieuse de la part d'un peintre qui connaît le modèle alpin et donc aurait pu décoder l'environnement en tant que paysage[431]. D'ailleurs Josep Aladern ne voit que des montagnes qui s'opposent à son passage à travers l'Andorre[432]. La montagne est, pour lui, un obstacle à vaincre qui cache les beautés de l'Andorre[433].

Même au XIXe siècle, donc, la campagne qu'ils aiment est une campagne qui résulte de la domestication de la forêt. La campagne productive est agréable, bien qu'elle soit entourée de montagnes et ce ne sera qu'au XIXe siècle que le romantique Víctor Balaguer dira que ce type de pays peut être vu en tant qu'autre chose : un paysage. C'est quand on traverse le Vallès par la voie du train, auprès de Montcada, qu'il nous dit :

> «*La beauté du paysage continue. Nous traversons un potager avec des arbres fruitiers.*»[434]

Le beau paysage continue quand nous traversons un champ d'arbres fruitiers. De même, Balaguer écrit un guide de la ligne de chemin de fer de la côte et il nous parlera

---

[430] «*Lo que más echo de menos en este valle son bellos y dilatados horizontes. Cerrado á cada paso por colinas y elevados riscos que parecen taladrar el firmamento, solo se nos presenta en pequeñas proporciones y muchas veces en parte empañado por la niebla que baja de las montañas de Nuria ó envuelve la sima del elevado Taga, que por su elevación es conceptuada la sexta montaña de los Pirineos Orientales*». (Gras y Elias, Francisco: *A orillas del Freser (recuerdos del valle de Ribas).* (1891) P. 20.)

[431] «*Este país es lo que deben ser los alrededores de los Alpes, severa grandiosidad y pirámides de granito que se remontan á las nubes. La naturaleza haciendo gala de su poder, de su fiereza, de su predominio sobre los demás montes y de la arrogancia que le presta su nunca desmedida superioridad. Esa cordillera que por un lado vigila á Cataluña y por otro á la Cerdaña francesa y á la Provenza, guarda en sus helados senos las tempestades, forja el rayo, habla en nombre de Dios con la voz del trueno, azota el llano con el granizo y oculta las maravillas de la creación en sus recónditos senos que no mancillaron con sus miradas ni con sus pasos los hombres y las fieras».* (Gras y Elias, Francisco: *A orillas del Freser.* P. 21.)

[432] «*Sortint de Sant Juliá pareix haverse acabat la vall; mira cap allá hont vulgas, no veus mes que montanyas que se t'oposan al pas, y un se n'entornaria si no li assegurés lo riu un pas franch* (...)». (Aladern, Joseph: *Cartas andorranas. Impresións a la lleugera d'una excursió per les Valls d'Andorra*. (1892) P. 27.)

[433] «*¡Y que's bonica aquesta Vall propiament dita de Andorra! Sembla mentida que al cor d'aquestas montanyas tan agrestes, puga trobarshi un lloch semblant; es cuestió d'obrir la vista y quedar encantat. Dins d'un march d'altas montanyas s'estent un cuadro que n'l pinzell de Casto Plasencia hauria copiat, un cuadro de cerca de cuatre kilómetres cuadrats que pintá ab sa má de mestre inimitable lo Divi Artista. Pel centre corre'l Valira, ample y quiet, á un costat y altre s'extenen extensos prats, per hont se bellugan remats de mulas y bous, uns prats verds y matisats, creuhats de acequies (segles, que diuhen ells), per la vora de las cuals s'extenen fileras d'olms y altres arbres gegants. En últim terme, lo poble de las Escaldas, mes aprop y á l'esquerra, Andorra la Vella; y tot axió banyat per una mar de llum, tot matisat, tot despedint reflexos, desde l'aigua del riu á las teuladas de las casas. ¡Oh, es sublim no crech olvidar mai mes l'impresió que'm feu!».* (Aladern, J.: *Cartas andorranas*. P. 29.)

[434] «*Continúa lo bello del paisaje. Atravesamos una huerta de frutales*». (Balaguer, V.: *Guia de Barcelona á Arenys de Mar por el ferro-carril*. (1857) P. 31.)

d'un beau panorama, un pays qui a été conquis par la main humaine et qui a converti la montagne aride en campagne. A son avis c'est un beau spectacle : «*Hermoso espectáculo!*». Un peu plus loin, près d'Ocata, il trouve ces jeux frappés par «*un délicieux paysage*» : des potagers avec des oliviers et orangers qui descendent du sommet de la montagne[435].

Pour lui le paysage perd sa couleur à cause de la proximité des montagnes[436]. C'est la même chose que l'on trouvera en 1862 chez Sastre y Domínguez[437], pour qui il y aura un splendide panorama fait par le contraste entre la campagne cultivée et une petite partie naturelle, «*sombría*», formée par des groupes de montagnes qui l'entourent.

La même conception se retrouve chez Maspons i Labrós[438]. Pour lui, comme pour la plupart des auteurs que je viens de citer, la beauté est liée à la fertilité, à la richesse productive. Certes Maspons arrivera à parler d'un trésor, mais pour lui ce trésor est formé par les montagnes, les serres et la plaine de son Vallès natal[439].

Il faut en conclure, donc, qu'avant que la montagne ne devienne un objet paysager sa place était occupée par la campagne. De ce point de vue, il a fallu un changement dans l'appréciation du monde naturel pour que la montagne sorte de l'indicible. La montagne était dangereuse, il n'y avait aucun plaisir à trouver en elle. Même en 1901 le docteur Falp Plana était très clair : les forêts ayant été abbattues, le pis aller était son utilisation agricole[440]. Pour lui le défrichement a fait que quelques montagnes montrent leurs «*calvas*».

---

[435] «*Hermosas huertas de olivos y naranjos bajan de la montaña hasta el borde mismo de la carretera.*» (Balaguer, V.: *Guia de Barcelona á Arenys de Mar por el ferro-carril*. P. 53.)

[436] «*El paisaje se descolora algún tanto por la proximidad de las montañas, así es que cruzamos por entre montes y rocas.*». (Balaguer, V.: *Guia de Barcelona á Arenys de Mar por el ferro-carril*. P. 90.)

[437] «*Las cercanías del pueblo ofrecen un espectáculo vistoso y pintoresco. En efecto, las colinas y laderas tapizadas con el variado verdor de los viñedos, los olivos, los cerezos y los almendros; la campiña cubierta de sembrados de cereales; y los terrenos bajos distribuidos en amenas y frondosas huertas de regadío, dibujan un animado cuadro, cuya brillante fecundidad y risueña lozanía contrastan con los sombríos grupos de severas montañas que lo circundan, representando el todo un espléndido panorama, que impresiona agradablemente los sentidos*». (Sastre y Dominguez, Francisco: *Memoria que con espresa autorizacion del gobierno de S. M. publica sobre el estudio físico, químico y medicinal de las aguas termosalinas de Caldas de Mombuy en la provincia de Barcelona el médico director de las propias aguas minerales*. (1862) P. 6.)

[438] Maspons i Labrós, F.: «Lo Vallés» in *Anuari de la Associació d'Excursions Catalana*. Barcelona, AEC, 1882. Any primer, 1881. P. 84-120.

[439] «*Muntanyes, serres i plana, tres varietats d'un sol tresor, tres formes distintes d'una preuada joia*». (Maspons y Labrós, Francisco: «De Mollet á bigas» in *Anuari de la Associació d'Excursions Catalana*. Barcelona, AEC, 1883. Any segon, 1882. P. 197-226.)

[440] «*En cambio, la miseria y la estupidez (...), han despoblado algunas selvas que á trechos muestran en las montañas el aspecto mezquino de sus calvas, y menos mal, cuando esos manchones se destinan al cultivo, lo que por falta de brazos y paciencia aquí no sucede.*» (Falp Plana, Dr. J.: *Topografía Médica de Solsona y distritos adyacentes.* (1901) P. 49.)

Une conclusion s'impose : même au XIXe siècle le lieu du paysage était la campagne et pas la montagne, une campagne idéalisée qui était représentée en tant que nourricière de la société catalane. La montagne faisait obstacle à l'extension des campagnes, elle était très mal perçue et pas aimée. C'était une longue histoire car les représentations médiévales nous montrent la montagne comme un symbole et n'incitent pas à sa conquête physique. Quand on la dessinait c'était pour donner l'idée que les choses se passaient dans un certain endroit, hors du monde habité et près de l'Au-delà. C'est le cas de la gravure de Herrade de Landsberg, où l'on utilise une montagne de la taille d'une roche pour nous indiquer que l'action s'était déroulée sur une montagne. De même on trouve dans une image de la Vierge de Montserrat qui est placée sur une montagne pointue pour nous permettre de la reconnaître.

En général, en Catalogne, les montagnes furent ignorées jusqu'à la Renaissance; elles étaient refoulées, terribles, horribles ou bien inexistantes. Ici pourrait-on parler de l'ascension de Pierre III d'Aragon au Canigou (entre 1276 i 1285) :

> «*Sur les confins de la Province romaine et de l'Espagne se dresse un mont très élevé, que les gens du pays appellent Mons Canigosus, et que nous-mêmes pouvons bien appeler Mons Caliginosus.* (...) *Sur ce mont jamais homme n'habita, jamais enfant d'homme n'avait osé monter, à cause de sa hauteur extraordinaire et de la difficulté de la marche et des efforts a accomplir ; mais autour de sa base il y a des habitants. Or, Pierre d'Aragon, ayant résolu d'y monter, pour découvrir et reconnaître ce qu'il y avait au sommet, manda près de lui deux chevaliers* (...) *et leur exposa ce qu'il avait décidé de faire.* (...) *Ils prirent donc des vivres et les instruments nécessaires, puis, ayant laissé leurs chevaux à la base du mont, où il y a des habitants, ils se mirent à monter à pied peu à peu ; or, ils avaient déjà monté très haut quand ils entendirent des coups de tonnerre affreux et tout à fait terribles; en outre, des éclairs et la foudre brillaient à leurs yeux, et la grêle s'abattait avec la tempête : tout cela les frappa d'épouvante, et ils tombèrent à terre presque évanouis sous le coup de la crainte et de la frayeur qui les avait saisis. Pierre, cependant, plus solide et plus ferme, décidé du reste à satisfaire l'ambition de son cœur, les réconfortait pour les empêcher de défaillir dans leurs épreuves et leur terreur, en leur disant que ces souffrances rehausseraient encore leur honneur et leur gloire ; il*

les faisait manger (...) [E]*nfin, les deux compagnons du roi Pierre se mirent à perdre courage : ils étaient si épuisés par la marche et si épouvantés parles tonnerres qu'ils pouvaient à peine respirer. Alors Pierre leur demanda de l'attendre jusqu'au soir du jour suivant ; s'il n'était pas alors de retour, ils descendraient de la montagne et iraient où ils voudraient. Pierre monta donc à grand-peine tout seul, et quand il fut au sommet du mont, il trouva un lac en cet endroit même : il y jeta une pierre ; alors il en sortit un horrible dragon, d'une taille énorme, qui se mit à voler çà et là dans l'air qu'il assombrit et obscurcit de son haleine. Après quoi Pierre descendit rejoindre ses compagnons ; tout ce qu'il avait vu et accompli, il le rapporta, exposa et décrivit sans réserve ; et, comme ils descendaient de la montagne, il leur prescrivit de communiquer le tout à qui ils voudraient*»[441].

Il faudrait aussi citer une traduction médiévale d'un texte original du Ve siècle où l'on parle d'un grand mont très haut composé par de grandes et fières roches dont la vue était terrible[442].

Si le regard de cette montagne était terrible ; celui du Montserrat ne l'était pas moins, selon l'avis de Bernat Desclot[443] (fin du XIIIe siècle). Pour Desclot cette montagne était en un lieu «*fort sauvage et agrèste et entouré de montagnes et fières*»[444]. Farinelli cite un autre prédicateur du XIV siècle qui parle des «(...) *entrées très asperes et dangereuses de cette montagne [Montserrat], qui donnent beaucoup de travail* [afanes]*, périls et travaux et de grandes afflictions aux pèlerins, spécialement ceux qui y arrivent déchaussés et quelques-uns à genoux* (...)». Même Méndez Silva, au XVIe siècle nous parlera d'un mont «(...) *enriscado, fragoso y aspérrimo* (...)» (escarpé, accidenté et très âpre)[445]. La montagne relevait du danger et du sauvage, on le voit aisément. Il y a bien d'autres exemples que je ne vais pas citer et qui nous emmènent aux portes du XIXe siècle. C'est alors que le romantisme arrive en Catalogne et avec lui on découvre la montagne,

[441] Cité par Coolidge, W. A. B.: *Josias Simler et les Origines de l'alpinisme jusqu'en 1600*. P. 283-284.

[442] «*Entretant tornam a Thebayda e veem .i. gran munt molt alt d'on exia .i. flum. Era lo munt de molts grans e feres roques, e l'esguardament d'aquell era molt terrible, en lo qual eren per aquelles bals moltes esplugues, a.les quals puyar era dificil e greu puyament*». (Sant Rufí, Prevere: *Les vides dels sants pares*. P. 63.)

[443] «(...) *fort salvatge e agrest e entra grans montagnes e feres assetiat*». (Desclot, Bernat: *Crònica*. Barcelona, Editorial Barcino, 1949. 5 tomes. P. 73)

[444] Desclot, B.: *Crònica*. Tome 5, P. 73.

[445] Cité par Farinelli, A.: «Poesía del Montserrat» in *Poesía del Montserrat y otros ensayos.* P. 107-166.

spécialement les Pyrénées. A ce moment l'horreur des montagnes deviendra une sublime horreur, quelque chose qui –au fond- est agréable.

C'est vrai que jusqu'alors, «traditionnellement», la montagne fatiguait les marcheurs et les exposait à des dangers considérables. Mais il faut dire qu'au moins depuis le XVIe siècle il y avait une notable exception : celle de la montagne de Montserrat. Différente, morphologiquement exceptionnelle, elle s'élève presque au centre de la Catalogne ; ses formes, visibles de loin, restent sans confusion possible. Ce massif a été représenté en tant que paysage depuis la Renaissance, moment à partir duquel, au XVIe siècle, il est présenté dans des traités géographiques, des poèmes et des monographies. Pour faire de cette montagne un lieu agréable il a fallu la coïncidence d'une communauté qui possédait une forte culture, ouverte à la culture latine, avec un lieu naturel extraordinaire au niveau morphologique. Avec l'humanisme, l'image paradisiaque de la montagne a pu se développer. Artur Farinelli a écrit que les textes où l'on présente Montserrat comme une oasis verte sont arrivés assez tard[446], mais à l'échelle européenne ce fait n'est pas clair si l'on pense que nous parlons de sociétés où le «normal» était le sentiment de peur, de terreur pour la rudesse des chemins et les horreurs de la nature sauvage.

L'introduction de la montagne dans l'agenda de sujets pertinents pour l'élite de la société catalane connaît une première étape dans la géographie de la Renaissance, surtout avec Jeroni Pau[447]. La tradition de la géographie humaniste a été très importante en Catalogne avec d'autres auteurs comme Francesc Tarafa[448] (qui complète le traité de Pau). Même si Tarafa travaille sur le traité de Pau, il faut dire que les montagnes sont beaucoup plus présentes chez ce dernier.

Jeroni Pau (circa 1458-1497) a écrit avant 1475 son *De fluminibus et montibus hispaniarum libellus*, ouvrage publié à Rome en 1491[449]. Il s'agit d'un inventaire des rivières et des montagnes espagnoles prenant comme base les textes géographiques les plus réputés de l'antiquité classique arrivés jusqu'à lui à travers Boccace[450].

Nous sommes à la fin du XVe siècle, un moment où Montserrat –sans parler des autres montagnes- n'est pas encore un lieu beau, nous dit Alexandre Olivar[451]. Mais les montagnes sont là et quelques auteurs commencent à leur donner de l'importance. Selon

[446] Farinelli, A.: «Poesía del Montserrat». P. 120.

[447] Pour Francesc Tarafa voyez: Vilallonga, M.: «Les pays pyrénéens danms le Dictionarium Geographiae Universali Hispaniae de Francesc Tarafa (vers 1495-1556)» in Brunet, M, Brunet, S. i Pailhes, Cl. (dir): *Pays pyrénéens & pouvoirs centraux. XVI-XX S.* P. 267-285.

[448] Vilallonga, M.: «La tradició dels tractats geogràfics humanístics a Catalunya». P. 109.

[449] Vilallonga, Mariàngela in Pau, Jeroni: *Obres*.

[450] Vilallonga, Mariàngela: «La tradició dels tractats geogràfics humanístics a Catalunya». *Annals de l'Intitut d'Estudis Gironins*, vol. XXXI. Girona, 1991. P. 99-109.

Olivar, ce ne sera qu'à la fin du XVIe siècle que Montserrat commencera à être décrite comme une montagne belle[452]. Dans ce sens, en 1514 est publié un ouvrage qui sera très important pour l'histoire écosymbolique de Montserrat : le *Libro de la historia y milagros hechos a invocacion de Nuestra Señora de Montserrat*, attribué à l'évêque Pierre de Burgos. Pour celui-ci, même les rochers qui forment la montagne sont beaux[453].

Là, en quatre mots, nous trouvons un tournant écosymbolique très important qui sera repris un peu plus tard, vers 1543, quand le moine Antoni Brenach écrit un poème en latin, *Saxia*, qui parle de Montserrat. C'est une des premières fois qu'un humaniste s'arrête pour regarder les beautés de la nature sans avoir peur des abîmes, des horreurs et des périls des rochers[454] ; c'est aussi un fait exceptionnel : un demi-siècle plus tôt un moine du monastère, Joan d'Enguídanus, avait composé un chant à la Vierge où il demandait d'être ennemi du monde[455]. Comme l'on voit, à fur et à mesure que le temps passe on aime de plus en plus le monde sensible.

Saxia est un poème classique, avec des réminiscences ovidiennes et virgiliennes où l'on décrit la montagne en de termes très protopaysagers.

«(...) *quisvulla*
que hi ascendeix pot esbargir la vista
a tots els termes de la rodalia,
talment un benaurat si llambregava
l'Univers des de l'alt sojorn Olímpic»[456].

«(...) *com és environada*
a l'horitzó, per encelades comes,
sols lluca migradíssims panorames,
car la massa rocosa de sant Dimas
no permet d'esplaiar la vista,
i els cimerols del Salvadô i de Tebes
l'esguard mortal del sol morent bandegen,

[451] Olivar, A.: «Jeroni Münzer a Montserrat». *Montserrat. Butlletí del Santuari*, 12. Maig-agost de 1985. P. 29-32.

[452] «*Serà una mica més tard, al començament del segle XVI, que hom començarà a cantar la nostra montagna com un fenomen geogràfic de bellesa extraordinària».* Olivar, A.: «Jeroni Münzer a Montserrat». P. 29-32.

[453] «*Y no solamente las arboledas y verduras hazen hermosa, y deleytable esta montaña, mas aun las mesmas peñas en su assiento y compostura tienen tanta hermosura, que deleytan los ojos de los que las contemplan*» (*Libro de la historia y milagros*. (1556) P. 1)

[454] Farinelli, A.: «Poesía de Montserrat». P. 126.

[455] «*Piadosa, nuestro abrigo,/ madre del alto luzero,/ tu holganza/ hazme, señora, enemigo/ deste mundo halaguero/ y su membranza*.» (Cité par Alòs-Moner, Ramon d': «Poesia castellana a la verge per un hermità (sic) de Montserrat de la fi del segle XV». Analecta Montserratensia, vol. VII. Abadia de Montserrat, 1928. P. 375-376.)

[456] Brenach, A.: *Saxia*. P. 30

sense que pugui veure en la gran corba
els cavalls que el Tità sublim afua»[457].

«*Hom conta que cap altre Mont no es troba*
semblant en tot el món, que pel ***paisatge***
així formós els cors mortals enjoï.
Com més un hom se'l mira, més desitja
amb desig vehement tornar-lo a veure».

«*Mirant sovint els cims del Mont santíssim*
les punyents amargors són bandejades;
i així mateix el tedi foragita
la visió freqüent de la Montagna.
Si mai, alguns la prometença feien
de visitar ben tost l'Estage cèlic,
cap mena de descans tenir podrien
sinó en havent vingut, ni lleure poden
fins que els cimals de la celest Montagna
han atès: fins aquest punt llur afecte
a la Montagna senten que s'adreça!
Però tantost les dolçfluents collades
se'ls dóna d'ascendir, tant se n'emplenen
de celestial repòs i de dolcesa
que, dexeixint-se de la terra, els sembla
d'ésser arravatats als regnes summes
i d'asseure's als divinals cenacles,
creient copsar a dolls el cèlic nèctar»[458].

C'est moi qui ai souligné le mot *paysage*, car le texte, étant écrit en latin, présente une traduction qui ne serait pas très correcte et je voulais noter que le traducteur y aurait mis tout le sentiment paysager dont la modernité est capable[459]. Il est clair que l'usage de ce mot ne pouvait être littéral si l'on sait que le latin ne connaissait pas ce concept.

Saxia va avoir une claire influence sur Cristóbal Virués (Valence vers 1550-1609), un des écrivains les plus importants du Siècle Doré valencien[460]. Farinelli a considéré le *Montserrat* de Virués comme un document où l'on voit le sentiment de la nature au XVIIe siècle, un moment où l'on croyait qu'elle n'était pas importante[461]. De

[457] Brenach, A.: *Saxia*. P. 49.

[458] Brenach, A.: *Saxia*. P. 124.

[459] L'original serait de 1555, selon Collell (*La musa latina en Montserrat*). On a travallé avec la version d'Antoni Ramon i Arrufat publié en Brenach, Antoni: *Saxia poema heroic-descriptiu de la muntanya de Montserrat*. Monestir de Montserrat, 1927. On peut aussi trouver cette version dans Medina, Jaume: *La poesia llatina de Montserrat en els segles XVI i XVII.* P. 385-454.

[460] «Virués, Cristóbal de» in *Gran Encilopèdia Catalana*.

[461] «(...) *documento precioso del estado de alma del siglo XVII frente a la diosa naturaleza, comúnmente rechazada o cuando menos desdeñada por rígida e impasible, atrincherada en su silencio y sin comunicación con los hombres*» Farinelli, Arturo: «Poesía del Montserrat». P. 130.

mon point de vue l'important est de voir que Virués parlait des «*glacés et hauts Pyrénées fragueuses* (...) » avec «(...) *mile de dangers rigoureux*». Par contre, les pics de Montserrat, en forme de pyramides, «*Suffisent à divertir et à donner du consol / aux âmes les plus tristes et affligées*».

«(...) *allí extremó naturaleza*

Todo lo más suave y más hermoso

Y todo lo que más mueve y aviva
La santa soledad contemplativa»

Virués nous parle de Montserrat comme d'une «*dulcísima montaña*» ou d'un «*hermoso monte*», un lieu sans égal quant à «*belleza admirable y en regalo*». Et il faut dire que l'ouvrage a été écrit en castillan et nous n'avons pas le problème de la traduction qui nous était posé par Brenach.

La valorisation positive de Montserrat est un fait exceptionnel pour un pays comme la Catalogne où le sentiment et le mot *paysage* sont arrivés très en retard par rapport aux autres pays européens. Mais les auteurs que nous venons de voir peuvent être mis dans la ligne que Coolidge a appelée les origines de l'alpinisme : la fameuse lettre de Conrad Gessner date de 1541[462]. Ce changement de représentation de la montagne en Catalogne n'a affecté que Montserrat. Les Pyrénées, par exemple, sont sorties de l'indicible uniquement avec le romantisme, comme on vient de voir.

Néanmoins à partir de la moitié du XVIe siècle on commencera à «aimer», de façon très exceptionnelle, d'autres lieux plus ou moins naturels. C'est le cas de Cristòfol Despuig en *Los col·loquis de la insigne ciutat de Tortosa*, écrits en 1557. Pour Despuig, en Espagne on ne trouve pas d'autre rivière comme l'Ebre car elle est incomparable quant à la «(...) *délicatesse, et profit* (...)». Ce délit procède des sources fraîches et claires qui naissent sur ses rives et des arbres où l'on va se récréer en été («*y tantes arboledes fresques, y jardins que té per la ribera ahont nos anau á recrear en lestiu, que no crech jo que en tot lo mon sia altra millor regalo*)»[463].

[462] «*C'est chose décidée, désormais, aussi longtemps que Dieu me laissera vivre, je ferai chaque année l'ascension de quelques montagnes, ou tout au moins d'une, à la saison où les plantes sont en pleine floraison, pour examiner celles-ci et pour procurer à mon corps un noble exercice, en même temps qu'une jouissance à mon esprit*». Cité par Rayman, Arthur: *Évolution de l'alpinisme dans les Alpes françaises*. P. 32.

[463] Despuig, Cristófol: *Los col.loquis de la insigne ciutat de Tortosa*. P. 149.

Despuig reste surpris du fait que la fraîcheur de la montagne n'ait pas attiré les villageois vers la montagne pour y faire leurs maisons et fuir la chaleur de la rivière. Les montagnes proches de Tortosa (Tarragona) auraient donné à leurs habitants des «*lieux commodes*» où vivre, se lamente-t-il.

En 1600 le Jésuite Pere Gil publie sa géographie de la Catalogne ou il dit que notre terre est «*montuosíssima*», jusqu'au point que l'on pourrait dire que «(...) *tota ella, o quasi tota ella, és montanyes*». Mais les montagnes qui composent presque tout le pays sont différentes des autres et agréables[464]. Au début du XVIIe siècle les montagnes sont là : les géographes en parlent, les poètes chantent leurs beautés ; même on en trouve des références dans des sermons. En plus des *Col·loquis* de Despuig, le sermonnaire d'Honofre Manescal, , publié en 1602, nous parle de la Selva del Camp en faisant l'éloge des montagnes pour leur fertilité[465]. La montagne est belle si elle est fertile et dans ce contexte on comprend que Manescal fasse des éloges aux agriculteurs, sans oublier de citer Virgile au passage. Beauté et fertilité vont ensemble, chez Honofre Manescal, dans un objet qui était en même temps agréable et productif.

En 1678 Esteban de Corbera publie sa *Cataluña illustrada*, ouvrage où l'on trouve une (et pas plus) référence à une partie de la montagne pyrénéenne –les montagnes aux alentours de la Seu d'Urgell- représentées en termes de gentillesse et de délicatesse[466]. C'est une exception notable car, pour lui, –comme on l'a déjà vu- les Pyrénées étaient ou stériles ou désertes[467]. Mais, pour Corbera aussi, les montagnes sont belles si elles sont fertiles[468].

Un autre auteur exceptionnel est Francesc Marès et son *Historia y miracles de la Imatge de Nostra Senyora de Nuria*, (1666). Pour lui, les fleurs, les eaux et le vert «*il·lustren*» cette montagne «*hermosa a la vista*» (belle à la vue) et qui semblerait une ville

---

[464] «*Pero son totas las montañas tan vestidas de arbres y plantas, y tan fertils ab les fonts, y temperie del clima, y tan habitadas dels cathalans: y tan cultivadas y fecundas; que apenas y ha grans deserts ni devesas; ni se mostran parts que no sian totas ò casi totas cultivadas. Y ayxi nos porian referir quants son tots los monts de Cataluña, per que son innumerables*». (Iglésies, Josep: *Pere Gil, S. I. (1551-1622) i la seva Geografia de Catalunya*. P. 190.)

[465] Manescal, Honofre: *Sermo vulgarment anomenat del serenissim senyor Don Iaume segon*. (1602) P. 62.

[466] «(...) *y con ser los ramos, y puntas del Pirineo que los rodean muy asperos, y pelascosos parecen alegres, y deliciosos*». (Corbera, Estevan de: *Cataluña illustrada*. P. 43.)

[467] «(...) *y aunque el tener mucho de montaña, y algunos ramos del Pirineo que la ocupan parece que la hazian o esteril, o desierta: pero antes la hermosean con su variedad, y frescura*». (Corbera, Estevan de: *Cataluña illustrada*. P. 60.)

[468] «(...) *se levantan otras montañas altissimas, y apazibles, que la hermosean, y enriqueçen, con la variedad de sus sitios, y con lo provechoso de sus plantas. En el fertil, y delicioso se aventaja al Pirineo, y en la alteza se igualan, porque se empinan de fuerte que pareçe porfian por llegar al Cielo* (...)». (Corbera, Estevan de: *Cataluña illustrada*. P. 54.)

entourée de murailles ou bien le paradis terrestre[469]. Josep-Sebastià Pons[470] parle du sentiment paysager dans cet ouvrage ; toutefois, je pense qu'il ne s'agit pas des sommets des montagnes mais plutôt des fonds de vallée, aux alentours de l'ermitage qui, comme Jérusalem, est entouré de montagnes.

Les exemples que l'on vient de voir sont des exceptions car le XVIIe siècle n'a pas chanté le milieu naturel comme Brenach ou Virués. On ne peut trouver que des passages exceptionnels. Comme on l'a vu, la plupart des auteurs croyaient qu'il y avait une grande montagne, les Pyrénées, avec des ramifications qui occupaient toute la Catalogne. Mais les Pyrénées étaient dangereuses ; et, par conséquent, selon l'expréssion de Jeroni Pujades on écrivait «(...) *rien o peu de chose* (...)»[471] sur les montagnes catalanes. Il faudrait dire cependant qu'au XVIIIè siècle la montagne de Montserrat était clairement perçue comme différente des autres montagnes et, en plus, agréable. Arrêtons-nous en 1758, où un ouvrage nous dit bien clairement qu'une particularité de cette montagne est que :

> «(...) *quand les autres monts causent horreur, et frayeur* [espanto] *à celui qui les regarde, celui-ci* [le Montserrat] *inspire une consolation particulière, et une spéciale gaieté à celui qui arrive, même si c'est du loin, à le découvrir avec la vue; appelant avec suavité et tendresse à la contemplation et à l'amour Céleste, et Divine au cœur des hommes* (...)»[472].

Ailleurs j'ai montré l'intérêt de ce type de trajection car il suppose un fait rare et extraordinaire : pour la première fois, le clergé accepte la beauté du milieu naturel. Et de fait, en Catalogne c'est le clergé qui découvre le paysage montagnard[473].

On pourrait résumer en disant que juste avant et peu après l'importation du mot *paysage* nous trouvons une élite culturelle avec une conscience paysagère portant sur la campagne cultivée. L'amour pour le paysage de montagne est inexistant ou –dans une

---

[469] Marès, Francisco: *Historia y miracles de la Sagrada Imatge de Nostra Senyora de Nuria.* (1700) P. 6-12.

[470] Pons, Joseph-Sebastien: *La littérature catalane en Roussillon au XVIIe et au XVIII siècle. L'esprit provincial. Les Mystiques. Les Goigs et le Théâtre Religieux*. P. 145-146.

[471] Pujades, Hieronym: *Coronica universal del Principat de Cathalunya*. (1609) P. 4.

[472] *Compendio historial, o relacion breve del portentoso santuario y camara angelical de Nuestra Señora de Monserrate. Dirigido a los piadosos devotos afectos de aquellas Personas, que desean verle, y no se les proporciona la fortuna de conseguirlo*. Barcelona, Juan Jolis, impressor [1758]. P. 2.

[473] Roma i Casanovas, Francesc: *El paradís indicible. Ecosimbologia del protopaisatge montserrratí modern*. Mémoire de recherche. Inèdite, UAB, 1999.

Roma i Casanovas, Francesc: *La construcció medial de la muntanya a Catalunya. (Segles XV-XX). Una mirada al paisatge des de la geografia cultural*. Thèse de doctorat, UAB, 2000.

vision optimiste- uniquement suggéré. A l'exception de Montserrat, durant la période moderne catalane la montagne était agréable si elle était conquise par l'agriculture ou bien si elle donnait des fruits aux humains : si elle renonçait à être montagne et devenait *mont*[474] ou campagne. Malgré tout, les élites culturelles catalanes des XVII-XVIIIe siècles nous montrent déjà une certaine attraction pour les montagnes et pour une chose que de nos jours nous appelons *paysage*. Mais cette notion était plus liée au monde agraire qu'au monde «naturel». Le pays montagnard, sauf exceptions, était stérile ou désert. Au XVIIIe siècle on voit un petit changement avec la valorisation des montagnes dont l'élite commencera à découvrir leurs sommets.

Dans la même veine, il n'est pas incompréhensible que Maspons i Labrós, uns des premiers présidents de la société excursionniste catalane la plus connue du XIXe siècle, soit arrivé à la haute montagne et l'ait trouvée triste[475]. Mais il n'était pas le seul à nous rapporter ce sentiment : quand des personnages comme Francesc Maspons, Artur Osona[476] ou Jacint Verdaguer[477], qui étaient parmi les premiers alpinistes catalans, s'affrontent à la haute montagne, ils le font avec une certaine crainte.

[474] *Monte* en Espagnol, à l'origine, signifie bois, forêt. Modernement il veut dire aussi montagne.

[475] «*En la muntanya ja canvia tot d'aspecte: les masies ja no són blanques ni vistoses com en les altres comarques, la vall és estreta, la vista poca, tot ja és més trist* [,] *fins lo terrer li acompanya*». (Maspons i Labrós, F.: «Excursió a Sant Jaume de Frontanyà». BCEC, 18. Juilet-setembre 1895.)

[476] «*Poch diré de Saldes y ses valls, tant abruptes com ermes: si fa no fa, quasi's podrien comparar amb Gisclareny, si bé'l terreno no és tant ni tant sech y tètrich; però com té escassa vegetació y careix d'arbrat, puix està penjat en la vessant més aspra del Pedraforca, que sembla que amanaça esclafar-lo, y situat com està en una estreta vall, no pas gens alegre*». (Osona, Artur: *Excursió a Berga, Bescaran, Andorra*. Barcelona, 1898. P. 14.)

[477] «*L'espectacle és trist: rocas blancas fereixen la vista per totas bandas, clapejades de congestes més blanques encara; algun estany en lo vessant de las serras* (...)». (Verdaguer, Jacint: *Excursions i viatges*. Vol. III, p. 241.)

2.8 - La découverte esthétique de Montserrat

Nous avons dit que la découverte du paysage en Catalogne commence à Montserrat. Dans ce chapitre je me propose de faire un survol des topiques les plus répétés dans la période étudiée pour montrer la naissance du fait paysager dans ce massif. De ce point de vue, il faut dire que la vision du milieu est une question de modèles, de topiques, et l'un des cas les plus frappants est celui de Chantreau. Ledit Chantreau a fait un voyage en Catalogne qu'il relate dans un livre publié en 1792. Dans cet ouvrage le modèle utilisé pour décoder la montagne de Montserrat est celui des glaciers suisses :

> «*Vous vous rappelez les glaciers de la Suisse, où à des hauteurs immenses s'élèvent perpendiculairement des parties de rochers qui, détachés d'une masse énorme, semblent menacer d'une chute prochaine ; tel est le Mont-Serrat. Les sommets des rocs suspendus, qui d'abord effrayent, et auxquels l'œil s'accoutume bientôt, y forment des pilastres irréguliers, des prismes, des cônes, des pyramides, et d'autres figures si bizarres qu'on ne peut leur assigner aucune dénomination. Ces sommets sont blancs, pelés et tristes ; mais un peu au-dessous, et dans les ouvertures, il y a de la verdure, et elle y est quelquefois charmante. C'est dans les détours de ces différentes ouvertures que sont situés très-pittoresquement quinze hermitages, habités par de pieux fainéans, qui sont peut-être, dans ce séjour isolé, plus près du bonheur que vous et moi*»[478].

Le cas de Montserrat nous montre que cette provision de modèles présente deux étapes : une entre l'introduction de l'humanisme et de la science moderne, et une autre postérieure à ces faits-là. Essayons d'exposer les topiques les plus répétés pendant ces deux moments.

Ces topiques concernent la position centrale de Montserrat dans la géographie catalane. Un autre thème très intéressant, et en relation avec celui-ci, est le fait que cette montagne s'élève solitaire au centre du pays : il n'y a pas d'autres montagnes alentour, ou

[478] Chantreau: *Lettres écrites de Barcelonne, a un zélateur de la liberté qui voyage en Allemagne.*(1793). P. 110.

bien elles sont très basses en comparaison du Montserrat, jusqu'au point qu'on dirait qu'elles sont au niveau de la plaine. Je ne veux pas approfondir ce point car il y a d'autres topiques plus intéressants.

Un autre topique sur Montserrat, très répandu, est sa représentation en tant que jardin. Diego Cuelvis, à la fin du XVI siècle, disait que les forêts de la montagne étaient des jardins très bien composés[479]. Comme nous l'avons déjà vu, un des modèles pour aimer les montagnes était celui du jardin. D'autres auteurs comme Gregorio de Argaiz[480], Juan de Campos[481], Pere Serra i Postius[482], Grau i Solà[483], Francesc de P. Crusellas[484], le *Diccionario geográfico universal* de 1832 et d'autres insisteront sur le même sujet. Comme le père Figueroa a dit «*Ici, la potagère étant Marie, les plantes vivent sans l'industrie humaine*»[485].

En rapport à cela, il faut dire qu'en général les auteurs étudiés parlent, presque toujours, des plantes de Montserrat. Lluís Montegut disait qu'elles formaient un *parterre* très bien entretenu :

> «*Ces rochers sont couverts d'une infinité de fleurs, qui peuvent disputer pour la beauté avec celles des parterres les mieux cultivez ; &, ce qu'on aura de la peine a se persuader, c'est que malgré la dureté du rocher, & l'injure des saisons, elles se conservent toûjours dans leur éclat & ne se flétrisent point de toute l'année. Celles que l'on y remarcque le plus communément sont l'oeillet simple, l'aiglantine & la violette*».
>
> «*Une infinité d'arbres d'une frosseur (sic) surprenante sortent des fentes de ces roches, quoiqu'il n'y paroisse point de terre ni d'humeur ; mais les*

[479] «*Es cosa maravillosa ver entre estos riscos y piedras las frescuras y arboledas que hay, que no parecen sino unos jardines muy compuestos*». (cité par Farinelli, A.: «Poesía del Montserrat». P. 125.)

[480] «(...) *mirado por una parte, es un pardo, y pelado risco; por otra parte parece un jardin, y bosque frondoso, lleno de arboles, de yervas olorosas, y diversas flores, de que se forman sus eras, a cuyo riego acudio su Autor, y despues el arte, con diversidad de fuentes, y cisternas, que ayudan a lo vegetativo de las plantas*». (Argaiz. G. de: *La perla de Cataluña*. P. 1. Voyez aussi P. 284.)

[481] Campos, J. de: *Descripcion general*... P. 2.

[482] Serra y Postius, P.: *Epitome histórico.* P. 8.

[483] Grau i Solá: *Sucinta reseña del antiguo templo de Monserrate*. P. 5.

[484] «*Sin agua, sin semilla, y suelo poco,/ Arboles, plantas, hierbas, matas, flores,/ Las peñas visten de contento loco,/ Sin que el Agosto ofenda á sus verdores:/ Milagro es todo cuanto en ella toco,/ Obras son de los cielos sus primores;/ Que aquí, como es María la hortelana,/ Medran las plantas sin industria humana*». (Crusellas, F. de P.: *Nueva historia del santuario y monasterio de nuestra Señora de Montserrat*. P. 18.)

[485] «*Que aquí, como es María la hortelana, medran las plantas sin la industria humana*». (*Guia histórico-descriptiva del peregrino en Montserrat con dos planos en colores y gran número de grabados*. P. 3.)

plus gros chênes naissent dans ces lieux si secs, & l'on en voit une grande quantité, non-seulement au bas de la montagne, mais même sur les plus hautes pointes des rochers : ces arbres conservent leur verdure toute l'année, de sorte qu'il semble que le Maître de la nature ait répandu une benediction particuliere sur cette montagne en faveur de la Sainte Vierge qui y est honorée de tous les fidelles»[486].

«*Vue de loin la montagne parait très aride, cependant elle renferme plus de cinq cent espèces de plantes salutaires, dont plusieurs mèdicinales (...) Il n'y a ni trou ni ouverture où il ne pousse quelque arbuste ou quelque plainte, c'est que l'air dans cette montagne produit en abondance les germes de la vie et de la santé*»[487].

Pour comprendre les raisons de l'exubérance florale de Montserrat, un topique répété par plusieurs auteurs que je ne cite pas, il faut s'arrêter à Montegut:

«*Ce qui nous en paroît est, qu'ordinairement Dieu a donné la préference aux lieux élevez, qu'il a voulu operer ses plus grands Mysteres, & les faire servir comme des degrez pour nous approcher de lui* (...). *Il semble que cette portion de l'Univers qui s'éleve & s'approche du Ciel, nous doit servir d'exemple pour élever nos coeurs de ce côté là, où est notre veritable patrie, & que comme l'air y est plus pur que dans les lieux enfonsez, nous y devons chercher la pureté du corps & de l'ame qui nous est necessaire pour nous conduire vers Dieu*».

«*Il semble que les Payens ont eu quelque connoissance de ces veritez, lorqu'ils on feint le temple de la vertu sur une haute montagne où l'on grimpe au travers des précipices avec beaucoup de difficulté, quoiqu'il semble que leur emploi devoit demander un accès plus facile; tant il est vrai que l'on ne trouve les grandes & belles choses que sur les lieux élevez. C'est pour cela que le Mont-Serrat est couvert de belles fleurs: & si se rochers sont le simbole de la penitence & de la mortification, l'odeur & la*

[486] Montegut, L.: *Histoire de Notre-Dame du Mont-Serrat*. P. 2-3.

[487] García del Real, L.: *Montserrat. Guía Diamante.* P. 216.

beauté de ces rares plantes qui croissent au milieu de ce desert, nous marquent l'excellence des vertus & des bones oeuvres qu'elles produisent; mais toutes ces idées de grandeur & d'élevation se doivent associer avec l'humilité qui est le fondement du Christianisme, aussi la providence de Dieu y fait reverer l'Image de la sainte Vierge qui n'est que de bois, pour nous faire souvenir que ce n'est que par la bassesse & l'infirmité que l'on peut s'élever a la possession de la gloire. C'est un mélange bien difficile; mais qui se trouve heureusement accompli sur le Mont-Serrat, où l'on voit d'un côté la fragilité & le néant de la creature figuré par l'Image de bois, & de l'autre les grandeurs où l'humilité a élevé la sainte Vierge par les prodiges & les miracles qu'elle y opere tous les jours par le pouvoir & le credit que ses prieres ont auprès de son fils, c'est le plan general de ce saint Lieu, où Dieu a voulu confondre la vanité du monde & du siécle, y faisant voir la sainte Mere sous une figure humiliante por la recompenser aussi-tôt d'un nombre infini de graces & de benedictions, avec des marques le plus éclatantes de gloire & de grandeur»[488].

Comme on voit, Montserrat est une montagne agréable, mais sainte, qui a été faite à image de lieux profondément enracinés à la culture occidentale. C'est pourquoi son nom lui vient du fait qu'elle,

«(...) *a perdu la forme, et l'intégrité que Dieu lui avait donné quand il l'a crié sans cassement aucun, et depuis ce non imaginé accident, elle est restée défigurée, et partagée en morceaux*»[489].

Cet accident non imaginé dont nous parle Argaiz s'était produit à la suite de la mort de Jéus-christ. Montserrat –selon Argaiz- avait été criée laide comme toutes les montagnes, mais à cause du sentiment qu'elle a montré au moment où Jésus mourait au Golgota, elle a changé de physionomie pour prendre un nouvel aspect plus beau : Montserrat est morte

[488] Montegut, L.: *Histoire de Notre-Dame du Mont-Serrat*. P- 16-17.

[489] «*Perdiò la forma, y entereza que Dios le avia dado quando le criò sin quebrantamiento alguno, y desde aquel no imaginado accidente, quedò desfigurado, y hecho trozos*». (Argaiz, G. de: *La perla de Cataluña*. P. 3.)

laide et ressuscitée belle. En plus, Dieu lui aurait donné en prix des pierres précieuses et des herbes qui croissent là où cela semblerait impossible[490].

Argaiz utilise à la fois l'explication biblique et scientifique pour rendre compte de la morphologie de la montagne, et c'est aussi ce que font Enrique Flórez[491] ou Miquel Muntadas[492]. En général, les auteurs qui parlaient du Montserrat finissaient en faisant des louanges à Dieu quand ils voyaient que cette montagne, qui semblerait stérile, était pleine d'arbres et de plantes, car «(...) *ici il y a quelque chose de plus que nature* (...)». Montserrat comme écosymbole servait à rappeler des faits importants[493]. Cette montagne montrait et rappelait la main divine car on croyait qu'elle n'avait pas les conditions nécessaires pour être pleine d'herbes et de plantes. Mais, la végétation y est abondante et les plantes aromatiques y vivent grâce à Marie. Ces végétaux reçoivent les pouvoirs divins[494]. Ce genre d'idées perdure au XIXe siècle.

---

[490] «*Quedò el cuerpo deste monte peregrino, y estraño por estremo, diferente del rostro que antes tenia; pero no deteriorado, sino mejorado mucho, y fue como morir feo, para resucitar hermoso; que parece quiso el Padre Eterno vestir sus desnudezes en premio al sentimiento que mostrò en la muerte de su Hijo, con sobrepuestas galas que no tuvo, ni le dieron en su primera condicion; porque si antes a los que le miravan se mostrava tan aspero, que aun habitarlo los animales fieros, se juzgava por dificultoso, quanto mas lo seria para los hombres, que son Politicos, y sociales? Assi pues aora examinada la calidad de las peñas, se halla que son jaspes, y que con poco cuidado se topa con lo fino, y el marmol negro se descubre a las raizes, y faldas de la montaña. Las cumbres en lo alto se rematan al modo, y forma de piramides; y puede con ella Cataluña hacer callar a las de Egipto* (...) *porque estàn en tal compostura, y disposion, que parecen caños de organos, guardando sus altos, y baxos, y a los que la miran desde lexos, parece una fortissima Ciudad rodeada de grandes torreones, y valuartes, formados de ducientas peñas, tan cortadas, y rompidas unas de otras, como si las huvieran abierto, y dividido con otros tantos militares petardos, en cuyas aberturas con poca tierra se crian flores diferentes, yervas medicinales, y muchos robustos robles, que buscando el alimento, de que necessitan para conservar la vida vegetativa, rompen las peñas, añadiendo a las cisuras milagrosas que he dicho, las que sabe hazer la naturaleza por si sola, con que queda dividio de los otros montes*». (Argaiz, G. de: *La perla de Cataluña*. P. 3.)

[491] «*Para esto formó Dios la estrechura de esta maravillosa obra con tan raro artificio, tal orden y concierto, que unos riscos dejan lugar para subir a otros, interponiendose algunos para gozar de todos, y finalmente con auxilios del arte se llega hasta la cumbre, no sin fatiga, pero tambien con recreo: porque sobre la maravillosa vista de la tierra (donde las montañas parecen como valles) hallan en los mismos riscos otro primor del soberano Artifice, que sembró de multitud de bosques, la montaña, haciendo brotar arboles sobre las mismas peñas, y el suelo está bordado de flores, y variedad de hiervas siempre verdes. Aparecen los riscos, como divididos con sierra, y por eso le llaman Monteserrado, ò Monserrate*». (Florez, H.: *España sagrada*. P. 37.)

[492] «*No contradiciendo por consiguiente estas teorías ni á la ciencia, ni á la historia, y enalteciendo por otra parte nuestras creencias religiosas, confesemos franca y aviertamente, dicen: Que la Montaña de Montserrat debe su forma actual al terremoto y demás fenómenos que contra ó sobre todas las leyes de la naturaleza sufrió el mundo al espirar Jesucristo en el Calvario». «Confesémoslo franca y abiertamente: Montserrat ha llorado el deicidio, y su dolor ha partido sus rocas*». (Muntadas, M.: *Montserrat, su pasado, su presente y su porvenir*. P, 17 i 18.)

[493] Comme des vers qui nous parlent de la division des rochers de la montagne de Montserrat pendant la mort de Christ, écrits par Antoni d'Armengol i d'Aymerich, baron de Rocafort, nous disent: «*Vemos de Monserrate la Sagrada / Montaña, al golpe cruel estremecida, / Aun oy en tanta Roca dividida, / Para eterna memoria acreditada*». Cité par Serra y Postius, Pedro: *Epitome histórico*. SP.

[494] «*Exceden los favores que alli comunica al Cielo, a la muchedumbre de saludables plantas que adornan su distrito. Este es el sitio donde la fe alcança quanto conviene a quien pide, donde la Reyna de los Angeles a correspondencia de afectuosos cultos dispensa el consuelo para todos los trabajos* (...)». (Corbera, E. de: *Cataluña illustrada*. P. 436.)

Un autre élément qui rend agréable la montagne de Montserrat est la présence de l'eau, une eau qui donne vie aux plantes, mais qui est agréable *per se*. Il y a beaucoup d'auteurs qui parlent de l'eau du massif et qui nous disent qu'il y en a en abondance. Mais quand Henry Swinburne, à la fin du XVIIIe siècle, arrive sur place, après avoir lu plusieurs «classiques», il constate que l'eau manque du fait de la sécheresse estivale et il nie la véracité des descriptions qu'il a lues[495].

L'eau était un des éléments paysagers les plus clairs de la période moderne, spécialement si elle se trouvait en mouvement. Antonio Yepes disait que les rivières qui tombaient de la montagne donnaient plaisir a la vue[496], sentiment que partageaient Jeroni Pujades[497], Serra i Postius[498] ou Víctor Balaguer[499].

L'eau est inséparable de la végétation et aussi est un des objets paysagers par excellence de la période moderne. Concrètement, ce fut un des premiers sujets protopaysagers de l'histoire occidentale. L'eau et la végétation faisaient partie d'un mythe plus vaste –auquel on retournera ailleurs- qui donnait à voir la nature en tant que protopaysage au sens d'Alain Roger.

Un autre des topiques paysagers du Montserrat moderne est la représentation de cette montagne en tant que ville. De ce point de vue, le premier pas consistait à parler de l'harmonie, l'ordre et la symétrie du lieu. Et le second pas nous rapportait une montagne qui était une ville entourée de murailles : Brenach, Virués, Jeroni Jorba[500], Pedro

[495] «(...) *this* [l'eau] *in summer is a terrible inconvenience, and gives the lye to the florid descriptions I have read of the purling streams and beautiful cascades tumbling down on every side from the broken rocks*». (Swinburne, Henry: *Travels through Spain, in the year 1775 and 1776. In wich several monuments of roman and moorish architecture are illustrated by accurate drawings taken on the spot*. (1779) P. 59.)

[496] Yepes, A.: *Crónica general de la orden de San Benito*. P. 172.

[497] «(...) *despues de haber fertilizado y dado abundancia á lo bajo de la montaña, recreando la vista y el cuerpo de los cansados caminantes, acrecientan el caudal del rio Llobregat*». (Pujades, J.: *Cronica universal del Principado de Cataluña*. Livre XII, cap. XIV. P. 367.)

[498] Serra y Postius, Pedro: *Epitome histórico.* P. 6.

[499] Balaguer, Víctor: *Guia de Montserrat y de sus cuevas.* P. 18.

[500] Iorba, Hieronymo de: *Descripcion de las excellencias de la muy insigne ciudad de Barcelona.* Barcelona, Apud Hubertum Gotardum, 1589.

Medina[501], Jeroni Pujades, Argaiz[502], Juan de Campos[503], Josep Vicente del Olmo[504], Manuel Marcillo[505], Francisco de Ortega[506], le *Compendio historial*[507], l'*Historia verdadera* d'Hilario Santos Alonso[508], Enrique Flórez[509], Víctor Balaguer[510], Martí i Cantó[511] et Fors de Casamayor[512] utilisent ce topique.

Tous ces auteurs disaient que cette beauté était le fruit de la main divine, mais ils recouraient pour le dire à un modèle architectural. Ce n'est pas un fait étrange ni

[501] «*Parecen sus riscos, y peñas tan hermosas, como si se mirasse una Ciudad edificada en una grande altura, y mui cercada de Torres, y Murallas. Es tan alta, y pedregosa, que parecen sus riscos ser nubes puestas en el aire cerca del Cielo de la Luna*». (Cité par Serra y Postius, P.: *Epitome histórico*. Le *Compendio historial* en parle aussi.)

[502] «(...) *porque estàn en tal compostura, y disposion, que parecen caños de organos, guardando sus altos, y baxos, y a los que la miran desde lexos, parece una fortissima Ciudad rodeada de grandes torreones, y valuartes, formados de ducientas peñas, tan cortadas, y rompidas unas de otras, como si las huvieran abierto, y dividido con otros tantos militares petardos, en cuyas aberturas con poca tierra se crian flores diferentes, yervas medicinales, y muchos robustos robles, que buscando el alimento, de que necessitan para conservar la vida vegetativa, rompen las peñas, añadiendo a las cisuras milagrosas que he dicho, las que sabe hazer la naturaleza por si sola, con que queda dividido de los otros montes*». (Argaiz, G.: *La perla de Cataluña*. P. 3.)

[503] Campos, J. de: *Descripcion general*... p. 3.

[504] «(...) *parece a los que de lexos le miran un Regio Alcazar, y Fortaleza circuida de fuertes torreones, tiene de circunferencia quatro leguas, su cumbre tal vez se esconde entre las nuves, y mirados de ella los Montes circunvezinos parecen una muy espaciosa Campaña, y a sus peñascos, que de lexos se juzgan asperos, y inaccessibles el arte les ha hecho tan amenos, y agradables, que solo se comparan bien con el Tempe de Thessalia*». (Olmo, Joseph Vicente del: *Nueva descripcion del Orbe de la tierra*. P. 459.)

[505] «*Es tan alta, y pedregosa,, que parecen sus riscos ser nubes puestas en el ayre, cerca del Cielo de la Luna. Y aunque dà grande trabajo subiendo a ella, quitase con el deleyte de mirar, y contemplar la orden, y compostura que ay. Es cosa maravillosa, ver entre los riscos, y piedras, las frescuras, y arboledas que ay, que no parecen sino unos compuestos jardines. Parecen los riscos, y peñas tan hermosos, como si se mirasse una Ciudad edificada en grande altura, y muy cercada de torres, y murallas*». (Marcillo, M.: *Crisi de Cataluña*. P. 30.)

[506] «*Es la Ciudad de Dios deste Hemisferio/ De Monserrate la encumbrada pira,/ Cuya grandeza en su mayor misterio,/ En un immenso Monte el alma mira*». (Ortega, Francisco de: *Poema heroico*. P. 98.)

[507] «*Se descuella sobre todos los demàs montes en el Principado de Cataluña. Singularizase, no solo entre los del Principado, sino tambien entro todos los del Orbe, por su elevacion sobervia, por su admirable figura, que, mirada de lexos, parece una Ciudad inexpugnable, rodeada de grandes Torres; y por la amenidad frondosa de tanta variedad (passa de 500) de plantas medicinales, y de arboles muy robustos, que hermosa, y deliciosamente le visten*». (*Compendio historial.* P. 2.)

[508] «*Deleita en extremo la vista de los que de lexos miran esta Santa Montaña, descubriendola tan rodeada, y coronada de altissimas, y empinadas rocas, que en forma pyramidal parece se suben, y elevan casi hasta las Estrellas, dividiendose como una vistosa Ciudad puesta en eminente lugar, y rodeada de Torres: principalmente si se mira por la parte de Tramontana, ó Norte, que sus cortadas peñas, y riscos parecen una cortina, ò lienzo de alguna bien fortalecida Ciudad rodeada, fita en aquella admirable altura*». (Santos Alonso, Hilario: *Historia verdadera de la aparicion de nuestra Señora de Monserrate*. P. 8.

[509] «*Toda la montaña es una roca, en forma como piramidal, pero laboreada por la mano omnipotente con tal variedad, y configuracion de las peñas, que no se sabe si es Alcazar de Torres, y Baluartes sobre un monte, si Ramillete compuesto de montañas, ò montañas en forma de Ramillete. La multitud de peñascos escabrosos promete que el Artifice tiró a formar un sitio inacceible a los hombres, espantoso a la vista, libre de que nadie le pise: pero el divino poder, y fin altisimo a que le ordenó su providencia, dispuso que el horror de las peñas ablande corazones facinerosos, y cada risco sirva como de Castillo inconquistable, donde los apartados de la tierra puedan batir las fuerzas del Infierno*». (Florez,

exceptionnel : les moines du XIIe siècle, nous disent MacDannell & Lang[513], ont promu un concept urbain de ciel où la culture était plus importante que la nature et où l'image de la ville de Jérusalem devenait un modèle paradigmatique. L'enfer aussi s'urbanisa au XIIIe siècle italien, et passa d'une série d'espaces indéfinis et illimités à une ville souterraine[514]. Jean-Pierre Nardy nous explique que la cartographie moderne a suivi cette tendance non par un manque de technique mais pour une «(...) *perception originelle de la montagne* (...) *selon laquelle les volumes montagneux sont figurés en imitant des formes architecturales (tours, arcs, porches, etc.) et en intriquant étroitement reliefs naturels et constructions humaines*»[515].

Montserrat, un paradis

J'ai déjà parlé de l'identification entre jardin et paradis et celui-ci est le modèle général que les élites catalanes avaient à la main pour parler de Montserrat. Des écrivains tels que Marès, Beuter, Virués, Ortega[516], etc. utilisent l'image biblique du paradis pour décrire et se représenter le Montserrat ou d'autres endroits montagnards. Dans ce sens, pour Virués il était clair qu'il fallait donner à Montserrat le nom de «*un paraíso*».

Même si la *Genèse* ne dit pas que le paradis est une montagne ou sur une montagne, les quatre fleuves qui en sortent suggèrent cette image. D'ailleurs, le prophète Ezéchiel a mis le jardin de l'Eden sur un mont brillant de gemmes[517]. Ces images ont permis que pendant les premiers siècles du Christianisme et durant tout le Moyen Age le

Henrique: *España sagrada*. P. 36.)

[510] Montserrat, «*Si por su altura es soberbio, por su forma es maravilloso y admirable. Diríase, al mirarle de lejos, una ciudad inespugnable rodeada de un cinturon de fuertes torres por encima de las cuales descuellan las labradas agujas de sus templos y los airosos obeliscos de sus plazas*». (Balaguer, V.: *Guia de Montserrat*. P. 17.)

[511] Martí y Cantó, J.: *Més lírico de Maria o los cancioneros de Montserrat*. P. 24.

[512] «*A partir del Monasterio, pelada del todo la montaña, forma en varios paisajes, picachos y peñoles á manera de las almenadas torrecillas de un edificio gótico, que algunos escritores han comparado á un juego de bolos. Desde luego se manifiesta como impenetrable é inaccesible por su estraordinaria figura, y aún parece de cerca que se aleja la esperanza de poderla reconocer cual se desea*». (Fors de Casamayor, Francisco de Paula: *La estrella del Montserrat*. P. 8.)

[513] McDannell, Colleen; Lang, Bernhard: *Historia del cielo*. P. 113.

[514] Camporesi, Piero: *La casa dell'eternità*. P. 24.

[515] Nardy, J-P.: «Cartographies de la montagne, de l'edifice divin au bas-relief terrestre» in *Images de la montagne*. P. 77-79.

[516] «*La aspereza del sitio en lo eminente/ Paraisos permite á sus solares,/ Que sibrotan (sic) las flores al contento,/ Con el azada rinden al sustento*». (Ortega, Francisco de: *Poema heroico*. P. 109.)

[517] Prophétie d'Ézequyiel (28, 13-14): «*Toi, qui es plein de sagesse, parfait en beauté,/ tu étais en Éden, dans le jardin de Dieu,/ entouré de murs en pierres précieuses: / sardoine, topaze et jaspe,/ chrysolithe, béryl et onyx, lazulñite, escarboucle et émeraude [...] Tu étais sur la montagne sainte de Dieu .*»

paradis ait été conçu en ces termes. «*La montagne du paradis est imaginée plus haute que les autres montagnes de la terre* (...)», a écrit Graf[518]. La croyance plus étendue en fait un lieu pas trop grand entouré par un rempart, parfois solide, parfois de flammes. Dans cet espace limité il y avait un jardin (l'Eden) avec un grand nombre de plantes et d'arbres, jardin où un printemps perpétuel règne sans qu'il soit troublé par le vent ni par des tempêtes. Le ciel est plus clair qu'ailleurs, la nuit n'existe plus et il ne fait ni froid ni chaleur. Les tempêtes en ont été rejetées à jamais et une paix sereine et sacrée se trouve partout[519].

Cette image nous est rapporté aussi par Sergio Buarque à propos des modèles auxquels les conquérants espagnols et –à un moindre degré- portugais ont eu recours pour s'expliquer le nouveau continent[520]. Mais a côté de ces images, le paradis a été aussi imaginé comme une ville entourée de murailles ou comme un château entouré par un rempart. Cette image est en rapport direct avec celle de la Jérusalem céleste[521]. Toutes ces images ensemble nous permettent parler du paradis comme du mythe qui permettait comprendre le Montserrat moderne. En plus, le paradis devait être plein de santé, ni les maladies ni la mort ne pouvant y pénétrer. L'on croyait aussi que les plantes aromatiques, les espèces et les baumes venaient du paradis ou d'un lieu voisin de lui. Et c'est pourquoi elles participaient de sa condition. Dans d'autres cas, l'Eden contient aussi un fleuve de pierres précieuses : de l'or, de l'argent et des gemmes[522], comme il était possible aussi de

---

[518] «*Il monte paradisiaco s'immagina altissimo sopra tutti gli altri monti della terra*(...)». (Graf, Arturo*: Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*. Vol. 1, p. 16.)

A propos du paradis, on peut consulter Gaster, Th. H.: *Mito, leyenda y costumbre en el libro del Génesis*. Barcelona, Barral, 1973.

[519] «*Regna nel beato giardino una perpetua primavera; non mai turbata da venti e da procelle. Il cielo, che spande sorpr'esso un lume sette volte più chiaro che non sia quello del nostro giorno, ma scompagnato da ogni fastidiosa caldura, non vi patisce nube alguna, e mai non lo ingombra la notte. Nè mai per l'aria dolcissima si riversa grandine o pioggia, nè mai vi s'ode il pauroso fragore del tuono e l'orrendo schianto della folgore. Tiene il luogo un'altissima quiete, una pace serena e sacra, ignote affatto a chi vive quaggiù*». (Graf, A.: *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*. Vol. 1, p. 22.)

[520] «*Siempre los mismos elementos que durante toda la Edad Media se habían presentado como distintivos del paisaje del Edén o que parecían denunciar su proximidad: primavera perenne o temperatura siempre igual, sin la variedad de estaciones que se encuentran en los climas europeos, bosques frondosos, sabrosos frutos y prados fértiles, eternamente verdes o salpicados de flores multicolores y olorosas, surcados por copiosas aguas (usualmente cuatro ríos, según el patrón bíblico), sea en un lugar elevado y escarpado, sea en una isla escondida, con desconocimiento de la muerte o la enfermedad o mal alguno*». (Buarque de Holanda, Sergio: *Visión del paraíso. Motivos edénicos en el descubrimiento y colonización del Brasil.* P. 227.)

[521] «*Molto sovente il Paradiso fu immaginato, nel medio evo, non più come un giardino propriamente, ma come una città chiusa, o come un castello, cinto di buone mura, fornito di torri e provveduto di porte; e così si vede rappresentato in molti manoscritti e in parecchie carte. Tale fantasia si lega, senza dubbio, (...) alla descrizione che della Gerusalemme celeste si legge nell'Apocalissi*». (Graf, A.*: Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*. Vol. 1, p. 19.)

[522] «*Era naturale che nel Paradiso terrestre si ponessero tutte le ricchezze e tutti gli splendori: l'oro, l'argento e le gemme vi dovevano essere in abbondanza*». Graf, A.: *Miti, leggende e superstizioni del*

les trouver dans la Jérusalem céleste[523]. Les plantes du paradis n'avaient besoin d'aucune culture et même si la pluie manquait dans ce lieu, elles se conservaient toujours vertes et fraîches et donnaient des fleurs et des fruits mûrs[524].

Devant tout ce que je viens de dire, nous pouvons nous demander si nous parlons du Montserrat ou du paradis, et ma réponse est que nos auteurs parlent à échelle globale et représentent localement. Car, comme Artur Graf disait, ces descriptions sont des documents très intéressants sur le caractère qu'a pris le sentiment de la nature pendant les premières âges du Christianisme[525].

Cette analogie entre la représentation du paradis et l'image médiévale de la nature a été perçue par Paul Morris, qui a dit que le texte biblique du Jardin d'Eden et son interprétation ont posé les bases pour les images de la nature et le statut de l'humanité et de la divinité[526].

Jean Delumeau explique que jusqu'à la fin des XVI-XVIIe siècles la croyance à l'existence d'un paradis terrestre n'a pas été abandonnée par les sociétés européennes. Ce moment passé, la littérature ou l'art des jardins l'ont représenté avec une force renouvelée, même si ce fut dans un contexte moins crédule[527]. A ce moment-là la cartographie a commencé à s'orienter vers le Nord, et cela a rendu plus difficile la croyance à l'existence du paradis, car il perdait l'emplacement le plus important sur les cartes[528]. Il n'est pas extraordinaire, donc, que quelques montagnes –comme Núria ou Montserrat- aient pris comme base de leur représentation ce modèle biblique et, de ce point de vue, le paradis a été le topique qui a permis aux auteurs modernes de se représenter ces lieux en des termes

---

Medio Evo. Vol. 1, p. 38.

[523] Graf, A.: *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*. Vol. 1, p. 39.

[524] «*Le piante del Paradiso non abbisognavano di nessuna coltura; e benchè mai non le bagnasse la pioggia, serbavansi sempre verdi e fresche, e recavano sullo stesso ramo il fiore appena sbocciato e il frutto già maturo. Tutti i poeti concordemente lo affermano*». (Graf, A.: *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*. Vol. 1, p. 31.)

[525] «*Molti di quelle descrizioni sono documenti assai notabili del carattere che venne assumendo nei primi secoli del cristianesimo e nel medio evo il sentimento della natura. La natura vi è idealizzata conformemente a una immaginazione di belleza e di giocondità sovrammondana*, (...)». «*Il Paradiso terrestre diventava un prototipo di belleza e suscitava altre immaginazioni affini, e di esso si recordavano quanti poeti prendevano a discrivere luoghi di delizie e di felicità*». (Graf, A.: *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*. Vol. 1, p. 41-42.)

[526] «*For the last two millennia the text of the Garden of Eden (Gen. 1.26-3.24) and the traditions of its interpretation have provided the rarely disputed basis from which our explanations of the nature and status of humankind have been derived. Our primary relationships -between man and woman, humanity and deity, and humanity and nature- have been defined by our understandings of this biblical text. Our conceptions of perfection and our experiences of imperfection have been delineated, understood and explicated in terms of the Genesis story*». (Morris, Paul: «A walk in the Garden: Images of Eden» in Morris, Paul; Sawyer, Deborah (édt): *A walk in the Garden. Biblical, iconographical and literary images of Eden*. P. 21-38.)

[527] Delumeau, Jean: *Une histoire du paradis*. P. 153.

[528] Delumeau, Jean: *Une histoire du paradis. Le jardin des délices*. P. 95.

protopaysagers. D'ailleurs, l'image de la Jérusalem biblique, entourée de remparts, était très facilement applicable à la morphologie de Montserrat; mais Francesc Marès n'a pas eu de problème pour affirmer que la chapelle de Núria était posée entre des montagnes et qu'elle semblait une représentation de la ville de Jérusalem: «(...) *apar, que sia una representació de la santa Ciutat de Hyerusalem, de la qual diu David, que estava circuída de Montanyas* (...)»[529]. Pour Marès, l'aménité, la gentillesse et la beauté des montagnes de Núria formaient une peinture (*retrato*) du paradis terrestre[530].

Cette image du paradis terrestre était complétée par la représentation de la Jérusalem biblique qui est décrite dans l'Apocalypse 21-22. L'utilisation de ce type de modèles a été facilitée par la situation espagnole que l'on connaît sous le nom de Contre-réforme. Dans ce sens, l'Humanisme a eu une force mineure et a été incapable de se séparer totalement du monde religieux. C'est alors que la nature est devenue un voile qui cache ou déguise Dieu[531]. Un exemple très clair est celui de Vives, auteur qui, comme on l'a déjà vu, avait considéré la nature comme la maison ou le temple de Dieu[532].

Si la nature manifestait la volonté de Dieu, il était possible de comprendre les caprices naturels ou quelques choses sans vie, c'est-à-dire les merveilles. Ces merveilles ne pouvaient pas être comprises comme des miracles mais comme l'effet de la volonté naturelle d'orner le monde pour la recréation («*recreo*») humaine. C'est pourquoi nos classiques invitent constamment à rester en contact avec la nature[533], une pensée qui vertebre une époque intéressée à anéantir le paganisme et à doner à Dieu le rôle de créateur, nous dit le professeur Garrote Pérez[534]. Dans ce contexte, la méditation sur la nature apparaissait nécessaire car au travers de l'admiration des merveilles naturelles on devait arriver à connaître un peu mieux Dieu, qui en était l'auteur, et à l'aimer plus

[529] Marès, F.: *Historia y miracles de la sagrada imatge de nostra Senyora de Núria*. P. 4.

[530] «*La amenitat, gentilesa, y hermosura de aquellas Montañas de Nuria apenas pot declararse ab la ploma; perque no pot dirse ab ella lo que apenas podràn distinguir, ni especificar ab la vista los qui las veuhen; sols com ha admirats de las perfectas obras de naturalesa, dihuen, que se es esmerada ella per glorias de Maria Santissima en esmaltar la terra ab florestas de tan varios, y diferents colors, de tanta suavitat, y gentilesa, que forman un viu retrato del Paradís Terrenal*». (Marès, F.: *Historia y miracles de la sagrada imatge de nostra Senyora de Núria*. P. 12.)

[531] Garrote Pérez, F.: *Naturaleza y pensamiento en España en los siglos XVI y XVII*. P. 89-90.

[532] «*Este mundo es como una casa suya, o más bien como un templo. El lo creó de la nada, bello y adornado como está de donde los griegos les pusieron un nombre que significa: adorno*». (Cité par Garrote, F.: *Naturaleza y pensamiento en España*. P. 75.)

[533] «*Nuestros clásicos invitaban constantemente al hombre a permanecer en contacto con la naturaleza. Reflexionar sobre el hombre y sobre la naturaleza debía ser la tarea de todo ser humano consciente del ambiente en que vivía*». (Garrote Pérez, F.: *Naturaleza y pensamiento en España*. P. 87.)

[534] «*Esta obsesión de descubrir a Dios a través de la naturaleza vertebra el pensamiento de la época y va directamente encaminado a destruir cualquier idea pagana y atribuir a la naturaleza el papel creador de Dios*». (Garrote Pérez, F.: *Naturaleza y pensamiento en España*. P. 88.)

profondément, nous dit le professeur Garrote Pérez. C'est alors qu'un monde beau, ordonné et composé devenait une louange à Dieu. Nos auteurs, comme nos scientifiques, pouvaient très facilement louer Dieu. Dans ce contexte la différence entre miracle et merveille est moins claire, mais l'interprétation du fond des choses naturelles est toujours ce qui reste voilé pour le monde des sens (de la perception).

A ce propos, il est intéressant qu'à plusieurs reprises on ait parlé du rapport entre l'alpinisme et l'esprit protestant, thème sur lequel Philippe Joutard est revenu en 1988 pour conclure que «*Avant d'être une invention protestante, la montagne est une invention humaniste*»[535]. Le cas de Montserrat le montre très clairement : dans le monde de la Contre-réforme, on avait sous la main un ensemble de modèles ou d'images pour convertir la montagne en un protopaysage au sens où Alain Roger utilise ce concept. Inquisiteurs, théologiens, docteurs en philosophie, pâtres et d'autres personnages peu suspects utilisent ces images paradisiaques pour décoder les montagnes, surtout le Montserrat. Mais le cas de Francesc Marès et Núria nous montre qu'un siècle après la fin du concile de Trente il était possible d'appliquer ces images à la haute montagne.

D'ailleurs, il est clair que l'on pouvait parler de la montagne en des termes protopaysagers même si physiquement le relief était tourmenté, labyrinthique ou que ses climats étaient adverses. Le paradoxe est que la montagne qui ne provoquait pas horreur ait été le Montserrat et non d'autres montagnes aux formes plus douces et aux précipices moins évidents.

Pourquoi le Montserrat n'effrayait-il pas ces écrivains?, car il n'y a rien de naturel dans l'appréciation de la montagne, et peut-être encore moins dans celle de Montserrat. La réponse se trouve au monastère. Sa réputation, la vie culturelle qui passait par là et les constantes visites des pèlerins ont aidé à faire connaître le Montserrat. Avec l'Humanisme du XVIe siècle catalan la communauté bénédictine devint capable d'interpréter et de décoder selon d'autres clefs la montagne qui auparavant était horrible. De ce fait, les images qui parlent de cet endroit ont souvent leurs racines dans le monde biblique.

Dans ce sens, il n'est pas anodin qu'au milieu du XVIIIe siècle quelqu'un ait écrit que les frères ermites de Montserrat montent «(...) *a la Montaña a recrearse* (...)» et qu'ils doivent assister aux rituels du couvent et «(...) *escusen el andar por la Montaña, y guarden el recogimiento tan propio de su estado*». En quatre mots, le chroniqueur nous informe que les moines montaient aux ermitages pour se récréer et que cela leur posait des problèmes

[535] Joutard, Philippe: «La haute montagne, une invention protestante?» in *La haute montagne. Vision et représentations*. Grenoble, Centre Alpin et Rhodanien d'ethnologie, 1988. (*Le monde alpin et rhodanien*, 1-2/1988). P. 132.

par rapport à la réclusion qu'ils étaient censés s'imposer. Il semble clair que cette partie de la montagne était utilisée au XVIIIe siècle comme un lieu de repos pour les moines, car Swinburne a écrit : «*At la Trinidad, the next cell, the monks by turns go up to pass a few days in summer by way of recreation*»[536]. Nous savons qu'à ce moment-là au moins un des ermites qui habitaient sur la montagne possédait une paire de jumelles qu'il prêtait à ses visiteurs afin qu'il puisent regarder les alentours[537]. C'est dans ce contexte, qu'une douzaine d'années plus tard, le *Compendio historial* a été publié. Cet ouvrage nous dit que –à l'exception du Montserrat- les montagnes en général provoquent l'horreur (on a vu le texte un peu plus haut). La clef de cette affirmation se trouve, donc, en l'intérêt des moines pour la montagne comme lieu de recréation et en son usage effectif. Le *Compendio* ouvre une porte au paysage, même si ce n'est pas un texte paysager. Avec lui, Montserrat est devenue la montagne protopaysage de l'exception.

Au cours du temps on trouve un processus qui porte les topiques du *Compendio* à être redéfinis en termes de paysage et celui-ci serait une petite pièce d'un contexte plus général dans lequel les lieux et les mots, en conservant leur forme, changent de valeur: sans perdre sa forme irrégulière, abrupte, pointue, Montserrat devient agréable, regardable; bref, un protopaysage. C'est le passage de l'écologie au symbole dans un monde écosymbolique où il n'y a pas de distance entre «réalité» et représentation. Ce n'est pas uniquement un changement de mentalité, une interprétation de «la» réalité en d'autres termes ; il s'agit d'une réalité nouvelle, même si écologiquement elle reste immuable. La culture interprète la nature, mais celle-ci jamais ne nous retourne en forme «naturelle»: elle passe à travers la première. Les espaces géographiques, donc, ont un sens *apparemment* autonome, mais ils sont des lieux de mémoire collective. Les hauts lieux ne sont pas uniquement le résultat d'une convention sociale; nous ne devons pas croire que les lieux ne parlent pas, qu'ils soient uniquement parlés et qu'ils nous retournent le sens que la société a projeté dessus. Les lieux nous parlent, mais ils sont et eux-mêmes et une autre chose, ce qui parle en eux et pour eux: c'est-à-dire nous-mêmes, qui nous parlons au travers de la nature. Si c'était le contraire, les lieux nous parleraient uniquement par des

[536]Swinburne, Henry: *Travels through Spain, in the year 1775 and 1776. In wich several monuments of roman and moorish architecture are illustrated by accurate drawings taken on the spot*. Londres, P. Elmsly, 1779. P. 59.

Swinburne, Henry: *Picturesque tour through Spain*. London, W. Sharpe, 1823. P. 40.

[537] «*Yo me n'isquí, antes de partir-nos de aquella santa hermita* [Santa Trinitat]*, a l'hortet de fra Miquel, que aixís se nomanaba el tal hermità que·ns féu tant bons oficis mogut a caritat. Per acàs tenia una ullera de llarga vista, la que espontàneament me la dexà, y me divertí un rato ab ella contemplant a tot aquell gran pla de campanya y montañas, lluny y cerca* (...)». (Amat i de Cortada, Rafael d': *Miscel·lània de viatges i festes majors*. Vol. 1, p. 164.

connexions hasardeuses, et on ne peut pas affirmer une «invention» du néant. Cette conception des lieux serait la désertion de la pensée ou bien une stratégie commerciale réussie. Rien ne peut être inventé du néant, seul le chaos. Un lieu comme Montserrat a été «inventé» à partir de la perception du lieu, mais cette perception était en partie suggérée par le lieu lui-même : quelques endroits sont objet de symbolisation plus fréquemment pour quelques cultures car ces cultures «ont besoin» d'avoir prise sur ces lieux.

En résumé, l'image de Montserrat que possèdent les élites relève directement de celle du paradis terrestre dans une vision transcendantaliste. Cette représentation est très importante car elle a permis de parler de la beauté et de l'aménité d'une montagne à un moment où les autres montagnes étaient encore ignorées ou refoulées. Montserrat a fait, trois cents ans avant les autres montagnes catalanes, le passage vers le paysage et vers une représentation plus immanente de la réalité géographique.

Ailleurs qu'à Montserrat

Alors nous pouvons nous demander quelle était l'image ou la représentation des autres montagnes catalanes : comment l'élite voyait-elle les Pyrénées et d'autres massifs avant de se les représenter en tant que paysage ? Et question préalable, est-ce qu'elle les voyait ?

Pour essayer de répondre à cette question j'ai décidé de travailler avec la représentation de quelques montagnes catalanes dans la cartographie européenne à la recherche des montagnes qui étaient représentées et des motifs de la représentation ou de son manque. En fait, la cartographie est une manifestation d'une certaine culture et, en plus d'une information sur le monde physique, elle nous donne de l'information sur le monde social dans lequel les cartographes habitaient. La cartographie moderne a représenté les montagnes non pas par rapport à leur élévation ou à leur volume, mais en fonction d'un certain «poids culturel».

Afin de trouver la représentation des montagnes pendant l'âge moderne, j'ai travaillé sur la cartographie de Montserrat, du Montseny, de Sant Llorenç del Munt et du Canigou. Tous ces massifs sont placés près des voies de communication qui unissent la Péninsule avec le reste de l'Europe ; ils étaient, donc, visibles aux yeux des voyageurs. À l'exception du Canigou, les trois autres sont très pareils quant à l'élévation et à l'extension : ils devaient être physiquement visibles pour les voyageurs et les cartographes et si l'on trouve des différences quant à la représentation, elles ne seront pas dues à des

questions environnementales, mais aux représentations des hommes et des femmes de la période moderne. La période étudiée va du XVe au XVIIIe siècles, et j'utilise des documents écrits qui arrivent jusqu'au début du XXe siècle. Cartographiquement c'est le moment entre la crise de la cartographie catalane (ou majorquine) médiévale et son renouvellement au XVIIIe siècle. Les cartes qui ont été consultées sont citées dans l'annexe 2[538].

La première chose qu'il faut souligner est que Montserrat, au sens montagnard qui nous intéresse et qui sera précisé un peu plus tard, apparaît au moins sur 114 cartes (voyez l'annexe 2)[539]. Elle n'est pas représentée par tous les cartographes, mais la plupart l'ont mise sur leurs cartes. En plus, il y a un autre type de montagnes : celles comme le Canigou (33 cas) ou le Montseny (31 cas) qui sont représentées, mais sans la régularité du Montserrat. Et finalement il y a le cas de Sant Llorenç, avec 4 cas ; il s'agit d'une montagne «découverte» au cours du XVIIIe siècle.

Il y a, donc, des montagnes connues et des montagnes inconnues, mais si le Montserrat (spécialement), le Canigou et le Montseny étaient très «connus» par la cartographie, il faut mettre cette connaissance entre guillemets car l'unique chose que l'on peut affirmer est la connaissance de quelque chose (montagne, monastère ou autre chose) qui portait ce nom. Cela ne veut pas dire une connaissance directe du lieu et mon interrogation porte sur les objets qui étaient vraiment représentés.

L'annexe 2 montre qu'il y a des cas où, en plus des toponymes des montagnes, nous en avons un dessin spécial. C'est le cas, surtout, de Montserrat : là on y voit très clairement que la montagne de Montserrat n'est pas une montagne comme les autres : elle a des formes spéciales qui la distinguent sans recours au toponyme. Une forme assez normale de représentation «spéciale» est celle de la perspective cavalière, c'est-à-dire le dessin des montagnes comme on les voit depuis la vallée. Il y a un cas très clair, celui de Josep Aparici (voyez un détail de sa carte un peu plus loin). Ce géographe a rempli la surface de la Catalogne de petites montagnettes, les «taupinières» qui nous indiquent la présence d'un relief quelconque, mais en arrivant à Montserrat il a dessiné une montagne singulière : si on connaît les gravures de l'époque on peut voir très clairement qu'Aparici a peint sur sa carte une chose semblable et ce geste nous permet de reconnaître la montagne sans recourir au toponyme. C'est aussi le cas de Vaquer, un cartographe qui a fait une carte

[538] L'annexe ne prend pas en considération les cartes dont le résultat a été sans intérêt.

[539] Les tables de l'annexe 1 nous montrent la quantité de cartes où Montserrat, le Montseny, Sant Llorenç del Munt et le Canigou ont été représentés depuis le XVe siècle et jusqu'au XVIIIe. Il faut noter qu'on ne peut pas en faire une représentation statistique parce qu'elles sont sorties de sources non comparables.

avec un saint George au-dessus : là aussi, pas de toponyme, mais une représentation graphique partagée par les gens de son époque (voyez une reproduction de cette carte un peu plus loin).

Cette représentation graphique d'une montagne concrète nous permet d'affirmer la spécificité de cette montagne ; un lieu différent des autres. Dans ce sens, il faut dire que la montagne la plus représentée a été le Montserrat. Ce fait n'est pas rare si l'on sait que les cartographes de l'époque travaillaient sans aller sur le terrain et en copiant ce que d'autres avaient écrit ou dessiné. Cette méthode rendait possible que quelques éléments soient plus présents que d'autres car ils étaient connus par presque tout le monde européen. Descriptions, légendes, gravures, peintures... de Montserrat couraient l'Europe depuis des siècles ; le Canigou était aussi fameux, mais moins représenté... Par contre, le Montseny restait à un niveau plus local, physiquement inconnu des non montagnards, mais très présent dans la littérature espagnole moderne. De Sant Llorenç, par contre, presque personne n'en parlait, et on ne le dessinait pas : très peu nombreuses sont les représentations que l'on a de cette montagne et celle qui l'individualise le plus (celle d'Aparici) doit avoir été influencée par le fait que son auteur était né aux alentours de la montagne : il n'est pas étonnant qu'il en fasse un dessin en perspective cavalière. Mais la vision d'Aparici est très intéressante : sa représentation de Sant Llorenç est faite «à vue», en essayant de copier la réalité. Par contre, sur la même carte, Aparici a peint un Montserrat qui semble extrait d'une gravure de l'époque (il y a des raisons de penser que le modèle fut une gravure de Francs Gazan de 1699[540]).

Ailleurs j'ai essayé de montrer que la différence quant aux représentations de ces montagnes ne relève ni de leur situation par rapport aux routes principales, ni de leur élévation, ni du fait qu'elles seraient plus facilement visibles (par la couleur des rochers ou par la présence de neige, par exemple). Toutes ces corrélations sont négatives. Quant à la différence entre les représentations cartographiques, elle a très peu à voir avec la présence physique. Il fallait que les voyageurs et les cartographes aient un certain regard pour les voir. Par exemple, la présence d'un lieu religieux, mais il faut dire qu'il y avait d'autres motifs pour que quelques montagnes sortent de l'indicible et prennent place sur les cartes. De ce point de vue, l'annexe 2 nous montre la réputation des montagnes étudiées pendant l'âge moderne. Les montagnes étaient représentées sur les cartes si les chroniques ou les livres en parlaient. Et il est clair que le Canigou avait fait couler beaucoup d'encre: l'on disait que sur le sommet il y avait un lac où habitait un dragon ; que si l'on y jetait des

[540] Voyez *Nigra sum*. P. 132-133.

pierres de grosses tempêtes commençaient, etc. Ces légendes s'expliquaient et on pouvait les lire dans des livres et, plus on lisait, plus connue était la montagne. Saint Jérôme, Jeroni Pau[541], Francesc Eiximenis et tant d'autres personnages, en parlant du lieu et des faits mystérieux qui s'y déroulaient, avaient contribué à l'institution de sa «réalité».

Le Montserrat était aussi connu parce que le livre de Jean d'Arras *Roman de Mélusine* (vers 1387) finit avec le pèlerinage de Rémondin, le mari de la fée qui n'a pas respecté la promesse de ne pas la regarder tandis qu'elle prend son bain, à Montserrat. «*Or, pour une fois, Jehan d'Arras, si souvent imprécis dans sa géographie, décrit en détails la montagne où sont étagés les quatorze ermitages et situe la retraite de Rémondin juste au-dessous de celle de saint Michel*»[542]. Les *Canticas* d'Alphonse X, dit le Sage, au XIIIe siècle, avaient parlé aussi du monastère et de la montagne et même s'il s'agit d'une légende très répandue, les cantiques servaient à amplifier la réputation de la montagne. La légende de Fra Garí, qui est très en rapport avec le légendaire arabe[543], sera expliquée par Jeroni Münzer lors de sa visite en 1494. Le XVe siècle est le moment le plus brillant de la culture montserratine médiévale[544]. Montserrat était connue un peu partout.

De son côté, le Montseny est connu, mais à une échelle plus petite, par le gourg de Gualba, par les améthystes qu'on peut y trouver, parce qu'il est toujours enneigé...

C'est-à-dire que Montserrat, Montseny et Canigou sont trois «montagnes» catalanes bien présentes dans la cartographie européenne de la période moderne, non pas parce que ce sont des montagnes, mais parce que ce sont les lieux où certains faits légendaires avaient eu place. En tout cas, cela ne veut pas dire que les montagnes (au sens que nous leur donnons aujourd'hui) étaient intéressantes à ce moment-là.

Par contre, Sant Llorenç est inconnu. Il serait vain de chercher de la bibliographie ancienne sur cette montagne ; comme il le serait également pour beaucoup d'autres. Jeroni Pujades[545] en parle un peu dans sa chronique de 1609. La première monographie qu'on en connaît est celle d'Anton Vergés i Mirassó[546], laquelle fut publiée en 1871. Par contre, il y

---

[541] Pau, Jeroni: «De fluminibus et montibus hispaniarum libellus» in *Obres*. Barcelona, Curial, 1986. 2 Vols.

[542] Gaignebet, Claude; Lajoux, Jean-Dominique: «Mélusine, la fée poitevine» in *Art profane et religion populaire au Moyen Age*. P. 137-139.

[543] González Palencia, Angel: «Precedentes islámicos de la leyenda de Garín». *Al-Andalus. Revista de las escuelas de estudios árabes de Madrid y Granada*, 1 (1933). P. 335-355.

[544] Albareda, A. M.: *Introducció al Llibre d'amoretes atribuït a un ermità de Montserrat del segle XIVè*. Monestir de Montserrat, 1930.

[545] Pujades, Hieronym: *Coronica universal del Principat de Cathalunya*. Barcelona, casa H. Margarit, 1609.

[546] *Sant Llorens del Munt: son passat, son present y venider*. Barcelona, 1871. Edition fac-similé: Ajuntament de Castellar del Vallès, 1993.

a des monographies de Montserrat depuis le XVIe siècle, la première étant l'*Historia y milagros de Nuestra Señora de Montserrat*, attribuée à Pere de Burgos (1514). Nous connaissons aussi différents poèmes chantant la montagne et ses légendes, comme nous l'avons vu ailleurs[547].

D'autres lieux montagnards connus pendant l'âge moderne sont très pareils à Montserrat. C'est le cas de Núria ou de la montagne de sel de Cardona, par exemple. On parlait de ces lieux parce qu'ils étaient spéciaux, des choses merveilleuses, comme les montagnes de Montjuïc ou de Cardona, qui n'arrêtaient pas de croître et de ce fait étaient inépuisables. Leur réputation, par la voie écrite ou orale, s'étend par toute l'Europe, parmi les classes populaires et les élites. Ce sont ces montagnes qui se distinguent des autres, elles qui sont perçues, elles qui, dans le monde de la cartographie, passent de taupinières à des montagnes particulières représentées en perspective.

D'autres, la plupart, sont comme inexistantes : la carte la plus ancienne qui existe du massif de Sant Llorenç del Munt date des années vingt de notre siècle[548]. Dans le cas de Montserrat il faut remonter jusqu'en 1858, un peu plus tôt, bien sûr, mais pas beaucoup : antérieurement il n'y avait pas eu la nécessité de représenter ces espaces d'une façon plus concrète et détaillée.

L'annexe 2 montre les cas où les cartes portent un toponyme (T) ou une représentation graphique (D) singulière et individualisée des montagnes que nous sommes en train d'étudier du XVIe au XVIIIe siècle. Comme elles sont extraites de sources qualitativement différentes, il n'est pas possible d'en faire une comparaison statistique. (Nous disposons uniquement de travaux exhaustifs sur les massifs de Montserrat et de Sant Llorenç, distribution qui rend impossible toute représentativité.) Mais, par contre, nous pouvons, à la recherche de la représentativité, travailler avec le livre dirigé par Montserrat Galera en 1986, un travail qui avait un intérêt exhaustif[549].

---

[547] Brenach, Antoni: *Saxia poema heroic-descriptiu de la montanya de Montserrat*. Monestir de Montserrat, 1927. L'original serait de 1555, selons Jaume Collell.

Virués, Cristóbal de: *El Monserrate del capitán Cristóbal Virués*. Barcelona, Imp. de la V. é H. de J. Subirana, 1884. Segons Farinelli, l'original est de 1588.

[548] Information extraite de Casassas, Anna M. et Montaner, M. Carme: *Cartografia de Catalunya. Catàleg general de la Cartoteca de Catalunya*. Barcelona, Institut Cartogràfic de Catalunya, 1992.

[549] Ce travail voulait, comme Josep Gasset le dit, «(...) *incloure tots els mapes referits a l'àmbit del Principat de Catalunya dels segles XVII i XVIII coneguts en l'actualitat* (...)». Il s'agit d'un ensemble de 5 cartes manuscrites et 66 imprimées. Afin de faire ce travail, on a travaillé uniquement avec les cartes imprimées. Gasset, Josep: «Metodologia» en *Cartografia de Catalunya*.

Des 65 cartes qui sont répertoriées, le toponyme Montserrat apparaît en 54 cas, c'est-à-dire, 83% des possibles. Canigou le fait en 24 cas[550], soit 37%. Le Montseny[551] est présent dans 19 cas (29%) et Sant Llorenç en 3 (4%). Quantitativement Montserrat apparaît plus de deux fois plus souvent que le Canigou. L'analyse des images que ces cartes comportent est encore plus claire : le Canigou a difficilement une représentation «spéciale», si ce n'est une taupinière plus grande que les autres.

Par contre, quand Montserrat n'est pas représenté par des taupinières –en fait c'est le plus normal, à la différence des autres montagnes étudiées- ce que l'on dessine serait une représentation de la montagne vue de loin. Il y aurait plusieurs cas, je reproduis les cartes de Pierre de Marca, de Francheschini, de B. Burdigalensis et alii, celle de Vaquer et, surtout, la carte d'Aparici.

Soulignons qu'il y a deux tendances : l'une qui ne donne aucune importance au fait montagneux et représente la Catalogne comme une immense plaine (c'est le cas de Burdingalensis, par exemple) et une autre qui fait juste le contraire, c'est-à-dire qu'on remplit la surface du pays de montagnettes (on peut prendre l'exemple de Francheschini ou d'Aparici). Mais au fond, les deux tendances ont un sens unitaire : le mépris du fait montagneux qui dans un cas est ignoré et dans l'autre ne sert qu'à indiquer la forme ondulée et courbe du sol catalan. On ne cherche pas à représenter les montagnes individuelles (si ce n'est le cas de Montserrat), mais la forme générale du terrain. On pourrait dire que les cartographes ont oublié les montagnes, mais cet «oubli» est très général, car on le trouve aussi dans l'étude des gravures.

L'étude des vues et des gravures est aussi l'objet de la cartographie et parfois ce sont les uniques documents dont nous disposons pour approcher la réalité historique. L'objet de notre étude étant la représentation de la montagne de Montserrat, le catalogue et l'exposition *Nigra sum* sont très utiles à notre objectif. Ce catalogue nous montre l'évolution des images mentales de Montserrat, une évolution qui présente plusieurs étapes.

Pendant le Moyen Age la montagne n'y est pas présente sous forme figurative ; au contraire, les images disproportionnées et très symboliques de la montagne servent uniquement à situer le lieu où des actions importantes se passent. C'est très clair dans les miniatures qui accompagnent les *Cantigas de Santa María*, d'Alphonse X, dit le Sage, ou dans les images du *Livre Rouge*. La seconde de ces miniatures nous montre une vierge entourée par des montagnes pointues, crevassées et avec quelques arbres. Ces formes du

[550] Il faut prendre en considération le fait qu'il y a 7 cartes qui ne représentent la Catalogne Nord car elles ont été faites après la signature du Traité des Pyrénées (1659).

[551] Il y a trois cartes illisibles pour le Montseny et une pour le total.

relief ne prétendent pas représenter la réalité physique du lieu, mais qualifier la vierge. Entre les *Cantigas* et le *Livre Rouge* nous sommes entre le XIIIe et le XVe siècles. Ici le fond montagneux des gravures ne veut indiquer aucun lieu concret : ce pourrait être n'importe quelle montagne.

Vers la fin du XVe siècle on peut parler d'un autre moment représentatif. Dans celui-ci nous trouvons une image de Montserrat qui n'a rien a voir avec la forme «réelle» du lieu, mais les choses sont très différentes. Le premier exemple seraient les quatre xylographies de la fiche technique numéro 5 du catalogue. Aucune des quatre xylographies ne veut décrire le lieu ; elles visent à qualifier la Vierge. Dans ce second moment, quelque chose nous aide à individualiser le lieu physique, car les sommets sont nombreux : nous sommes incapables de reconnaître le lieu concret, pourtant l'image qui nous est offerte nous parle d'un lieu agreste, pointu, herbeux, et avec beaucoup de croix, ermitages, etc. De cette époque est l'huile «Miracle de la Mare de Déu de Montserrat» du musée de la Santa Cruz de Toledo. Les formes du relief sont clairement symboliques ; elles nous informent, non pas de la forme, mais de concepts ou idées par rapport à l'environnement. Ici on voit avec clarté ces «(...) *étranges rochers tordus qui s'élèvent dans la plaine de façon si abrupte* (...) » avec «(...) *d'évidentes intentions didactiques*» qui selon Kenneth Clark[552] sont caractéristiques des montagnes gothiques. Ces montagnes servent à qualifier des lieux concrets, pas abstraits. Mais leur représentation est très symbolique.

A fur et à mesure que le temps passe, la montagne prendra des formes : les chemins d'accès vont se faire visibles, les ermitages commenceront à se différencier les uns par rapport aux autres ; même avec la gravure 13704 de la Bibliothèque de Montserrat (fin du XVIe siècle ou premières années du XVIIe- fiche 13 du catalogue), les douze ermitages seront situés correctement les uns par rapport aux autres et leurs noms seront indiqués. Cela donne une certaine apparence de réalité à la montagne prise comme un ensemble, mais il n'est pas encore possible de distinguer les sommets principaux. Cette image va se faire plus complexe, plus «baroque», plus minutieuse, mais l'ensemble des pièces que l'on connaît semblent toutes copiées les unes des autres, ou bien d'un modèle commun. On pourrait penser que les peintures d'Anton Van den Wyngaerde[553] sont différentes, mais dans celles-ci les détails non-figuratifs sont très importants. Il faut souligner qu'en général

[552] Clark, Kenneth: *L'art du paysage*. P. 18.

[553] On peut consulter Galera i Monegal, Montserrat: «Anton Van Den Wyngaerde una primera aproximació a la seva obra manuscrita». *Revista catalana de geografia*, 2. Barcelone, avril 1986. P. 18-29.

dans ces peintures il est impossible de trouver des sommets d'une forme reconnaissable et individualisée.

Vers la moitié du XVIIe siècle l'image de Montserrat commencera à donner des preuves de «réalité». Dans l'huile attribuée à Juan Andrés Ricci, le fond derrière la Vierge est plus ou moins fidèle à la morphologie du lieu. Il est facile d'y repérer la zone des aiguilles des *Magdalenes* et des *Gorros*, où les ermitages de Sainte Madeleine, Saint Jean et Saint Honoré sont à leur place. Dans la partie nord, Saint Benoît, la Trinité et Saint Dîmes sont néanmoins bien placés les uns par rapport aux autres. Les aiguilles dites des *Flautats* et d'autres sont très visibles, mais il y manque des sommets comme la *Prenyada* ou la *Trompa de l'Elefant*. C'est au XVIIe siècle que les fonds sont déjà très figuratifs, et il faut noter que ce que les auteurs nous indiquent avec clarté sont les noms des ermitages. Les sommets, même si quelques-uns entre eux sont déjà individualisés, restent dans l'anonymat : la gravure de Frans Gazan de 1699 nous donne uniquement des indications du monastère, des ermitages et de la Sainte Grotte. Aucun sommet n'y figure. Ce sera la tendance générale jusqu'à l'arrivée de l'art moderne. Pour finir, on pourrait dire qu'en 1790 Pere Pau Montanya et Francesc Remart ont publié leurs *Planos y vistas de la montaña de Montserrat*, travail où la montagne est reproduite avec assez de rigueur d'un point de vue figuratif[554].

La conclusion est que toujours, à l'exception de la première période, les représentations que l'on connaît (apparemment) placent le spectateur en une zone plus ou moins proche du village de Martorell, près du *Pont du Diable*. Ce n'est pas un hasard : c'est cela que les voyageurs voient avant d'arriver à la montagne, suivant leurs descriptions. Il est clair que ce que les cartographes ont dessiné sur ces cartes sont des reproductions en miniature de ces gravures. Et il en est ainsi parce que ces images circulaient en Europe sous forme de feuilles individuelles ou formant partie de livres. L'image mentale que les cartographes et les voyageurs se faisaient du lieu coïncide avec celle que nous donnent les gravures, car ce n'est probablement que de cette façon qu'ils l'avaient «vu».

Même si toutefois le lieu d'où l'on a pris la vue pour les gravures peut être plus ou moins identifié, il y a encore un fait plus intéressant : dans aucun cas les gravures ne nous montrent jamais la partie du «derrière» de la montagne, ce qui est de l'autre côté, à l'ouest du sommet de *Sant Jeroni*. C'est là une des clefs les plus importantes pour comprendre la

[554] On peut voir une reproduction de ces images dans Zamora, Francisco de: *Diario de los viajes hechos en Cataluña*. SP.

représentation de la montagne (chez les élites) avant de la naissance du sentiment du paysage au sens moderne. On y reviendra très longuement.

Ce dont je parle se voit dans d'autres cas : la montagne de sel de Cardona, ce n'est pas vraiment une montagne. Le Montseny est connu par quelques lieux concrets: Sant Segimon, le gourg de Gualba, etc. On connaît le Canigou par le lac maudit qu'il aurait sur son sommet. Par contre, de Sant Llorenç, personne n'en parle. Le Montnegre, qui était aussi visible que le Montseny pour les voyageurs qui venaient ou allaient vers l'Europe, n'apparaît presque sur aucune carte. La carte de Placide de Sainte Hélène*La Catalogne*, de 1792, par exemple, nous montre un toponyme «M. Negre», mais situé au nord-est de Sant Celoni, au lieu d'être placé au sud-est. Il n'y avait pas de rapport direct entre l'élévation «réelle» des montagnes et leur perception, l'important étant leur réputation. Mais, d'ailleurs, la montagne n'était pas ce qu'aujourd'hui nous appelons un massif, c'est-à-dire un ensemble de sommets et de versants qui arrivent jusqu'aux vallées. En fait, les sommets n'étaient pas importants pour la cartographie de la période étudiée, comme Marie-Geneviève Berger-Verdenal[555] l'a montré. Les montagnes sont plutôt des points concrets : un sanctuaire, un gourg ou lac maudits, une veine minérale, etc. Henrique Flórez parle de «(...) *un mont haut et grand, qui s'appelle de S. Segismundo, qui est tenu par le véritable Monsén* (...)»[556], et il faut dire que *San Segismundo* est un monastère de la montagne. Il est clair, donc, que les cartographes ne portaient pas leur attention sur les montagnes[557]. La montagne n'avait pas d'existence si ce n'était à condition d'une «légende culte», ou bien des faits merveilleux qui expliquaient le lieu. Comme nous dit Sylvain Jouty, pendant le Moyen Age «(...) *on ne pensait* rien *de la montagne*»[558]. Les montagnes de l'Europe continentale, continue Jouty, sont «(...) *étrangement absentes*», les sommets au sens moderne sont rares. Les montagnes s'inscrivent dans le genre des *mirabilia*[559]. Mais il faut dire que si le discours médiéval sur les montagnes était peu évident, cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas eu d'image médiévale des lieux élevés. La montagne médiévale avait une

[555] «*La catographie, ce reflet d'une civilisation exprimé dans le temps et l'espace, va subir un bouleversement total: des cartes de vallées ou de cols on passe aux cartes de monts et de sommets* (...)». (Berger-Verdenal, M-G.: «La cartographie des Pyrénées: l'oeuvre de Franz Schrader et des topographes du Club Alpin Français» in Berdoulay, Vincent: *Les Pyrénées, lieux d'interaction des savoirs (XIXe-début XXe s.).* P. 64.)

[556] Florez, Henrique: *España sagrada*. Tom XXVIII. Madrid, 1774. P. 17.

[557] Barella i Miró, Albert: «Una anàlisi dels mapes antics de petit i mitjà format de les terres catalanes dels segles XVI al XVIII». *Treballs de la SCG*, 45. Desembre 1997. P. 111-136. Consultez aussi les travaux de Numa Broc.

[558] Jouty, Sylvain: «Connaissance et symbolique de la montagne chez les érudits médievaux».*Revue de géographie alpine*, 4. 1991. P. 21-34.

[559] Jouty, S.: «Connaissance et symbolique de la montagne chez les érudits médievaux». P. 25.

représentation, différente de la nôtre et difficilement accessible à travers les documents écrits, mais une représentation plausible, comme nous l'avons déjà vu.

L'élite voyait les montagnes comme des objets géographiques vus *en tant que merveille*, des choses extraordinaires qui donnaient à voir le pouvoir divin. Une merveille (qui n'était pas un miracle, mais y était apparentée) était un échantillon d'un espace sacré qui, comme Mircea Eliade[560] l'a montré, était un espace discontinu, avec des centres de haute signification et d'autres lieux pour ainsi dire inexistants. L'espace sacré est l'espace efficace, relevant, fécond, puissant, important et significatif tandis que l'espace profane est celui de l'habitude, des choses obvies et sans une charge émotive précise[561]. L'image que les gravures et les cartographies étudiées montrent relèvent de cette conception : Montserrat se réduisait à un cercle qui, ayant son centre au monastère, arrivait jusqu'au sommet de *Sant Jeroni* : tout ce qui était plus à couchant «n'était pas là», et la cartographie spécialisée du massif nous en donnera une bonne preuve au XIXe siècle. Cette preuve se trouve aussi dans la littérature de l'âge moderne.

On peut résumer en disant que l'étude des représentations graphiques des montagnes catalanes pendant la période moderne nous a montré que la plupart étaient ignorées. En tout cas, on n'en parlait pas en tant que montagnes, mais en tant que lieux où des faits extraordinaires ou merveilleux s'étaient produits. Cette tendance ne doit pas surprendre car nous parlons d'une culture qui avait un très grand désir de consommation de ce type de matériaux. Cette conception a eu d'importantes conséquences sur l'image de la montagne de Montserrat.

Mesurer et qualifier

Montserrat est un exemple très clair du fonctionnement d'un espace sacré, discontinu et en rapport avec le monde de la divinité. Cette montagne avait une image très différente de celle que nous en avons aujourd'hui, quand on est passé d'une perception qualitative à une vision quantitative de la réalité. Voici ce que je me propose de faire dans les lignes suivantes, en commençant par des documents littéraires.

Dans son *Libro de la historia y milagros*, Pierre de Burgos commence à décrire les ermitages de la montagne par le plus haut, celui de Saint Jeroni. Ce bâtiment normalement

[560] Eliade, Mircea: *Lo sagrado y lo profano.* P. 25-62.

[561] Cantoni, Remo: *El pensamiento de los primitivos*. P. 70.

est désaffecté à cause du froid, du vent et de l'humidité, mais en plus, dans la partie occidentale, il ne sont que ravins, précipices et rochers escarpésou même la marche devient difficile[562].

Cette description, pour la mentalité (de l'élite) de l'époque impliquait l'idée qu'à l'ouest de *Sant Jeroni* on ne pouvait pas vivre et c'est pourquoi cela n'avait pas d'intérêt. La montagne-désert érémitique de Montserrat avait une limite physique très claire, et Brenach en était très conscient : dans son *Saxia*, le moine de Montserrat Antoni Brenach, nous dit que la partie occidentale de Montserrat est déserte, qu'aucun ermite n'y est allé[563].

Au début du XVIIe siècle, Antonio Yepes cite *Las relaciones de los Milagros de N. Señora*, où l'on répète qu'au couchant de Sant Jeroni toute la montagne est inhabitable à cause du relief[564]. Trois décades plus tard, quand Sant Jeroni sera habité à nouveau, Louis Montegut nous dira la même chose :

> «*Au couchant de cet Hermitage, tout le Mont-Serrat est inhabité, parce que ce côté est trop éloigné du Monastere ; on y voit de fort grands rochers & de petits vallons fort agréables*»[565].

Du milieu du XVIIe siècle est aussi le travail de Juan de Campos. De Sant Jeroni au couchant, la montagne est entièrement inhabitable à cause des précipices dangereux[566].

---

[562] «*Desde alli a la parte de poniente es todo barrancos, peñascos y riscos tan fragosos, que no se puede andar por alli sino con gran dificultad*». «*Desde alli a la parte de poniente es todo barrancos, peñascos y riscos tan fragosos, que no se puede andar por alli sino con gran dificultad*». (*Libro de la historia y milagros hechos a invocacion de nuestra señora de Montserrat*. (1556) P. 15.)

[563] «*No ha triat per sojorn cap eremita/ aquests penyals difícils i roquissos/ espadats, ni hi fa vida en ses valls fondes./ Per molts la solitud d'aquest paratge/ devé tan espalmant, que els qui s'agosen/ d'atansar-s'hi, ben tost portats es creguin/ al país dels Etíops o dels Indis*». (Brenach, A.: *Saxia*. SP.)

[564] «*Desde esta ermita a la parte de poninete es toda la montaña inhabitable, por ser sus peñascos y riscos tan fragosos y ásperos que si se camina por ellos es con mucho peligro y dificultad grande*». (Yepes, Fray Antonio: *Cronica general de la orden de San Benito*. (1609). P. 189.)

[565] Montegut, Loüis: *Histoire de Notre-Dame du Mont-Serrat*. P. 6.

[566] «(...) *es toda la montaña inabitable, por ser peñascos, y riscos tan fragosos, y asperos, que si se camina por ellos es con mucho peligro, y dificultad grande*». (Campos, Juan de: *Descripcion general de la montaña de Montserrate, y descubrimiento de la Imagen de Nuestra Señora. Dedicala al Illmo. Señor Don Diego Escolano Obispo de Mallorca, del Consejo de su Magestad*. (1657) P. 48.)

Au XVIIIe siècle, Serra i Postius parle aussi de la partie occidentale de Montserrat et affirme qu'elle n'est pas «*tratable a planta humana*»[567]. Cette tendance ne va pas s'inverser jusqu'à la fin du XIX siècle, comme le botaniste Joan Cadevall nous le disait[568].

Cette réalité sera aussi reflétée par la cartographie : la carte de Gaietà Cornet i Mas, publiée en 1858 dans le livre *Tres días en Montserrat*, même si elle représente l'ensemble du massif jusqu'au lieu dit *Can Massana*, la zone entre Sant Jeroni et ce col occupe une petite partie de la représentation. En plus, Cornet a peur de la partie occidentale de la montagne, où il y voit des monts affreux[569].

Cela nous montre que, même si l'on savait qu'il y avait un «autre côté», Montserrat avait été pendant de siècles le monastère et guère plus. Mais il arrive un moment où les choses commencent à changer. Ainsi, le second volume de l'*Album pintoresch-monumental*, publié en 1881, donnait l'*Albarda Castellana* comme le centre topographique de la montagne, et il parlait de l'hostellerie de *Can Massana* comme de la meilleure station pour visiter la partie sud de Montserrat, jusqu'à ce moment presque inconnue[570]. La *Reseña histórica para un Album de vistas de Montserrat*, publiée en 1896, donnait aussi l'*Albarda Castellana* comme le «*centro de la montaña*»[571]. L'*Album pintoresch-monumental* publié la même année recommandait de monter au sommet du *Montgròs*. Plus loin il y avait «(...) *la confusió fantástica de Las Agullas* (...)», un endroit qu'il fallait découvrir[572]. Même en 1920, dans un manuel de Karl Baedeker[573] on retrouve la même tendance : la carte de Montserrat oublie la partie occidentale de la montagne. En

---

[567] «*Por el lado Occidental hasta casi media falda, ofrece à la vista un objeto comun à los demàs montes; pero de media falda arriba le visten los peñascos Piramidales como en las demas partes; aunque con mayor fragosidad, y aspereza; pues no solo se vè en ella Hermita alguna; pero ni se permite tratable à planta humana*». (Serra y Postius, Pedro: *Epitome histórico*. P. 7.)

[568] «(...) *la mayor parte de los visitantes limitáronse á recorrer el trayecto comprendido entre Monistrol y el Monasterio, siguiendo la carretera ó el atajo, para emprender desde allí pequeñas y cómodas excursions (...) Pero ni han sido cuidadosamente recorridos los innumerables pliegues de la montaña, ni las estribaciones septentrionales, ni apenas visitados los accidentes orogràficos de la región occidental* (...)».(Cadevall y Diars, Juan: *Plantas citadas en Montserrat de existencia dudosa*. Saragossa, Mariano Escar, Tipógrafo, 1904. P. 2)

[569] «*Por la parte opuesta preséntase á los pies del viajero un grupo imponente y horroroso de montes agudos, y profundos precipicios; despeñaderos que sorprenden y espantan, rocas salientes y como amenazando engullir al que se atreva á mirarlas*». (Cornet y Mas, Cayetano: *Tres dias en Montserrat. guia histórico-descriptiva de todo cuanto contiene y encierra esta montaña*. (1863) P. 326.)

[570] «(...) *la mellor estació pera visitar la part S. y SO. del Montserrat, fins ara poch atesa, empero molt notable*». (ACEC: *Album pintoresch-monumental de Catalunya*. P. 14.)

[571] P. S.: *Reseña histórica para un Album de vistas de Montserrat*. P. 128.

[572] «*Acabarém fent notar que lo Monserrat ofereix tal abundancia d'accidents admirables, que be's pot assegurar, á lo menys per lo que toca á sa meytat de ponent, qu'es enterament desconegut dels excursionistas. Excitem, donchs, als aficionats á que, fentse acompanyar de bons guías, se fixen en lo no explorat, segurs de que, en la sens igual montanya, hi trobarán inesperadas, vivas y agradables emocions*». (ACEC: *Album pintoresch-monumental de Catalunya*. P. 16.)

[573] Baedeker, K.: *Espagne et Portugal. Manuel du voyageur*. Leipzig, K. Baedeker editor, 1920.

plus, la carte de Cornet, dont j'ai déjà parlé, a été la première à détailler la montagne de Montserrat (même si elle s'est inspirée d'une gravure du livre de voyage d'Alexandre de Laborde). De mon point de vue, il est clair que cette carte a servi de modèle à celle de Francesc Criach[574] pour illustrer l'excursion que la Societat d'Escultors Figuristes a fait à la montagne en 1915. Ici, une fois de plus, la partie occidentale n'existe pas ou est infrareprésentée : de *Sant Jeroni* au col de *Can Massana* on n'en montre presque rien. Et cela dans un moment où l'on avait déjà publié la carte de la *Revista Montserratina* (1909), une carte au 1 : 20.000 dessinée par Joan Cabeza où l'on indique les types de roches, de bois et de végétaux. Cette carte est très réaliste. La distance entre *Sant Jeroni* et *Can Massana* y a été augmentée et l'on y trouve ce qui jusqu'alors n'existait pas (car ce n'était pas représenté). Mais la tendance avait une certaine inertie: en 1909 la *Revista Montserratina* publie le *Guia histórico-descriptiva del peregrino en Montserrat* où l'on dit que le centre de la montagne de Montserrat est entre le monastère et Sant Jeroni, autour des ermitages.

Le fait de situer le centre de la montagne dans la zone de l'*Albarda Castellana*, c'est-à-dire entre Sant Jeroni et le monastère, reflète ce que la littérature nous avait déjà montré : la différence radicale entre un espace central (sacré) et un monde liminaire doué d'une autre essence. Mais il faut souligner que, même dans ce Montserrat restreint, tout n'était pas représenté : c'est le cas de la plupart des sommets. Ici l'on trouve une autre question très intéressante : Montserrat était quelque chose qui avait peu de rapport avec les sommets des montagnes[575].

Le poète catalan Joan Maragall parle de Montserrat comme de la montagne à cent sommets («*montanya santa, la montanya de cent cims*»), mais il écrivait au XXè siècle. Remarquons que ces cent sommets n'ont pas toujours été individualisés. En général, quand l'élite culturelle dont nous étudions les productions parlait d'un massif –c'était très rare- elle se référait à l'ensemble et pas aux sommets pris de façon individualisée. J'ai étudié le cas du *Cavall Bernat* de Montserrat, un sommet dont la première référence écrite est du XVIe siècle, mais sans en donner le nom. Il s'agit du poème d'Antoni Brenach (*Saxia*)[576]. Si Brenach parle du sommet en question, ce serait la première fois qu'on l'a décrit. Mais

[574] Criach, Francesc: *Montserrat. Desertació sobre geología, historia i art de la cèlebre montanya.* Barcelona, Est. Tip. Catalonia, 1916.

[575] Voyez Joutard, Ph.: *L'invention du Mont Blanc*. París, Gallimard, 1996.

[576] «*Com a un tret de sageta se'ns amostra / un penyal admirable, de la resta / de penyals i turons talment escàpol, / que el contemplen com s'acastella en l'aire / i com s'alçura fins a tres-cents colzes. / És l'alcàcer que estotja els raigs de l'Alba / i de Febe formós, i clares voltes / sa solitud les multituds contorben, / ans es redreça amb llibertat omnímoda*». (Brenach, Antoni: *Saxia poema heroic-descriptiu de la muntanya de Montserrat*. P. 45.) Voyez aussi Buch i Parera, Josep: *El Cavall Bernat de Montserrat*.

cet ouvrage est resté inédit jusqu'au XIXe siècle, et en plus il n'en donne pas le nom. Pour trouver la première référence à son nom dans un document public, il faut attendre le XVIIIe siècle. La première fois que l'on connaît est celle de *La perla de Catalunya* de Gregorio Argaiz[577].

Le Cavall Bernat est aussi cité par le manuscrit[578] et l'*Epitome histórico*[579] de Pere Serra i Postius (1671-1748). A la fin du siècle, Philip Thicknesse cite le «*Caval Hernot*» dans son *A year's journey through France and part of Spain*[580]. Ce sommet et la *Roca Foradada*, vues comme les aiguilles les plus grandes de Montserrat, apparaissent aussi dans le *Calaix de sastre* du baron de Maldà[581]. Un dessin qui porte le titre de *Caball Barnat* a été fait par les peintres Pere Pau Montanya et Francesc Remart en 1790 et on peut le retrouver dans leurs *Planos y vistas de la montaña de Montserrat*[582].

Mais ce ne sera pas avant le début du XIXe siècle que l'on en commencera à en parler dans la littérature : Jaume Villanueva[583] en parle un petit peu, mais il a recours au texte de Brenach, en latin, qu'il copie. Rien de nouveau, donc.

Il faut attendre le milieu du siècle pour que le père Joan Martí i Cantó[584] en parle, mais sans nous donner beaucoup d'information. Plus tard, Cornet i Mas en parle au début de son guide *Tres dias en Montserrat*[585]. Cornet est le premier auteur qui se demande

---

[577] «*Enfrente del Mirador* [de Sant Antoni] *está una peña llamada Caball Bernat, en forma de pilon de açucar, donde crian los Alcones, y les tiene la naturalesa hecho el nido*». (Cité dans Buch i Parera, Josep: *El Cavall Bernat de Montserrat*. P. 25.)

[578] «*A un tiro de vallesta de esta Hermita esta sola una grandiosa peña, que va subiendo en forma piramidal cosa de doscientas varas aquien llaman: Cavall Bernat*». *Manuscritos de Dn. Pedro Serra y Postius. Apuntes para el Epitome historico del portentoso santuario y real monasterio de N. S. de Monserrrate*. Manuscrit AHCB. Ms. A-89

[579] Serra y Postius, Pedro: *Epitome histórico, del portentoso Santuario, y Real Monasterio de Nuestra Señora de Monserrate*. Barcelone, Josep Giralt impreessor i llebreter, 1742.

[580] Thicknesse, Philip: *A year's journey through France and part of Spain*. (1777). 2 vol. P. 206.

[581] Centre Excursionista de Catalunya: *Excursions d'En Rafel d'Amat Cortada i Senjust*. P. 132.

[582] On peut les voir dans Zamora, Francisco de: *Diario de los viajes hechos en Cataluña*. SP.

[583] «*El monte de Monserrate (...) es uno de los objetos que llama la atencion de naturales y extrangeros, y admira aun á los acostumbrados á ver rarezas y maravillas de la naturaleza. No hay pincel ni pluma que pueda explicar las perspectivas que ofrece al que se interna en él. Grupos continuos de cilindros y conos de varios tamaños, unidos con mas ó menos estrechez, dejando en su union las grietas suficientes para que la naturaleza los adorne, y digamos los borde con sus verdes producciones, que ofrecen una labor vistosísima. Es singular la magnitud de uno de estos conos que digo, que se eleva solo en la cresta de la montaña, y llaman el Cavall Bernat* (...)». (Villanueva, Jaime: *Viage literario a las iglesias de España*. T. VII. p 136.)

[584] «*Frente al mirador* [de Sant Antoni] *y á un tiro de ballesta de la ermita, se vé la peña dicha Caball bernat; roca altísima y escarpada en la cual nadie ha podido subir hasta el dia, hecha en forma piramidal y plantada mas allá de las otras sobre Monistrol*». (Martí y Cantó, Juan: *Més lírico de Maria o los cancioneros de Monserrat*. P. 160.)

[585] Cornet y Mas, Cayetano: *Tres dias en Montserrat.* (1863) P. 34.

«(...) *una peña, de forma cónica llamada Cavall bernat, roca altísima y escarpada, aislada de todas las demás en forma del dedo pulgar en la mano*» (Cornet y Mas, C.: *Tres dias en Montserrat.* P. 330.)

l'origine du toponyme[586], mais il se trompe ; il parle aussi des vers manuscrits d'Antoni Brenach.

Dans la seconde moitié du XIXe siècle il est déjà normal que les publications qui parlent du Montserrat citent ce sommet : on le retrouve en Martí i Cantó[587], en *El amigo del viajero en Montserrat*, œuvre publiée par le monastère en 1865, aux *Vistas de Montserrat*, dans *Barcelona y su provincia* de Martí de Solá[588], dans des études géologiques de Jaume Almera[589], ou dans les excursions des scientifiques Artur Bofill[590] ou Adeodat Marcet[591]. On le trouve aussi parmi les photos de l'*Album pintoresc-monumental de Catalunya*, publié en 1881 par l'*Associació Catalanista d'Excursions Científiques*, à côté d'autres sommets et photos paysagères[592]. Dans le texte (en castillan, français et catalan) qui accompagne l'*Album* on parlait d'un enorme pouce dont le nom était Cavall Bernat pointé vers le firmament[593] qui formait une belle perspective sur le village et la montagne[594].

Cet ouvrage de vulgarisation, qui sort du monde excursionniste, nous offre plusieurs toponymes qui ont suivi une histoire pareille à celle du Cavall Bernat : récupérés par l'élite culturelle depuis le XVIIIe siècle, ils vont devenir de plus en plus populaires parmi les habitants des villes éloignées de Montserrat. C'est le cas de la *Roca Foradada*, d'*Els Flautats*, de l'*Albarda Castellana*, du *Montgròs*, du *Gegant Encantat*, du *Cap de Mort*, etc., des aiguilles proches de la zone orientale de la montagne ou du versant nord.

Mais il y a encore une autre forme plus claire de vulgarisation des sommets que nous sommes en train d'étudier : le diorama bâti en 1888 à Barcelone (pour l'exposition universelle), où l'on voyait une perspective de la montagne. Là le *Cavall Bernat* était

---

[586] «*Se le ha lllamoado Caval bernat por la semejanza que tiene con aquellos pilares que los muchachos saltan por juego, cantando Cavall bernat tente fort. etc. Por esta semejanza y por la imposibilidad de saltarlo, se dice que ek que lo logre cambia de sexo, esto es, si es hombre se convierte en mujer y vice-versa*». (Cornet i Mas, C.: *Tres dias en montserrat*. P. 330.)

[587] Martí i Cantó en parle une autre fois dans *Historia de la imagen y santuario de Ntra. Sra. de Montserrat*. Barcelona, imp de Magriñá y Subirana, 1864.

[588] Martí de Solá, Modesto: *Barcelona y su provincia*. SP.

[589] Almera y Comas, Jaume: *Estudis geológichs sobre la constitució, orígen, antigüetat y pervenir de la montnaya de Montserrat*. Vic, Imp. i Llib. de R. Anglada, 1880.

[590] Bofill, Artur: *Una excursió á Montserrat*. Barcelona, Estampa de J. Jepús, 1882.

[591] Marcet, Adeodato F.: «Montserrat sus bellezas naturales». *Revista montserratina*, 4. 8 avril 1907. P. 112-114.

[592] ACEC: *Album pintoresch-monumental de Catalunya*. Barcelona, ACEC, 1881. Petita edició, volum II, Montserat.

[593] «(...) *un enorme dit pólzer que senyala al firmament* (...)». (ACEC: *Album pintoresch-monumental*. P. 15.)

[594] «*Bella perspectiva sobre lo poble y lo riu y part de la Montanya, fentshi notar la roca coneguda per lo Cavall bernat*». (ACEC: *Album pintoresch-monumental*. P. 7.)

clairement visible, comme le texte nous l'indique[595]. Ce panorama fut construit par une entreprise appelée *Montserrat*, laquelle voulait transporter à l'exposition une des beautés les plus singulières du sol catalan[596].

Un chose semblable se passe avec les deux dessins qui apparaissent dans le guide de Barcelone et banlieue publié en 1888 par Josep Coroleu ; un de ces ouvrages montre le sommet en question[597].

Cette vulgarisation du sommet va s'autoalimenter car elle sera la cause et en même temps la conséquence de la monté de sa réputation. Ainsi quand on le cite dans le *Barcelona en la Mano* de Roca i Roca[598] ou dans la *Reseña histórica para un Album de vistas de Montserrat*[599]. Le *Cavall* apparaît aussi dans la *Guia diamante* de García del Real[600], laquelle contient un texte en français. Autre document qui va dans le même sens, publié à la fin du siècle, les *Vistas de Montserrat*[601]. Un autre guide, celle de l'excursionniste Eduald Canibell[602], nous permet de voir comment d'autres sommets entrent dans l'image du Montserrat :

---

[595] *Catálogo explicativo del panorama diorámico excursión a Montserrat. Une excursion panorama dioramique. Catalogue explicatif*. Barcelona, Imp. de L. Tasso, 1888. Il porte la date de 31 mai 1888.

[596] «(...) *trasladar, si así nos es permitido decirlo, al recinto de la misma la más original y característica de las bellezas naturales que singularizan el suelo catalán*» (*Catálogo explicativo del panorama diorámico*. SP.)

[597] Coroleu, Josep: *Barcelona y sus alrededores*. Barcelona, Jaime Seix, 1887.

[598] «*Con la ascensión va ensanchandose el panorama y van tomando cuerpo los raros u caprichosos accidentes de la montaña, entre cuyas peñas se distingue la inhiesta y adelgazada conocida por Caball Bernat*». (Roca y Roca, J.: *Barcelona en la mano*. P. 360.)

[599] «*A medida que vamos subiendo, se nos presenta la célebre roca conocida por el Cavall-Bernat, erguida y amenanzante, como para echarse encima del temerario que se atreva á ponerse á su alcance*». (P. S.: *Reseña histórica para un Album de vistas de Montserrat*. P. 22.)

[600] García del Real, L.: *Montserrat. Guía Diamante. Metódica descripción de la montaña y del Monasterio; ilustrada con varias vistas en fotograbado. Guide Diamant. Description méthodique de la montagne et du Monastère, illustrée avec quelques photogravures*. Barcelona, Lib. de F. Puig, 1898.

[601] «*Entre tantes caprixosses formes com s'hi vèuen en quiscún dels turons d'aquesta montanya, sempre ha sigut admirat de tothòm el Cavall Bernat. Molts han sigut los qui, imitant á una de les glòries catalanes del segle XVI, á nostre cèlebre monjo montserratí P. Brenach en son poema Saxia, contemplant la bellèsa d'eix pic han axamplat á plèr llur imaginació. Si'l mirau des de la carretera de Moistròl, lo veurèu axecarse còm atrevit gegant que pretend assolir la regió dels núvols que d'ordinari's retorcen á sos peus ó besen son front; si des de la carretera de Santa Cecilia, veurèm una grossíssima y solitaria roca, de forma cónica, que allí s'hi está ja fa segles desafiant la furia de les tempestats. Y, per fí, si ens la mirèm despay des del camí de Sant Geròni, com qui vulgués pujar cap á l'ermmita de San Antón, veurèm per sa figura quan be li escau el nòm de Cavall Bernat que li dona la història*». (*Vistas de Montserrat*. Barcelona, Tip. la Académica, [1898?].)

[602] «*Cuando el excursionista sube la montaña desde Monistrol, uno de los accidentes naturales de la rara conformación geológica del Montserrat, que desde luego llaman su atención, es un pico alto, aislado; enorme gigante que se yergue majestuoso por encima de los demás picachos que le rodean, centinela vigilante entre aquella reunión de fantásticas rocas*». (Canibell, Eudaldo: *Montserat. Album-Guia-plano-historia de la célebre montaña catalana*. Barcelona, tipografía la Académica, 1898? SP.)

« (...) *Las Flautas, la Roca dels Angels, la Roca Foradada, el Gegant Encantat, la Roca de la Aurenetas, etc.*(...) »[603].

Mais, pour Canibell, le sommet le plus important est celui du *Cavall*. La photo qu'en contient ce guide est intéressante : le sommet y est amputé de sa partie supérieure. Le *Cavall*, avant, était si «petit» qu'on ne le voyait pas ; désormais, il est si grand qu'il est impossible de le prendre dans une photo ! Voici le processus d'«invention» d'un des sommets les plus caractéristiques du Montserrat : avant le XVIIIe siècle presque personne ne le connaissait ; aujourd'hui il est difficile de ne pas le reconnaître en arrivant à la montagne. Une fois qu'il a été «découvert», commence l'histoire de sa conquête et le sommet est escaladé pour la première fois juste avant la Guerre Civile (1936). De nos jours existe un groupe d'amis du *Cavall Bernat* qui ont bâti un musée sur l'aiguille, et qui ont aidé à la publication d'une monographie sur le sommet. Il faut dire qu'il existe encore un autre travail publié sur notre aiguille. Même l'éditorial de l'Abbaye de Montserrat possède une collection qui porte le titre de «Cavall Bernat».

Un espace discontinu

Tout ce que l'on a vu jusqu'ici permet de comprendre la conception spatiale discontinue et la vision de la montagne qui existaient avant la modernité. La montagne n'était pas tout le massif ; ce n'en était qu'une partie où se concentraient une série d'éléments spatiaux (et spéciaux) ; elle était constituée des lieux où quelque légende s'était déroulée ou qui avaient quelque chose qui entrât dans la catégorie du merveilleux. De ce point de vue, de petites collines pouvaient acquérir le statut de montagnes, comme on le voit dans les cas de Cardona ou de Montjuïc. Néanmoins les montagnes les plus connues pouvaient être considérées comme les plus hautes et, en ce sens, il y a eu des personnes qui ont posé que le Canigou, le Montserrat et le Montseny étaient les sommets culminants de la Catalogne : à part le Canigou, en 1677 Gregorio de Argaiz disait que les auteurs catalans considéraient le Montseny et le Montserrat comme les deux sommets de la Catalogne :

[603] Canibell, E.: *Montserat. Album-Guia-plano-historia*. SP.

«*Dos montes reconocen los Autores Catalanes por los mas altos de todo el Principado el Monsen, y el Monserrate* (...)»[604].

Six décennies plus tard, Pere Serra i Postius répétait à peu près la même chose, mais –en s'inspirant de Pujades- il y ajoutait le Sant Llorenç :

«*En el juicio de muchos Autores los Montes de Monserrate, y del Monseny, son los mas encumbrados de Cataluña, à que añade Pujades el de san Lorenzo* (...)».

Il est vrai que Pujades avait dit que le Montseny, le Sant Llorenç et le Montserrat étaient des bras des Pyrénées, tous fameux mais desquels on n'écrivait rien : «(...) *tots famosos en Cathalunya, si be ninguna, o poca cosa se escriu dells*»[605]. Il me semble clair que, si l'on n'avait rien écrit du Sant Llorenç, Pujades fut celui qui l'a donné à voir, peut-être sans en être conscient. Dans sa chronique, Pujades a donné le nom du massif et ce geste représente la carte de présentation de cette montagne jusqu'alors indicible et inconnue. Il faut souligner ce fait : Pujades n'en a rien écrit ; il lui a seulement donné son nom et sa situation. Il est vrai qu'il a fait une description du lieu, mais celle-ci est restée inédite jusqu'au XVIIIe siècle (le manuscrit a été porté à la Bibliothèque Nationale de Paris et uniquement la première partie a été publiée en 1609)[606]. Dans le manuscrit, Pujades parle pour la première fois de Sant Llorenç en tant que protopaysage. Il faut dire que dans le domaine de la cartographie[607], Sant Llorenç n'a été connu qu'au XVIIIe siècle. Après Pujades et la cartographie du XVIIIe siècle, ce sera le temps de la monographie de Vergés i Mirassó (1871), des rapports excursionnistes, surtout de l'*Album pintoresch-monumental de Catalunya* (1878), et de la cartographie spécialisée.

Avec le regard de Pujades sur le Sant Llorenç, une nouvelle vision est possible. En général, ce nouveau regard sur le monde, plus positiviste, rendra présentes d'autres montagnes et cela va impliquer une nouvelle relation entre elles. Dans la *Crònica* de Pujades, Sant Llorenç surpasse le Montserrat[608]. A la suite du chroniqueur, Pere Serra i Postius, pour maintenir la réputation de la sainte montagne, dira que le Montserrat, le

[604] Argaiz, Gregorio de: *La perla de Cataluña,* Madrid, Imprenta de Andrés García de la Iglesia, 1677. P. 1.

[605] Pujades, H.: *Coronica...* P. 4.

[606] La seconde partie manuscrite a été portée à la Bibliothèque Nationale de Paris par Pierre de Marca.

[607] Voyez la table de l'annexe ou bien Barella i Miró, A.: «Matadepera i Sant Llorenç del Munt a la cartografia antiga de Catalunya». P. 11-24.

Montseny et le Sant Llorenç sont plus hauts, mais pas plus élevés que les Pyrénées[609]. L'explication de ce fait est que les Pyrénées commencent d'une base plus élevée, comme le montrent les rivières qui se forment en elles et qui coulent aux pieds des autres montagnes. On peut dire, donc, que le XVIIIe siècle, avec son intérêt pour mesurer les choses, a fait croître le Sant Llorenç ! Et il va croître jusqu'au point d'être plus haut que le Montserrat : l'évêque Miquel Muntadas ne dira pas autre chose[610] en 1871.

Plus que sa hauteur (réelle ou supposée), l'important était le poids culturel de quelques montagnes. On le voit avec clarté dans une carte[611] dessinée en 1846 par un nommé Charle avec une image de la Catalogne où Montserrat est très vivement représenté : au milieu du XIXe siècle, en Catalogne, la montagne la plus connue est encore le Montserrat, même si elle n'est pas (et moins en ce moment historique) la plus haute de toutes les montagnes catalanes.

On pourrait faire un résumé en disant qu'une partie seulement de Montserrat ou des autres massifs était «connue» pendant l'âge moderne. Il s'agit de la partie la moins semblable à la réalité quotidienne. En même temps, les mêmes sommets n'ont pas été représentés ni considérés importants jusqu'au XVIIIe siècle. Il n'est qu'au XIXe siècle que les sommets et la hauteur définiront le fait montagneux.

---

608 «*Son sus asperezas tan fragosas como las de los mismos Pirineos, y las alturas no menores que las de aquellos: y el sagrado Monserrate aunque vecino, no puede competir con su altura y vista, antes el que estuviere sobre el mas alto collado de este echará de ver claramente quedar mucho mas bajo el de Monserrate y que le humilla*». (*Cronica universal del Principado de Cataluña, escrita a principios del siglo XVII por Gerónimo Pujades, doctor en derecho, natural de Barcelona, y catedrático de su universidad literaria. Tercera parte, que el autor dejó inédita y se publica con real licencia*. Barcelona, Imp. de José Torner, 1831. 8 volumes. L. XIII, cap. XXXI.)

En parlant de Montserrat, Pujades repite l'idée que «(...) *imitando la alteza del monte olímpio se empina y sobrepuja á los demas montes de la tierra, escepto el de S. Lorenzo entre Tarrasa y Caldes de Monvuy* (...)» (L. XII, cap. XIV).

609 «*Convengo en que sean los mas altos, pero no los mas elevados; pues es constante que algunos de los Montes Pirineos grandes, descuelgan sus cumbres sobre ellos* (...)». (Serra y Postius, Pedro: *Epitome histórico del portentoso Santuario...* P. 3.)

610 «*Es verdad que los montes Pirineos, el Montseny y San Llorens del Munt superan en elevacion al Montserrat, porqué los terrenos que forman la base de aquellos son mas altos que los de este, como lo indica a simple vista el Llobregat; pero sí es* [Montserrat] *la Montaña de Cataluña que mide mayor elevacion desde su base hasta la cúspide* (...)». (Muntadas, Miguel: *Montserrat, su pasado, su presente y su porvenir*. P. 25.)

611 Cette carte a été reproduite dans la page 149 du volume 19 de la *Gran Geografia Comarcal de Catalunya*.

2.9 - Le monde et les merveilles

Une des raisons par lesquelles les montagnes ont été connues est l'importance que le monde moderne a continué à donner à la vision merveilleuse de la réalité. Dans un monde vu en tant que merveille, comme s'il s'agissait de faits exceptionnels et inexplicables, quelques montagnes pouvaient apporter beaucoup de matériel pour qu'on parlât d'elles.

Au cours du Moyen Age, les cercles cultivés ont utilisé de façon courante le concept *Mirabilis* qui, à peu près, voulait dire «merveilleux». Mais, il faut souligner que ce mot ne représentait pas une catégorie mentale et qu'il avait un sens pluriel qui incluait plus un ensemble de choses qu'une catégorie unique[612]. Sa racine latine (*mirari*) donne une connotation visuelle à son sens, comme on voit dans ses dérivés: miroir ou mirifique, et aussi miracle. Les merveilles médiévales impliquent admiration et surprise[613] tant en latin que dans les différentes langues vulgaires postérieures.

Pour Jacques Le Goff, le Christianisme a créé très peu dans le domaine du merveilleux et plutôt il a récupéré ce qui existait avant lui. Cet auteur arrive à parler d'une répudiation, ou bien d'une répression, du merveilleux pendant les siècles chrétiens qui vont du Ve au XIe. La préoccupation de l'Eglise pendant cette période à été de transformer profondément le merveilleux et lui donner un sens différent. Il s'agissait de cacher les manifestations d'une culture qu'ils appelaient «païenne»[614]. Mais à partir des XIIe et XIIIe siècles, Le Goff nous parle d'une irruption du merveilleux dans la culture érudite.

> «*Le merveilleux du XIIe siècle se caractérise par un curieux mélange de données antiques et de thèmes, de motifs locaux empruntés aux religions païennes plus d'une fois évhémérisées par les clercs chrétiens qui transcrivent des légendes, souvent colportées oralement depuis des siècles, et les christianisent*»[615].

[612] Le Goff, Jacques: *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. P. 9.

[613] Lecouteux, Claude: *Au-delà du Merveilleux des croyances du Moyen Age*. P. 13-14.

[614] Le Goff, J.: *Lo maravilloso y lo cotidiano....* P. 10-11.

[615] Lecouteux, C.: *Au-delà du merveilleux*. P. 42.

Les thèmes des *mirabilia* tendent à s'organiser dans une espèce de monde à l'envers, un pays de Cocagne qui a été considérée comme une «(...) *forme de résistance à l'idéologie officielle du christianisme*»[616]. La récupération que le Christianisme en a faite, l'a emporté vers un monde symbolique et moralisant[617].

Un autre spécialiste, Christian Deluz, affirme que la merveille apparaît au XIIIe siècle, moment où elle dévient inséparable de l'image du monde[618]. La réalité géographique, et en plus concret la montagne médiévale, furent perçues à travers ce genre ; les montagnes, «(...) *lointaines, sacrées où singulières, elles s'inscrivent toutes ou presque, dans le genre des* mirabilia *dont les voyageurs égrènent la liste sans se lasser*»[619]. La montagne, comme la mer ou les forêts, étaient «(...) *le théâtre de manifestations extraordinaires ; ils sont le domaine du merveilleux*» ; «(...) *la montagne est un domaine où tout est possible*»[620].

Montagnes, mers et déserts,

> «*De tels sites, en s'avérant hostiles aux activités humaines les plus quotidiennes, semblaient réservés à l'exceptionnel, à la fois lieux du merveilleux et du maléfique. On retrouve jusque chez les cartographes du XVI et XVII siècles la même croyance naïve* (...)», per exemple en Nicolas de Fer[621].

Il est clair que l'histoire des faits géographiques ne peut être uniquement une histoire des faits physiques. Elle doit rendre compte, en même temps, de sa représentation. Une réalité géographique devient autre selon le regard des humains, et les montagnes changent suivant le regard. La cartographie est prise dans cette tendance et les montagnes changent suivant le moment historique. De ce point de vue, si parler du monde est le

---

[616] Le Goff, J.: *Lo maravilloso y lo cotidiano...* P. 15. Lecouteux, C.: *Au-delà du Merveilleux*. P. 17-22.

[617] Le Goff, J.: *Lo maravilloso y lo cotidiano...* P. 17.

[618] Deluz, Christiane: «Des lointains merveilleux d'après quelques textes géographiques et récits de voyage au Moyen Age» in *De l'étranger à l'étrange ou la conjointure de la merveille (en hommage à Marguerite Rossi et Paul Bancourt)*. P. 157-169.

[619] Jouty, S.: «Connaissance et symbolique de la montagne chez les érudits médiévaux». P. 25.

[620] Lecouteux, Claude: «Aspects mythiques de la montagne au Moyen Age».*Le monde alpin et rhodanien*, 1-4. Grenoble, 1982. P. 43 et 53.

[621] 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*. P. 107-151. P. 110.

construire et si l'utilisation de certaines adjectifs nous informe sur la représentation de la réalité, alors parler des montagnes en termes de choses merveilleuses est les renvoyer à un monde de sens donné où le merveilleux était ce qui faisait sens et sentir le monde. Ce fait est très clair dans le cas des montagnes qui étaient «connues» (et elles l'étaient parce qu'elles étaient merveilleuses) : le Canigou, le Montseny et, spécialement, Montserrat. Aussi les historiens humanistes (Pujades, Bosch, etc.) ont-ils considéré les Pyrénées comme le domaine du merveilleux[622]. C'est pourquoi ils en parlaient : seul l'extraordinaire pouvait sortir du silence, de l'*indicible*.

La montagne était vue *en tant que merveille* : elle n'était pas seulement vue comme une chose extraordinaire, sinon que sa qualité merveilleuse était la condition de son existence, pour qu'elle ait une représentation. Ce n'est pas uniquement qu'on la voyait *comme* quelque chose de merveilleux, mais que, étant un fait extraordinaire, elle était prise en considération, perçue et représentée. L'ordinaire perdait le sens; la merveille, qui étymologiquement voudrait dire ce qu'il faut regarder, qui mérite notre regard, implique quelque chose d'extraordinaire. Comme Serge Briffaud[623] nous le dit, la merveille devient un signe de dignité et un élément d'identification d'un territoire et d'une communauté humaine. Mais je ne peux être d'accord avec lui quand il oppose merveille et vision paysagère en disant que le sentiment paysager interdit le «*droit de cité*» du merveilleux ; je crois plutôt que la vision merveilleuse a été une des raisons qui ont ouvert la possibilité d'une représentation protopaysagère de la montagne, au moins dans le cas catalan.

Les caractéristiques merveilleuses de la montagne étaient la condition nécessaire, mais non suffisante pour faire connaître quelques massifs. La plupart des montagnes avaient des lieux extraordinaires dont les classes populaires expliquaient des légendes, mais cela n'était suffisant. Il fallait, en plus, que cette connaissance arrivât à l'élite sociale et qu'elle acquît forme écrite pour être connue. C'est le cas, par exemple, de Sant Llorenç del Munt, montagne qui avait des légendes partagées par les classes populaires de la région, mais celles-ci n'ont pas été écrites avant la fin des XVII-XVIIIe siècles; voici la possible explication de la raison pour laquelle la montagne et son entourage n'ont pas été connus avant.

Le merveilleux n'est pas le miraculeux, mais ils sont très proches. Le miracle implique une intervention divine directe ; par contre, la merveille est quelque chose qui n'est pas divin mais sacré. Le miracle est un phénomène extraordinaire, souvent dans

[622] Pons, Joseph-Sébastien: *La littérature catalane en Roussillon au XVIIe et au XVIIIe siécle*. P. 55.
[623] Briffaud, Serge: *Naissance d'un paysage*. P. 69.

l'univers de l'expérience humaine et que l'on croit inexplicable par des causes naturelles car son origine immédiate est la divinité. Par contre, la merveille reste comme une chose qui frappe d'admiration pour sa beauté, sa grandeur, etc. C'est l'idée que l'on trouve dans le dictionnaire de Martín del Río (Lovaine, 1599)[624]. Le miracle relève de la divinité tandis que la merveille reste dans le domaine des possibilités explicatives humaines: Sebastían de Covarrubias, dans son dictionnaire de 1611, dit qu'une *Maravilla* est une «*Chose qui cause admiration* (...)», sens qui devient plus clair si l'on sait que *Maravillarse* «*Est s'admirer en voyant les effets et en ignorant les causes*»[625].

Si on se rend compte de son origine, on comprend qu'une merveille était quelque chose en rapport avec le domaine du sacré, même si elle n'était pas chrétienne. Il y avait là quelque chose qui donnait à voir les montagnes sous un prisme différent.

A un niveau général, le scientifique doit être capable de faire une chose dont le sens commun est incapable : distinguer avec clarté l'environnement de sa représentation; il doit être capable de se rendre compte que celui-là est vu «en tant qu'autre chose». De ce point de vue, voir le monde comme une merveille veut dire privilégier un angle de représentation basé sur l'exceptionalité de la connaissance et des choses que l'on connaît. Le monde est plein de faits curieux, étranges et il faut s'en approcher avec une vision distinctive, à la recherche des spécificités et en oubliant la prétention de faire des comparaisons. Devant une science qui va se proposer le monde comme une extension qualitativement égale, la vision en tant que merveille cherchait les spécificités et refoulait les comparaisons. Si deux lieux participaient d'une même légende (comme dans le cas des lacs de Nohedes et de Malniu, par exemple, qui d'ailleurs étaient en rapport direct avec celui des Quatre Cantons), ce fait, au lieu de faire douter de la «vérité» de la connaissance, renforçait la «réalité» connue. Car, une autre fois, nous trouvons que l'importance n'est pas mise sur la réalité des phénomènes mais sur celle de l'être avec lequel ils sont en rapport transcendant.

Les montagnes étaient vues en tant que merveilles, des choses extraordinaires qui donnaient à voir le pouvoir divin. Une merveille était un échantillon d'un espace sacré et donc discontinu, avec une série de centres de haute signification et d'autres lieux presque

---

[624] «(....) *no entiendo yo en este tratado cualquier efecto admirable, como es la acepción de escritores profanos, sino que sigo a los teólogos. Estos, en sentido más estricto, lo toman como equivalente del tò teras de los griegos, es decir, un efecto producido esclusivamente al margen y por encima de las fuerzas de la naturaleza creada; por ejemplo, devolver la vista a un ciego de nacimiento, o resucitar muertos*».

«*En cambio, cuando el efecto responde a las fuerzas de la criatura -por ejemplo, provocar lluvias y vientos, curar de fiebre, etc.-, suelen hablar de tò thaûma: no simplemente el milagro, sino con el añadido según algo, o sea, con relación a nosotros: lo que resulta maravilloso (mirum) o admirable*». (Río, Martín del: *La magia demoníaca (Libro II de las Disquisiciones Mágicas)*. (1599) P. 217-218.)

[625] Covarrubias, Sebastián de: *Tesoro de la Lengua Castellana*. Barcelona, SA Horta, I. E., 1943.

ignorés. Les gravures et les cartographies que nous avons étudiées l'ont montré très clairement quand elles réduisaient Montserrat à un cercle centré sur le monastère avec un diamètre qui arrivait jusqu'à *Sant Jeroni*. Pour la cartographie et pour la littérature moderne, la partie du couchant «n'y était pas».

En ce point je me propose de repasser quelques textes de la période moderne pour montrer comment la représentation de la montagne –et pas uniquement de celle de Montserrat- était axée sur les catégories du merveilleux.

Au XVIIe siècle Antonio Yepes était conscient que Montserrat était connu pour les merveilles que Dieu y avait œuvrées, et disait qu'il y avait fait beaucoup de merveilles et miracles[626]. Le géographe Josep Vicente del Olmo en avait une vision semblable : pour lui, Montserrat était une des plus grandes merveilles du monde[627]. Joan Gaspar Roig i Jalpí ne le verra pas autrement : Montserrat est une des plus grandes merveilles de la Catalogne[628]. Pendant le XVIIe siècle, donc, le sanctuaire ou la montagne de Montserrat ont été considérés comme la «*Primera de los orbos marabilla*»[629] ou «(...) *la octava marivilla* (sic) *del Mundo* (...)»[630].

Au XVIIIe siècle les choses continuent plus ou moins de même : le géographe Josep Aparici parle des montagnes du Collsacabra ou du Montseny comme «(...) *muy altas y fragosas*», mais il nous dit que celles de Montserrat sont «(...) *las más notables de Catalunya por enserrar en ellas el Santuario de la Virgen de Monserrate, y por su figura tan singular* (...)»[631]. L'opinion d'Enrique Flórez va aussi dans le même sens de remarquer le caractère merveilleux de Montserrat à la suite d'un prix rapporté par le ciel[632].

---

[626] «*En Europa (y aun en todo el orbe) es conocida la imagen de Nuestra Señora que está en la montaña de Montserrat, por la cual ha obrado Nuestro Señor muchas maravillas, y el mismo sagrado monte en sí parece milagroso; porque siendo toda la comarca alrededor llana algunas leguas en contorno, poco antes de llegar, a raiz de ella, comienza a empinar y luego se levanta, y encumbra y está a modo de isla, sin tener otros riscos ni peñascos notables que la rodeen*». (Yepes, Fray Antonio: *Cronica general de la orden de San Benito*. P. 172.)

[627] «*No solo merece gran lugar entre los Montes mas celebres del Orbe Monserrate, pero le pudiera tener entre sus mayores maravillas, y prodigios* (...)». (Olmo, Joseph Vicente del: *Nueva descripcion del Orbe de la tierra*. (1681). P. 459.)

[628] «*Una de las mayores maravillas que se hallan en el Principado de Cataluña, es la Montaña serrada* (...)». (Roig y Jalpí, Juan Gaspar: *Epitome historico de la muy ilustre ciudad de Manresa.* (1692). P. 77.)

[629] Ortega, Francisco de: *Poema heroico*. P. 6.

[630] Tristany, Buenaventura: *Corna benedictina, adornada de lo mas precioso de sus singulares prerrogativas* (1677). P. 313.

[631] Aparici, José: *Descripción geográfica de Cataluña*. P. 15-16.

[632] «*El cielo parece tuvo aqui una particularisima providencia con fin de hacer una obra maravillosa, y sin igual, pues no conocemos semejante. La naturaleza, y la gracia brillan à competencia: pero no puede el ausente percibir dignamente lo que solo la vista, y experiencia de las maravillosas influencias de la Celestal Patrona que preside aqui, pudieran insinuar*». (Florez, Henrique: *España sagrada*. Tomo XXVIII. P. 36.)

Mais, comme nous avons déjà vu en faire l'étude de la cartographie, on ne parlait pas uniquement de Montserrat ; d'autres montagnes étaient également représentées. Et on les représentait parce qu'elles avaient quelque chose de merveilleux qui les rendait «visibles». Le merveilleux donnait valeur à la montagne (et à d'autres choses) lesquelles acquéraient existence par le fait d'être exceptionnelles.

Au XVII siècle, Manuel Marcillo disait : «*Las maravillas, y prodigios de la naturaleza, que suelen ennoblecer à una Provincia, son casi innumerables en Cataluña: y assi, ni dezirlas todas es posible, ni callarlas todas es razon*»[633]. En résumé, il venait nous dire que les merveilles étaient très abondantes en Catalogne et que ces merveilles rendaient plus «noble» le pays. Mais il savait aussi qu'il ne pouvait pas parler de toutes ces merveilles, même si ce n'était guère raisonnable de se passer sans en parler. Pour lui, les merveilles devaient être connues et expliquées, mais de choses extraordinaires il y en avait tant en Catalogne que la liste en serait infinie[634]. La profusion de «merveilles» que l'on trouve dans les écrits de l'âge moderne est extraordinaire : jusqu'au point que l'on pourrait dire que montagnes, grottes, sources ou lacs n'étaient perçus qu'en tant que choses extraordinaires, merveilleuses, hors du commun. Je me propose de parler de quelques-unes d'entre elles, même si je me sais peu exhaustif.

La montagne de sel de Cardona

La première est la «montagne» de sel de Cardona, dont on disait qu'elle perdait ses couleurs (une tonalité rouge) une fois moulue et devenait blanche comme la neige. Lieu commun à toute cette littérature était son éclat vu à la lumière du soleil. J'ai déjà dit que l'on croyait que plus on tirait du sel, plus croissait la montagne (cette idée était également dite de la pierre qui forme la montagne de Montjuïc[635] et qui servait à approvisionner la ville de Barcelone, ou d'une partie de la montagne proche du sanctuaire de Núria).

Au XVIIe siècle, Honofre Manescal a inclus le sel de Cardona entre les choses notables de la Catalogne[636]. Le cartographe Gerard Mercator[637] en parle aussi et, à la fin du

[633] Marcillo, Manuel: *Crisi de Cataluña*. P. 22.

[634] «*Mas que serà si digo, que en Cataluña todos los elementos muestran efetos (sic), ó mas que naturales; ò si naturales, raros, y admirables?*» (Marcillo, Manuel: *Crisi de Cataluña*. P. 23).

[635] «(...) *no se conoce su falta, y disminucion en el Monte lo que da a comprehender lo admirable de su crecimiento*» (Iglésies, Josep: *Singularidades de la historia natural del Principado de Catalunya*. P. 18.)

[636] Manescal, Honofre: *Sermo vulgarment anomenat del serenissim senyor Don Iaume sego*. Barcelona, Casa Sebastia Comellas, 1602. P. 70.

[637] «*In Nuriae montibus, Cadinensibus in Rupibus inventitur crystallum. Et quod mirabitur aliquis, ut profecto admiratione dignum, repetitur in Cardonae oppido, nativi saluberriquime salis multicolor mons,*

siècle, Manuel Marcillo parlait de Cardona en disant qu'elle était singulière et sans rien qui puisse lui être comparé[638].

Pere Serra i Postius écrivait dans le manuscrit de son livre dédié aux merveilles *rares* de la Catalogne des choses qui vont dans le même sens[639]. Serra parlait d'autres choses que nous avons déjà vues. Mais il y avait un autre topique partagé par tous les auteurs qui parlent de la montagne du sel de Cardona : malgré le sel qui forme la montagne, les champs ne sont pas stériles, plutôt au contraire, car les vignobles y croissaient fort bien[640].

Cette conception de la montagne de sel se trouve aussi dans le manuscrit que Josep Iglésies a fait publier en 1963[641]. Ce sel, qui pourrait couvrir les besoins de toute l'Espagne, est aussi merveillex par ses couleurs[642].

Nous sommes en train de voir que la société de la fin du XVIIe siècle croit que les choses les plus intéressantes sont les plus étranges et extraordinaires. C'est la vision que l'on trouve au XVIIIe siècle : Juan Alvarez de Colmenar parle de Cardona et dit :

> «(...) *ce qui la rend le plus remarquable, est une montagne de sel, vrai miracle de la Nature, qui se trouve dans son voisinage. Cette montagne est*

---

contra solem varie refulgens, in quo (sicut de Oromeno Monte Indiae refert Plini) sal caeditur renascens. Renasci enim omnibus est perspicuum, imo & eo amplis in altum crescere montem, quo magis sal in ejus caeditur fodinis. Aliud etiam in eo mirabile, quod cum locus in quo reperitur sal, sterilis sit nihilq; gignat, pinos tamen ac vites plus habeat hic Mons» (Mercatoris, Gerardi: *Atlas sive cosmographicae meditationes de fabrica mundi et fabricati figura. De novo multis in locis emendatus novisq. tabulis auctus studio Judoci Hondis*. Amsterdam, sumptibus Johannis Cloppenburg, 1632. P. 185).

[638] «*Ni solo por su cantidad, y blancura; sino tambien por su estremada fuerça en salar, y por su sabor, es tenida por singular, y casi sin yguals*». (Marcillo, Manuel: *Crisis de Cataluña*. P. 23.)

[639] «*Se mira y admira este milagro de la Naturaleza en varias montañas vezinas, á dicha Villa, las quales forman un Valle, que a todas partes ostenta sal; como tambien toda la distancia que ay de unas a, otras. En todas partes crece, y recibe maravilloso aumento dicha Sal, sinque se le reconozca menguante en tiempo alguno,* [au marge: *infeliz*] *como se lee de la muger de Lot, convertida en estatua de Sal, que sigue los movimientos de la Luna, en aumento, por mas que sacan, y corten della, y es cosa digna de toda advertencia, lo que Dios N. S., y la sabia Naturaleza obra en estos montes; que segun Gervasio referido de Pedro Besconi, en su Reductorio moral, que son estas montañas tan fuertes, y la sal tan solida, como qualquier roca* (...)». (*Las siete Maravillas de Santos del Principado de Cataluña*. Manuscrit, AHCB, S. D. Ms. A-86. SP.)

[640] «(...) *pues entre las mismas rocas de Sal se ven las vides, y cepas con sus sermientos de enormes pampanos, y quajados de sabrosos, y bien zaçonados razimos*». (*Las siete Maravillas de Santos del Principado de Cataluña*. SP.)

[641] «*No es de menos maravilla de la naturaleza lo de la Sal de Cardona por lo abundante, por lo fino como por lo hermoso, y vario de sus Colores*». (Iglésies, Josep: *Singularidades de la historia natural del Principado de Catalunya*. P. 21.)

[642] «*Por lo hermoso pues es inexplicable la variedad de Colores que ostenta aquella montaña a la salida del Sol, que parece se ha esmerado la naturaleza tan rara, como admirable y prodigiosa harmonia*». (Iglésies, Josep: *Singularidades de la historia natural del Principado de Catalunya*. P. 21.)

une carriére inèpuisable de sel, où il en renait toûjours de nouveau, à mesure qu'on en tire.»

«*Ce qu'il y a de plus merveilleux, a mon gré, c'est que cette montagne a été connue dans l'Antiqueté ; quelques Ecrivains en ont parlé, il y a près de deux mille ans. Cependant elle est toûjours inépuisable, & raporte quarante mille ducats par an au Duc de Cardone. Lorsque le Soleil jette ses rayons sur cette montagne, il ne se peut rien voir de plus brillant ; on diroit qu'elle est toute composée de pierreries ; & bienque d'ordinaire tous les lieux, où il vient du sel, foyent stériles, cependant cette montagne produit des pins fort hauts, & est plantée de vignes fertiles & excellentes*»[643].

Le monde du merveilleux a été un des grands thèmes du Moyen Age et, comme je veux le montrer, il a continué à être important pendant la période moderne. Ainsi, Manuel Marcillo[644] parlait de la fontaine de Sant Magí, qui jaillit où le saint avait planté son bâton ; d'une source à Arles, qui jaillit d'un sépulcre et qui le fait uniquement après qu'on y a introduit une certaine pièce de fil. Il explique aussi qu'à Cardona (en plus d'une montagne avec de la terre qui semble farine) il y a une fontaine avec de l'eau couleur de vin; à Banyoles on trouve une autre fontaine où tout ce que l'on met prend la couleur de l'or. Marcillo cite d'autres merveilles, comme le sépulcre de Raimon de Penyafort de l'église des prédicateurs de Barcelone, d'où l'on prend une poussière qui guérit les maladies, sans qu'elle s'épuise jamais ; il parle aussi des *bufadors* d'air froid d'Olot, utilisés pour refroidir de l'eau, ou des sources d'eau chaude, preuves du feu interne, etc.

Mais un des travaux les plus intéressants de la Catalogne moderne quant à la représentation du monde en tant que merveille est les *Siete Maravillas de Santos del Principado de Cataluña*, manuscrit du début du XVIII siècle, écrit par Pere Serra i Postius, professeur de l'université de Barcelone. Il s'agit d'un ouvrage qui a été publié une vingtaine d'années plus tard avec un titre un peu différent et qui en réalité contient une collection de vies de saints. Dans ces *Merveilles rares*, Serra nous dit que les sept merveilles de saints de la Catalogne sont la *vasija* de saint Gérard, à Tossa, dont l'eau ne s'épuise jamais, faits qui ont lieu sur une montagne. La seconde merveille est l'eau de Sant Magí qui jaillit dans une montagne de Tarragona (Brufaganya). C'est une fontaine qui est

[643] Alvarez de Colmenar, Juan: *Les delices de l'Espagne & du Portugal*. (1715). P. 628.

[644] Marcillo, Manuel: *Crisi de Cataluña, hecha por las naciones estrangeras*. Barna, Imprenta de Mathevat, 1685.

née d'un coup de bâton du saint et qui sert à curer les maladies. Une autre merveille est la *Santa Veracreu* de Besalú : l'eau où cette croix est baignée ne s'épuise jamais. Dans cette liste de fontaines ou de lieux en rapport avec l'eau, Serra ne peut oublier la Sainte Tombe d'Arles (Vallespir), d'où s'écoule une eau qui se ne s'arrête pas par des moyens naturels.

La septième merveille a aussi la montagne comme lieu ; il s'agit de la Maladeta, mais j'en parlerai plus loin à propos de la série de légendes de la punition du refus de l'hospitalité. Ailleurs le manuscrit parle de plusieurs autres fontaines qui jaillissent miraculeusement et de diverses grottes, car l'important est le sens sacré de ces merveilles : il faut ne pas oublier que si le manuscrit parlait des «merveilles de saints», l'ouvrage que l'on a publié parle des «merveilles rares». Serra disait que Dieu avait illustré la Catalogne avec des merveilles de saints[645].

Dieu passait son temps à illustrer la Catalogne avec des merveilles, nous dit Serra i Postius. Dans ce contexte on comprend une phrase d'Esteve de Corbera qui disait que cette géographie merveilleuse voulait singulariser toutes les choses notables du pays et celles qui l'*il·lustraven*, tant naturelles que créées de main humaine[646]. Ainsi, par exemple, quelques pierres extraordinaires vont apparaître dans le manuscrit que Josep Iglésies a fait publier en 1963. A la montagne del Coll, par exemple, on trouve des pierres qui sortent quand il pleut, expulsées par la montagne[647].

L'eau comme merveille

Je ne veux pas m'attarder en parlant d'autres merveilles qui ont été rapportées en ces siècles, mais je veux souligner qu'entre toutes ces raretés il y avait les eaux minérales, même si elles étaient très mal connues (surtout au niveau scientifique). En général la

[645] «*Amas de las siete maravillas referidas a ilustrado Dios à Cataluña con otras muchas, tambien como estas de Santos, algunas de las quales hallarà el curioso y devoto lector en el Venerable Padre Domenech, en su Historia los Santos de Cataluña* (...)». (*Las siete Maravillas de Santos del Principado de Cataluña*. Manuscrit, AHCB, S. D. SP.)

[646] Pour Corbera, le titre *Cataluña Illustrada* «(...) *me obliga a singularizar todas las cualidades mas notables, o naturales, o adquiridas que la illustran* (...)» (Corbera, Estevan de: *Cataluña illustrada*. P. 59).

«*Todas las montañas al redador de la Villa son peñas de sal clara, y transparente como Cristal, de otras varias colores con que parece que quiere aventajarse la naturaleza hermoseada con aquella maravillosa variedad. Son como minas inexaustas, que por mas que saquen nunca faltan porque van creciendo con el tiempo. La superficie de todas ellas es tierrra fresca, ya apazible cubierta como la demas de arboles, y yervas, y dentro della entrañada la sal*». (Corbera, Estevan de: *Cataluña illustrada*. P. 63.)

[647] «[Ce sont des pierres] (...) *parditas* (...) *que no se encuentran dichas piedras por mas que se busquen, â menos que llueva, en cuyo caso las escupe la Montaña con abundancia, de ellas, no puedo insinuar la virtud por no haberse experimentado todavía respecto no ser conocidas de mucho tiempo*». (Iglésies, Josep: *Singularidades de la historia natural del Principado de Catalunya*. P. 20.)

géographie du merveilleux est très liée aux lieux aquatiques. Le fait que plusieurs des merveilles soient en rapport avec l'eau nous fait penser à la lutte entre le paganisme et le christianisme pour «convertir» quelques éléments naturels, rivières et lacs spécialement. De ce point de vue, les fontaines sont un des éléments les plus importants de cette géographie merveilleuse. Ainsi la *Nueva descripción del Orbe* de Josep Vicente del Olmo parle, entre autres merveilles (géants et pygmés, par exemple), des fontaines et lacs «*admirables*»[648], mais je dois dire qu'aucune d'elles ne se trouve ni en Espagne ni dans les Pyrénées : les merveilles ne semblent pas avoir un sens local, mais universel, parce qu'elles ne nous parlent pas de la «réalité», mais de pouvoirs surnaturels.

Plusieurs citations nous permettraient de montrer que les choses les plus extraordinaires sont celles qui entrent le plus facilement dans la géographie du merveilleux : les sources, d'autant meilleures que plus étranges. Par exemple, il y avait à Salses (Roussillon) trois fontaines, une avec de l'eau de la couleur du vin blanc, une autre de *clarete* (rosé), et la troisième, de vin rouge (noir), fontaines qui trompaient les visiteurs qui pensaient qu'en jaillissait du vin[649]. Néanmoins, d'autres fontaines très intéressantes sont celles qui conservent la glace même en été[650].

Dans le même sens, le manuscrit 184 de la Biblioteca de Catalunya (daté de 1603), même si son auteur dit qu'il ne veut pas parler des sources de la Cerdagne pour ne pas allonger la relation outre mesure, il ne peut éviter de parler d'une source thermale au nord de Puigcerdà, à Dorres, car cela serait un oubli très grand[651].

Il semblerait évident que dans cette série de merveilles ne pouvait manquer le Canigou, mais il faut souligner que là la plupart des auteurs nous parlent du lac, car la merveille est le lac et pas le sommet de la montagne.

Le Canigou est connu depuis les chroniques de Gervais de Tilbury (vers 1214) et de Salimbene d'Adamo (entre 1276 et 1285)[652]. Francesc Eiximenis en parle aussi, en répétant

---

[648] Del Olmo parle des sources «(...) *que parecieren menos vulgares, para azer su relacion mas gustosa, juntandola con la noticia de algunos Lagos estraordinarios*» (P. 490). Pourtant il ne parle d'aucun lac qui soit ni dans l'Espagne ni dans les Pyrénées. (P. 453). (Olmo, Joseph Vicente del: *Nueva descripcion del Orbe de la tierra.* Valencia, 1681).

[649] [*Compendio de la vida, muerte y milagros de los gloriosos labradores San Galderique de Canigou y San Isidro de Madrid*]. [Perpignan], S. D., 1627. P. 49.

[650] «*Las fuentes que son dignas de toda atencion, son unas que en el rigor del Verano, â la mayor fuerza del Sol se hiela el agua, luego que destila y cae, como sean los dias muy seremos (sic), siendo de himbierno muy al contrario*». (Iglésies, Josep: *Singularidades de la historia natural del Principado de Catalunya*. P. 26.)

[651] «*Solo* (...) *de una* [fuente] *maravillosa, que por serlo tanto, sele haria particular y grande agravio, sila sepultase en el profundo silencio*» (*Description dela tierra y condado de Cerdaña*. Manuscrit 184. BdC. [1603]. SP.)

[652] Voyez le chapitre sur l'horreur montagnard.

que, si on y jette une pierre, une tempête commence et que les poissons que l'on y pêche disparaissent au moment où on les met sur la poêle.

> «*Si ce n'est pas un miracle, c'est une chose nouvelle digne d'émerveillement et le maître des miracles, Notre Seigneur, d'où vient tout pouvoir et toute merveille qu'il y a entre ciel et terre, doit être glorifié*», écrivait Eiximenis en 1483[653].

Il y a plusieurs auteurs qui en parlent : Jeroni Pau dans son *De fluminibus et montibus Hispaniarum*, auteur qui a été copié par Luci Marineu (1460-1533), un humaniste qui se réfère à Boccace qui, lui aussi, en aurait parlé en disant que le lac n'avait pas de fond[654]. Pere Anton Beuter, Reginald Poc, Jeroni Pujades, Honofre Manescal, Andreu Bosch, le Comte de Rochefort et Feliu de la Penya en parlent pendant les XVIIe et XVIIIe siècles[655].

En général, même si les lacs dont on parle sont en Nohedes et pas sur le sommet du Canigou, pour les étrangers c'est le Canigou qui est connu, «(...)*pour les faits merveilleux censés s'y dérouler*»[656]. Cette confusion spatiale (Canigou-Nohedes) nous montre que pour l'espace merveilleux l'important n'était pas la situation concrète du lieu, mais la signification du mythe qu'elle exprimait. Dans ce contexte, le fait que l'on dise la même chose de différents lieux, au lieu de les déqualifier, les rendait plus certains et plus «réels». Dans ce sens, l'auteur du manuscrit que Josep Iglésies a fait publier se rend compte du parallélisme entre le lac du Canigou et les étangs de Malniu, près de Puigcerdà, et affirme que là on y trouve *lo raro tan celebrado* (le rare qui est si célèbre) que quand on y jette des pierres on déclenche une tempête[657].

Lo raro tan celebrado, voici ce qui rendait importants les lacs, montagnes, sources, etc. Car nous sommes confrontés à une société qui, comme l'a dit Josep Vicente del Olmo «(...) *lo mas estraño suele ser lo que mas deleita, y entretiene*»[658], et ces faits «*admirables*»

---

[653] Cité par Payré, Didier: *Mémoire de Nohedes. Légendes et tradition orale*. P. 16.

[654] Payré, Didier: *Mémoire de Nohedes. Légendes et tradition orale*. P. 16-17.

[655] On peut voir les textes dans Payré, Didier: *Mémoire de Nohedes. Légendes et tradition orale*.

[656] Payré, Didier: *Mémoire de Nohedes. Légendes et tradition orale*. P. 21.

[657] «(...) *en cuyos estanques hay* ***lo raro tan celebrado*** *que arrojándoles piedras grandes se oyen ruidos, y gritos, como elevandose despues vapores y exalaciones malignas de que se forman nubes horribles y sucesivamente truenos, rayos, y piedra con pasmosa tempestad*». (Iglésies, Josep: *Singularidades de la historia natural del Principado de Catalunya*. P. 25.)

[658] Olmo, Joseph Vicente del: *Nueva descripcion del Orbe de la tierra.* P. 442.

font la «*relacion mas gustosa*»[659] : le plus rare est le plus délectable et rend la relation écrite plus savoureuse. C'est dans ce sens que l'auteur anonyme d'une relation de voyage en Espagne de 1612 s'arrêtera à nous parler des «(...) *plusieurs choses admirables et des effetz de nature du tout incomprehensibles en leurs causes* (...)»[660]. Quand l'auteur de notre manuscrit a été questionné par le médecin valencien Andrés Piquer, en une lettre datée du 12 mars 1738 se défendait en disant qu'il voulait faire une histoire naturelle de la Principauté à la recherche des choses curieuses, («*buscando de toda la hystoria natural lo curioso*»)[661].

Les merveilles donnent du sens au monde, un monde discontinu, avec des zones d'une haute présence d'éléments et de manifestations sacrées et une majorité d'espaces et de lieux neutres, ignorés. Les montagnes sont quelques-uns des lieux où plus facilement tous ces éléments sacrés, théophaniques, se montrent : les montagnes sont vues en tant que lieux où des choses exceptionnelles se passent. Le paysage n'est pas important, pas du tout ; et le «paysage» pris au sens habituel qui le confond avec l'environnement, non plus, même si quelques-uns de ses éléments le sont de façon individuelle. Un cas très clair est celui de la montagne de sel de Cardona, qui n'a presque rien d'une montagne au sens que nous donnons aujourd'hui au mot. Mais le cas de Cardona nous permet de voir le rapport entre montagne et merveille. Le cas de la montagne de sel est comme celui du Montseny : quand les auteurs en parlent, ils ne parlent pas du Montseny comme montagne, mais de quelques choses merveilleuses qu'il y a à la montagne de Saint Segimon : tout ce que l'on peut appeler des merveilles.

La vision de la montagne comme merveille est indissociable d'un univers écosymbolique où la religion a un poids très important. Les merveilles sont des merveilles de saints, comme l'a dit Serra i Postius. De ce point de vue, le processus de naissance du paysage est le processus de désenchantement de ce monde sacré où se manifeste la présence divine, sacrée. Cet univers écosymbolique progressivement va laisser passer un monde désenchanté, plein d'éléments qui ne sont pas sacrés mais profanes et qui n'ont rien à voir avec la religion, mais qui sont, eux aussi, des éléments moraux comme les précédents. L'esthétique, le sentiment esthétique pour la nature dont nous parlons, est un ensemble de jugements moraux ; ce sont des jugements de valeur car toute esthétique est

[659] Olmo, J. V. del: *Nueva descripcion del Orbe de la tierra*. P. 490.

[660] «Relation d'un voyage en Espagne (1612». *Revue hispanique*, 136. Désembre 1923. P. 364.

[661] Iglésies, Josep: *Singularidades de la historia natural del Principado de Catalunya*. Barcelona, Fundació Josep Massot i Palmers, 1963. P. 34.

en même temps morale, mais toute morale ne peut pas se résumer en esthétique (quoique, bien sûr, les morales s'associent à des esthétiques)

Ce monde sacré et merveilleux nous permettrait comprendre des choses très importantes dans la superstructure idéologique d'avant la Renaissance. Je me réfère aux questions qui sont en rapport avec la négation du monde. Le *comtemptus mundi* suppose une façon de comprendre la nature qui nous permet de rendre compte de l'inexistence du paysage au sens d'une nature immanente à elle-même. La réalité extérieure est méprisée car elle n'est pas pertinente ; celle-ci n'est pas «la réalité» importante. La capacité sensitive doit être éliminée dans cette écosymbologie. Mais –comme l'âge contemporain nous le montrera- le sentiment immanent des choses du monde peut coexister avec les réalités transcendantes : celles-ci peuvent se trouver en d'autres lieux. Dieu peut être enfermé dans les églises et en même temps on peut s'ouvrir vers le monde extérieur, à l'observation, sans qu'il soit nécessaire de nier l'existence d'une sphère transcendante. C'est cela que la pensée rationaliste a fait au début.

En tout cas, l'espace merveilleux suppose l'irruption du profane même si celui-ci a souffert un processus qui l'a porté vers la sacralisation. Voilà l'origine théophanique des merveilles et la potentialité désacralisatrice du merveilleux.

2.10 - Merveilles funestes

Le *Gazophylacium* de Joan Lacavalleria disait que le concept de merveille était pris au sens ordinaire comme l'ensemble des choses qui pronostiquaient des faits funestes «(...) *se pren ordinariament per les coses meravelloses, que pronostican alguna cosa funesta*»[662]. De ce point de vue, la vision que les classes populaires -et les élites aussi- avaient des faits extraordinaires les portait à considérer les tremblements de terre, les comètes, météores et d'autres faits qui de nos jours nous semblent naturels comme des choses surnaturelles, c'est-à-dire merveilleuses, et en rapport avec le monde social. Cette façon d'interpréter la réalité n'a pas disparu complètement avec la Renaissance[663] et elle va toujours subsister dans la seconde moitié du XVIIe siècle, malgré le développement de la science. A ce moment historique, plusieurs hommes d'église sont de vrai savants, «(...) *mais bien des esprits forts appuient leurs ambitions «naturalistes» sur un savoir qui ressemble beaucoup à de la superstition*»[664]. Mais, depuis ce moment-là, la pratique scientifique a critiqué et dévalorisé aussi bien la magie que les miracles[665]. Cette façon d'interpréter le monde ne peut être considérée comme une pensée naïve; elle serait plutôt un échantillon écosymbolique d'une pensée prémoderne[666].

> «*La logique, les causes et les effets n'y entrent pas ; seules comptent les correspondances et les valeurs symboliques. Le problème de la naïveté ou de la subtilité de cette littérature est mal posé, limité aux préoccupations de la critique littéraire s'occupant surtout de la littérature*»[667].

---

[662] Lacavalleria et Dulach, Ioanne: *Gazophylacium catalano-latinum, dictiones phrasibus illustratas, ordine literario comprehendens, CVI subjicitur irregularium verborum elenchus*. Barcelona, apud Antoniu, Lacavalleria, 1696.

[663] Tocannae, Bernard: *L'idée de nature en France dans la seconde moitié du XVIIe siècle.* P. 115-118.

[664] Ehrard, Jean: *L'idée de nature en France à l'aube des Lumières*. P. 25.

[665] Tocanne, Bernard: *L'idée de nature en France dans la seconde moitié du XVII siècle*. P. 133-134.

[666] Warren, Donald: «Les prodiges dans le ciel en France dans la deuxième moitié du XVIe siècle» in Jones-Davies, M. T. (di): *Monstres et prodiges au temps dela Renaissance.* P. 122-128.

[667] Warren, Donald: «Les prodiges dans le ciel en France dans la deuxième moitié du XVIe siècle». P. 122.

Dans ce contexte, il n'est pas difficile de trouver une conception de la magie où existent des rapports entre l'univers humain et l'au-delà. Le monde surnaturel entoure le monde quotidien, ou comme l'a dit un docteur en médecine, Joan Solar, à la suite de Saint Thomas, les causes supérieures déterminent les inférieures et les universelles, les particulières[668].

Le lecteur des ouvrages qui durant l'âge moderne ont circulé par Europe ne cherchait pas dans ces événements une représentation exacte mais une image mythique et symbolique. Comme l'a montré Donald Warren, cette conception était inséparable d'une structure sociale où n'existait pas l'idée du changement social et politique. Le mouvement historique était une conséquence des vertus ou des vices humains et l'on essayait de donner une réalité corporelle à ces réalités abstraites.

> «*Les guerres civiles, les maux sociaux et les rébellions, selon les placards, ne venaient pas d'un ordre politique qu'il fallait changer, mais tiraient leur origine des péchés de certains individus dans l'Etat. Le devoir du gouvernement était de réprimer ces transgressions, rétablissant ainsi la paix et la loi divine, et enlevant la peste, la guerre ou la famine*».
> «*Chez nos auteurs nous chercherons en vain un catalogue de réclamations sociales ; il n'y existe que des exhortations d'ordre moral*»[669].

Dans cette littérature il n'y a pas de sentiment de l'impossible, on ne cherche pas les causes mais les raisons qui ont produit les phénomènes ; on ne cherche pas le comment, mais le pourquoi. A cette époque ne pas croire à ces prodiges touchait à l'athéisme. Ce ne sera qu'au XVIIIe siècle que ce genre entrera en crise, au moins en France[670]. Le cas espagnol, à la différence du français, nous montre que les désastres extraordinaires ont été attribués plus souvent à la volonté divine qu'aux travaux des démons et sorcières[671]. Au

---

[668] «(...) *las causas superiores,* [de]*terminan las causas inferiores, y assi mismo las causas universales,* [de] *terminan las particulares*». (Solar, Juan: *Juizio sobre el celeste señal, que sucediò en el dia 23 del mes de Noviembre deste presente Año 1705 que es la confirmacion de aquel prodigioso Señal, que se viò en 25 de Deziembre de 1704 dia de la Natividad de Jesu-Christo Nuestro Señor, que tanto ha dado que discurrir á los curiosos; y otras Influencias Celestes, que he bien observado, todas favorables á la Casa de Austria, y en particular á nuestro Grande Monarca Carlos Tercero (que Dios guarde) que por no avermelo permitido la libertad, las dexava en silencio*. Barcelona, Bartholome Giralt, 1705. SP.)

[669] Warren, Donald: «Les prodiges dans le ciel en France dans la deuxième moitié du XVIe siècle». P. 124.

[670] Warren, Donald: «Les prodiges dans le ciel en France dans la deuxième moitié du XVIe siècle». P. 125-127.

[671] Ettighausen, Henry (édt): *Noticias del siglo XVII: relaciones españolas de sucesos naturales y sobrenaturales*. P. 16.

moins au niveau des élites, car ailleurs nous verrons ce qui se passait dans monde de la sorcellerie.

La façon d'expliquer ces phénomènes recourait souvent à la physique aristotélique[672]. Mais en général, au-delà de la physique, c'était la métaphysique qui jouait le rôle d'élément explicatif. Ainsi, à Rome, devant une série de tremblements de terre et d'inondations entre 1703 et 1704, les gens disaient qu'il s'agissait du Jugement Dernier. En plus, les saints et les images avaient «parlé» -en suant du sang- et prédit ce dont la science avait été incapable[673].

Ces émissaires divins avaient parlé, mais les humains ne les avaient pas compris et voici que le châtiment divin n'avait pu être évité. En fait, la révélation du futur prochain ne pouvait pas arrêter le déroulement du châtiment prévu par Dieu. L'astronomie et l'astrologie étaient confondues. C'est pourquoi un météore, peut-être une comète, qui est apparu en 1682 au ciel de Girona sera interprété comme un signe des temps mauvais[674]. La

[672] Pour expliquer les tremblements de terre il faut avoir recours à Aristote (chap. 7 du libre sur les météores) qui les explique à partir des «(...) *las exalaciones que se engendran de la misma tierra. Para lo qual es de suponer, que, de la misma sustancia dela tierra, herida y calentada con los rayos del sol se engendran, principalmente el verano, y otoño, en sus mismas entrañas, horacos, y concavidades, varias exalaciones mas, o menos, conforme a la mayor, o menor disposicion de la tierra, donde se crian y producen: y asi en las tierras mas tenues, mas espongiosas, y sujetas a concavidades, se sulelen experimentar mas frequentemente semejantes movimientos, por engendrarse en ellas las dichas exalaciones mas facilmente, y en mayor abundancia. Estas exalaciones, o humos de la tierra, son de su naturaleza muy secas, por lo qu etienen de parentesco con ella, o por mejor dezir, porque son de su mesma naturaleza: y aunque por esta parte podian ser graves y pesadas, pero por otra parte reciben tanto calor del sol, que vienen a ponerse por extremo sutiles y delgadas: de donde les nace estar perpetuamente, como apeteciendo, y aun haziendo fuerça para subir a lo alto, porque esto es propio de las cosas livianas y ligeas: y aunque por algun tiempo, con dificultad y violencia, se detienen escondidas en las entrañas y concavidades de la tierra, porque la dureza y densidad desta, no les da lugar para salir a fuera, pero finalmente viene el negocioi a rompimiento, o ya porque las exalaciones que se crian, son en tanta abundancia, que no cabiendo dentro, salen con tompimiento fuera: o ya porque apretandose con el frio de las partes superiores de la tierra, se van apretando las exalaciones que tienen en sus entrañas, hasta que no pudiendo deternese, salen fuera: o finalmente porque las exalaciones que estan dentro de la tierra, con ocasion del frio que ay por aca arriba, se calientan mas, por la contraposicion, o antiparistasis, que llaman los Filosofos: y por el consiguiente adquieren mayor raridad y extension. De donde les previene, que no cabiendo por su mayor extension, donde estavan quando la tenian menor, salen fuera a buscar lugar mas ancho y capaz. En todos estos, y otros semejantes casos, hallandose las dicahs exhalaciones como encarceladas y oprimidas, comiençan a forcejar por unas partes y por otras, con gran de impetu y fuerça, que rompiendo las partes de la tierra, por densas y duras que esten, salen por ellas, y acausa aquel ruydo y movimiento que oymos, y sentimos en smejantes casos*». (Ortiz de Zurita, Diego: *Discurso del origen y causa que pudo terner el terremoto, o temblor de tierra, que se sintiò en esta Ciudad de Sevilla y otras partes, Sabado onze de mayo a las tres y media de la mañana, Año 1624.* Barcelona, Casa Sebastian y Jayme de Matevad, 1624.)

[673] «*De totas estas desgracias succehidas en Italia, ja sen avien tingut los avisos antes, y despres dels flagells: pues parlaren los braços de S. Nicolau de Tolenti, ab tanta sanch que brollaren, la sanch de S. Genaro, en Napols; lo haver suàt aygua un Sant Christo, en lo Lloch de la Solfara, y un altre Lloch prop de Roma*». (*Individual relacio, dels estragos, ruinas, y calamitats causadas dels grans Terremotos, y Percossas (sic) de Terra, succehidas en Roma, y en altres parts de la Italia, desde lo dia 22 de Dezembre del Any 1702 fins lo dia 17 de Abril del present any de 1703*. Barcelona, Imp. de F. Guasch, 1703. SP.)

[674] *Figura de un metheoro que aparecio en el ayre a los 20 de Octubre de 1682 entre las onze, y las doze de la noche, encima de la Ciudad de Gerona, estando el Cielo sereno; y diò tanta de lumbre enla tierra, y ayre, que matò los rayos, y claridad dela Luna*. Barcelona, Rafael Figuerò, 1682.

comète était l'annonce de désaccords, guerres, stérilité ou mort de rois et princes que les expériences postérieures toujours confirmaient. En 1580 une comète a été interprétée comme signe de la sécheresse et de la faim, et plus tard comme la mort de la reine d'Espagne, disait Blas Bayeta[675].

Je veux souligner que nous ne parlons pas d'une vision populaire du monde physique car Bayeta, qui était né à Avignon et habitait Sant Feliu de Guíxols, était docteur en médecine, astrologue et mathématicien. Son traité supposait que la nature solaire de la comète annonçait la mort d'un roi ou d'une personne très importante, avec d'importants changements dans le royaume, révoltes, guerres, chaleurs, sécheresse et stérilité. En plus, les personnes solaires en particulier, allaient souffrir de graves maladies. En fait, Bayeta trace une carte astrale de la comète qui en même temps montrait le futur de l'humanité. Nous ne sommes pas très loin de l'idée médiévale du macrocosme et du microcosme.

D'ailleurs une éruption du Vésuve de 1698 a provoqué chez les habitants du lieu des processions avec des croix, des gens enchaînés ou portant des pierres et d'autres façons de montrer leur pénitence[676]. La relation avec la divinité s'était cassée et il fallait la refaire. Dans ce cas on voit très clairement que les éléments naturels, à travers une série de merveilles, deviennent des faits à échelle humaine qui servent à punir l'impiété des hommes et des femmes. Un autre ouvrage qui parle des tremblements de terre et des inondations romaines du début du XVIIIe siècle disait que quelques phénomènes météorologiques avaient déjà parlé antérieurement[677].

---

[675] «*La raxon por la que las (sic) Cometas causan essos efectos es, porque inflaman el ayre, y aquellas inflamaciones causan discordia en los quatro humores, de los quale[s] està compuesto el hombre (porque la enfermedad no es otra cosa que discordia de humores), y como los Cometas procedan de exalaciones calientes, y secas influyen muchas violencias en los ayres, y ellos en los hombres, causandoles enfermedades agudas, y peste; y à mas desto, teniendo el ayre inflamadao, la inflamacion enciende la colera en los hombres, y della se siguen las iras, impaciencias, y enojos, y el poco sufrirse unos à otros, causa esto dissensiones, y estas batallas, y las batallas mudanças de Estados, y Republicas*». (Bayeta, Blas: *Discurso de la naturaleza, propriedades, causas, y efectos del cometa que aparecio en elmes de Deziembre (sic) del año 1664*. Barcelona, Casa de J. Forcada, 1665.)

[676] *Verdadera relacion del grande incendio, y maravillosa destruccion hechar por el monte Vesuvio, dicho vulgarmente la Montaña de Soma, cerca la Ciudad de Napoles, en la qual se dà cuenta de lo que sucedió desde los 29 de Abril hasta los 10 de junio deste presente año de 1698 y los daños que ha causado à los Pueblos*. Barcelona, Juan Jolis, Impressor, 1698.

[677] «*Se ha de suposar, que tres mesos antes de estos terremotos precehi una obscuritat continua en lo Cel, que durà per tot lo espay de dits tres mesos, negantse lo Sol à nostra vista, y desfentse lo Emisferi en porfiadas plujas, que (segons apar) era anticiparse lo Cel à plorar los estragos de la terra ab un diluvi de llagrimas, que feu exir de mare al Tiber, inundant per dos vegades aquesta dilatada Campanya, introduhintse à esta Ciutat*». (*Innegables evidencias del rigor de la Divina Justicia, irritada contra la obstinada rebeldia dels Pecadors; y demonstracions infallibles de la Misericordia Divina, derramada sobre els Arrepentits, mediant la poderosissima intercessiò de la Mare de Misericordia, Amparo de Pecadors, y gran Emperatriz del Cel, y Terra, Maria Santissima Senyora nostra*. Barcelona, Casa Rafel Figuerò, [1703] SP.)

Le ciel pleure les déviations de la foi humaines et, entre tremblements de terre et inondations, le lieu est converti en un endroit désolé : près de 60.000 personnes y ont perdu la vie. L'ire divine a produit des faits extraordinaires, faits qui, au lieu d'être niés par l'église, sont pris par des explications possibles. Dans ce cas on voit très clairement le manque de séparation entre le corps individuel et le monde physique extérieur : la pluie n'était pas un élément physique, mais les larmes divines versées devant la mauvaise conduite humaine. Le monde est encore loin du *laissez faire*, et ne va pas encore *de lui-même*. Le monde est en rapport direct avec le Nous, voire le Moi, et nous sommes ceux qui pouvons le faire marcher dans un sens ou un autre, en corrigeant ses tendances.

En 1628, Pedro Ciruelo publiait la troisième impression ordonnée par l'évêque de Solsona de son traité sur les superstitions où l'on lisait qu'il y avait des causes qui n'avaient rien à voir avec le monde physique, même s'il cite Aristote. Ces choses extraordinaires étaient des merveilles qui répondaient à des causes surnaturelles[678].

Cette représentation du monde en termes extraordinaires, qui était acceptée comme possible, fut très importante pendant l'âge moderne et elle a commencé à perdre sa vigueur avec le développement de la science moderne. La vision merveilleuse du monde, sans se perdre complètement, resta affaiblie avec l'arrivé du rationalisme et de la méthode scientifique. Les Lumières ont converti la vénération des merveilles en estimation des recours naturels, on l'a dit[679]. Ainsi, donc, au XVIIIe siècle, le développement scientifique portera des changement quant à la représentation et la perception du monde naturel : la

[678] «*Que en las historias mas autenticas y dignas de fè entre los hombres cuerdos y sabios, se cuentan que acaecieron muchas cosas maravillosas, y esto en diversas tierras, y gentes del mundo, de las quales maravillas todos los sabios del mundo no sabrian dar razon por causas naturales, de que vinieron aquellos efectos maravillosos, que ni pueden venir por virtudes de los cielos y estrellas, ni de los elementos, ni por artificios de los hombres, ni de otras criaturas aca abajo en la tierra, o en la mar, o en el ayre: luego es necessario dezir, que allende destas causas corporales naturales aya en el mundo otras virtudes y fuera de causas espirituales sobre naturales, que hagan aquellos efectos maravillosos. Esta es la manera comun, que tuvieron todos los sabios filosofos, que por los efectos maravillosos se movieron a buscar las causas dellos, como dize Aristoteles. Y si ay algunos efetos de quien no se puede hallar causa natural corporal, es razon de dezir que tienen causas sobrenaturales espirituales, por cuyas virtudes y fuerças se causan aquellos efectos, quales son estos. Mudar en un subito un grande monte todo entero de un lugar a otro. O ver algun animal bruto hablar como hombre en la lengua de los hombres, que le entiendan. O si algun hombre ya dias ha muerto y enterrado se apareciesse visiblemente y hablasse con los vivos. O si algun hombre rustico labrador (...) hablase una hora entera en Latin muy perfecto, o en Griego o en otra lengua muy estraña de la suya: y en pasando aquella hora no poder tornar a dezir lo que hablò, ni aun acordarse de cosa dello*». (Ciruelo, Pedro: *Tratado en el qual se repruevan todas las supersticiones y hechizerias: muy util y necessario a todos los buenos Christianos zelosos de su salvacion*. Barcelona, Sebastian de Cormellas, 1628. P. 18.)

[679] «*La filosofia utilitaria y economicista de la ilustración convertirá la veneración de los autores humanistas ante las «maravillas de la naturaleza» en estimación contable de los recursos naturales. Recursos evaluables, y por tanto limitados, finitos, que pueden ser objeto de una administración cuidadosa. En los casos más extremos de racionalismo económico, la conservación de la naturaleza, su protección, se convierte en un problema de rentabilidad económica. De explotación óptima de los recursos*». (Urteaga, Luís: *La tierra esquilmada. Las ideas ideas sobre la conservación de la naturaleza en la cultura española del siglo XVIII*. P. 17.)

vision froide et «objective» du monde s'impose de plus en plus, et les merveilles doivent être expliquées. Joan B. Berni, en 1736, écrivait en faveur de la physique et contre la métaphysique[680].

Mais la fuite de la métaphysique que Berni propose nous conduit dans un monde où l'on ne trouvera rien qui ne soit digne d'admiration, *on no trobarem res que no sigui digne d'admiració*. S'il n'y a pas de choses extraordinaires, il ne faut pas prendre ces chemins : les merveilles sembler résister l'impulsion de la science. Tomàs-Vicens Tosca, dans un livre publié à Valence vers la moitié du XVIIIe siècle, parle aussi de s'éloigner de la métaphysique et de s'approcher au monde des choses étranges[681].

Malgré tout, en 1764 encore, Jaume Bonells, dans un discours fait à l'Acadèmia de Ciències de Barcelona, se plaindra du retard de la Physique dans notre pays: dans la Péninsule (sic), la plupart des phénomènes naturels étaient considérés comme des miracles : «*La majoria dels fenòmens naturals són tinguts per miracles*»[682]. A son avis, même la religion catholique bénéficierait de la recherche scientifique.

Bonells nous montre l'apparente contradiction dans laquelle se trouvait la science liée à l'église[683] : la défense de l'aristotélisme alors qu'Aristote était païen[684]. Dans ce

---

[680] «*D'aquesta manera caminarem segurs en la contemplació d'aquest món visible, on no trobarem res que no sigui digne d'admiració. Perquè, ¿qui no quedarà admirat de veure la terra penjada enmig de l'aire, alçant-se amb les seves montanyes, rebaixant-se en les valls, i voltada de mars? ¿Qui no s'esbalaeix de veure els estranys flux i reflux del mar, i com tots els rius hi desenboquen? ¿Qui no lloa el Creador, contemplant la regió de l'aire, l'oposició dels vents, el concurs dels núvols, les pluges, les rosades, els trons, les pedrades, i les tempestes? ¿Quin goig no produeix la visita d'aquella regió etèria, vestida de l'aura celestial i poblada d'atxes lluents que mai no s'apaguen? Finalment la varietat de tantes coses ens causa una agradable harmonia. Tot això, la Física ho estudia, si hom no perd el temps en metafísiques, -cosa de la qual ja es queixà el nostre Lluís Vives*». (Joan B. Berni i Català: *Filosofia Racional, Natural, Metafísica i Moral*. València, 1736. (II, p. 3-10, 265-266) in Moreu-Rey, Enric: *El pensament il·lustrat a Catalunya*. P. 27.)

[681] «*Vet aquí que, franquejat el malpàs de les abstraccions metafísiques, que han cansat potser bastant l'esperit, aquest pot sortir al camp obert i molt agradable de les coses naturals, on la seva força, avorrida ja tant per les subtileses, es gaudeix i es recrea amb una contemplació més amena. Ja distingeix el teatre del món visible, on no troba racó sense cosa que no admiri, ple de la major estranyesa: aquí la terra, suspesa en l'aire, eriçada amb les altíssimes carenes de les montanyes, deprimida en les valls, vestida de vegetals com d'una infinita cabellera; més enllà admirarà l'ona brillant de salinitat i els bullidors encrespats, introduint-se en els amagatalls profunds de la terra seguint canals recòndites, o sorgint de nou per vies obertes, com procrea els sorgents de les fonts, des d'on els rius retornen al mar per a continuar el cicle sense fi*». (Tomàs-Vicenç Tosca: *Compendium Philosophicum*. València 1754. 2a edició (III prefaci) cité par Moreu-Rey, Enric: *El pensament il·lustrat a Catalunya.* P. 23.)

[682] Jaume Bonells: *Discurs inaugural de l'Acadèmia de Ciències de Barcelona*, 1764 in Moreu-Rey, Enric: *El pensament il·lustrat a Catalunya.* P. 41.

[683] «*Però ja em sembla que escolto com delaten per herètica aquesta darrera proposició. Una física de protestants, diu la tropa dels doctes, només pot ésser granment perniciosa per a la nostra Església. Però, a qui faran creure que Aristòtil tingués res de catòlic?*» (Jaume Bonells: Discurs inaugural de l'Acadèmia de Ciències de Barcelona, 1764 in Moreu-Rey, Enric: *El pensament il·lustrat a Catalunya*. P. 44.)

[684] «(...) *si la Filosofia, repeteixo, d'aquest idòlatra o ateu és no solament compatible sinó útil, segons diuen, per a la nostra Teologia, ¿com no ho serà la Física experimental, l'únic objecte de la qual és la contemplació dels fenòmens de la Naturalesa, admirant i adorant en ells llur suprem Creador?*» «*Les coses divines són certament superiors, però no contràries, a les naturals. Aquestes, ben lluny d'enlluernar-nos contra el coneixement de les primeres, al contrari* invisibilia Dei a creatura mundi, per ea quae facta sunt

contexte, l'auteur dénonce le fait que les phénomènes naturels sont pris, par ceux qui ignorent la science, pour des miracles[685].

A ce moment, le monde scientifique vit une situation paradoxale, une recherche d'un nouveau paradigme qui prétend convertir le monde en un espace homogène et sur lequel on puisse raisonner. Une recherche, en même temps, de l'unité du monde et une négation de l'extraordinaire, inexplicable et merveilleux. Tout devait être expliqué, mais tout ne l'a pas été.

D'ailleurs il faut se rappeler que l'église a fait depuis le concile de Trente (1545-1563) un effort pour s'approcher des classes populaires, en essayant d'expliquer dans les sermons ce qu'elles ne pouvaient pas comprendre, tandis qu'elle ordonne de ne pas accepter des questions difficiles à comprendre d'un point de vue logique et raisonnable[686].

Il est clair qu'à ce moment-là l'église catholique avait un grand intérêt à naturaliser l'existence du purgatoire et à assurer le culte des saints et la vénération des reliques[687]. Il fallait que le peuple comprenne qu'on ne pouvait pas voir la divinité avec les yeux corporels et surtout faire attention à ne pas admettre de nouveaux miracles ou reliques sans l'approbation de l'évêque. On comprend donc que Francesc Garau, en 1675, ait écrit que le monde était un grand livre où l'on pouvait lire la sagesse divine. La nature était un

---

intellecta conspiciuntur [Les coses invisibles de Déu, des de la creació del món, són contemplades pels intelectes creats]. *I això és tan cert, que cap físic no pot ésser ateu. Perquè, en realitat, ¿quina cosa convenç més de l'existència d'un Déu que les produccions de la naturalesa?*» (Jaume Bonells: Discurs inaugural de l'Acadèmia de Ciències de Barcelona, 1764 in Moreu-Rey, Enric: *El pensament il·lustrat a Catalunya*. P. 45.)

685 «*Molt sovint el canonista, el teòleg i el moralista admiren, com si fossin miracles estupends, uns fenòmens que amb prou feines mereixen l'atenció d'un físic. Només perquè aquells ignoren, i aquests coneixen, els prodigis de la naturalesa*». (Jaume Bonells: Discurs inaugural de l'Acadèmia de Ciències de Barcelona, 1764 in Moreu-Rey, Enric: *El pensament il·lustrat a Catalunya*. P. 46.)

686 «*Tampoco permitan que se divulguen, y traten cosas inciertas, ó que tienen vislumbres, é indicios de falsedad. Prohiban como escandalosas y que sirven de tropiezo á los fieles las que tocan en cierta curiosidad, ó supersticion, ó tienen resabios de interes ó sórdida ganancia. Mas cuiden los Obispos que los sufragios de los fieles, es á saber, los sacrificios, de las misas, las oraciones, las limosnas, y otras obras de piedad, que se acostumbran hacer por otros fieles difuntos, se executen piadosa y devotamente segun lo establecido por la Iglesia; y que se satisfaga con diligencia y exáctitud quanto se debe hacer por los difuntos, segun exijan las fundaciones de los testadores, ú otras razones, no superficialmente, sino por sacerdotes y ministros de la Iglesia, y otros que tienen esta obligacion*». (López de Ayala, Ignacio: *El sacrosanto y ecumenico concilio de Trento, traducido al idioma castellano. Agrégase el texto original corregido segun la edicion autentica de Roma, publicada en 1564*. Madrid, Imprenta Real, 1785. P. 446.)

687 «*Habiendo la iglesia Católica (...) enseñado en los sazgrados concilios, y últimamente en este general de Trento, que hay Purgatorio, y que las almas detenidas en él reciben alivio con los sufragios de los fideles, y en especail con el aceptable sacrificio de la (sic) misas manda el santo Concilio á los Obispos que cuiden con suma diligencia que la sana doctrina del Purgatorio recibida de los santos Padres, y sagrados Concilios se enseñe y predique en todas partes, y se crea y conserve por los fieles cristianos. Excluyanse empero de los sermones, predicados en lengua vulgar á la ruda plebe, las cuestiones muy dificiles y sutiles que nada conducen ála edificacion, y con las que rara vez se aumenta la piedad*». (López de Ayala, Ignacio: *El sacrosanto y ecumenico concilio de Trento, traducido al idioma castellano*. P. 446.)

hiéroglyphe qui permettait passer du visible à l'invisible; l'écouter conduisait à la sagesse[688].

Le XVIIIe siècle a permis que le sacré laisse sa place à la nature, qui sera une pédagogue de l'âme à travers un certain déterminisme géographique[689]. L'athéisme scientifique, comme Bartolomé Feliu disait en 1894, dans un mémoire lu à la Reial Acadèmia de Ciències i Arts de Barcelona, avait été néfaste pour la connaissance; ceux qui l'employaient passaient leur temps à nier le suprasensible et à le profaner «(...)*negar lo suprasensible por un lado, é invadirlo y profanarlo por otro*»[690]. Feliu propose la séparation des sciences en trois ordres: celui des sciences naturelles, celui de la philosophie et finalement celui de la théologie, chacun devant garder silence sur les affaires des autres.

Dans ce contexte, en plein débat entre l'immanence et la transcendance, le «paradigme de l'extraordinarité» n'a pas toujours été dépassé. Les scientifiques suivront avec leur préoccupation pour les questions merveilleuses et extraordinaires de l'écoumène, même s'ils vont mépriser les merveilles qui leur sembleront inexplicables ou contre nature. Si on prend le cas de Cardona, on se rend compte que le naturaliste Guillaume de Bowles en parlera en des termes très différents de ceux typiques du paradigme de l'extraordinarité:

> «*Le bourg de Cardona est à seize lieues de Barcelonne, près de Monserrat & des Pyrénées. Il est situé au pied d'un rocher de sel, qui, du côté de la rivière de Cardonero, paroît coupé presqu'à pic*»[691].

Bowles veut se placer au-delà des faits «réels», les expliquer sans subjectivisme, faire noter la «réalité». C'est aussi le cas de l'*Atlante español* de Bernard Espinalt, un ouvrage qui se montre très «froid» quand il parle des lieux naturels. Sur Cardona, il nous dit uniquement que ce village possède une montagne de sel qui produit une vue délicieuse

---

[688] «*Dixo bien, Lector mio, el que dixo, que era este mundo un Libro grande: en cuias paginas espaciosas con caracteres de varios colores, à querido darsenos a estudiar la Sabiduria Divina. Es cada Naturaleza de las criaturas, un Geroglifico: y en cada Geroglifico se cifra un documento de bien vivir (...) Nadie se escuse, dice San Pablo, que à documentos de lo visible, quiso Dios convencernos de lo invisible, y mas divino. (...) No ai duda, que quien le entendiese la lengua a la Naturaleza, y supiere escucharle las vozes, saldrà deste estudio Prudente, Iusto, Fuerte, Templado, y por decirlo de una vez, Sabio*». (Garau, Francisco: *El sabio instruido de la naturaleza en quarenta maximas politicas, y morales illustradas con todo genero de erudicion sacra, y umana (sic)*. (1675) Prologue.)

[689] Corboz, André: «Perception ou construction?» in Körner, M.; Walter, F.: *Quand la Montagne aussi a une Histoire. Mélanges offertes à Jean-François Bergier*. P. 449.

[690] Feliú y Perez, Bartolomé: *Influencia de la filosofía en la constitución de la física*. (1894) P. 6.

[691] Bowles, Guillaume: *Introduction à l'histoire naturelle et à la géographie physique de l'Espagne*. P. 406.

quand elle est exposée aux rayons du soleil ; mais il est incapable de se passer de parler d'une fontaine qui donne une eau comme le vin[692].

Si la philosophie utilitariste des Lumières a converti la vénération des auteurs humanistes pour les merveilles en un goût comptable par les recours naturels[693], je crois qu'il y a eu une forte inertie dans cette façon de voir le monde qui l'a fait se projeter en avant. Malgré le développement de la science, quand on arrive au XIXe siècle, les choses n'ont pas changé radicalement : Vicente de Frígola affirme que l'histoire naturelle de la Principauté offre plusieurs objets d'instruction et curiosité : les mines, les sels[694], les laves et d'autres produits volcaniques[695], faits qui conduisaient les curieux vers les montagnes, spécialement les Pyrénées, Montserrat et le Montseny, que l'on supposait riches de toute sorte de biens et merveilles.

Le livre troisième d'un *Album universal* publié à la moitié du XIXe siècle portait aussi pour titre «*Maravillas de la naturaleza y del arte*»[696]. Pour Tomàs Bertran i Soler, la montagne de sel de Cardona est plus «*singulière*» que Montserrat[697].

La façon de parler de ces auteurs nous permet de voir quelle était la «réalité» à laquelle ils s'intéressaient. Certes, l'extraordinaire n'implique pas la beauté du monde, ni une approche immanente au monde. Si la science voudra dépasser le paradigme de la merveille, le paysage rendra beaux quelques endroits spéciaux. Entre l'idée d'ensemble et l'élément spécial, la vision paysagère naissait peu à peu. Il est vrai que le développement de la science va rendre moins extraordinaires les merveilles, témoignant que le monde devenait de plus en plus une *res extensa*, un espace homogène et impersonnel. Mais il n'est pas moins certain qu'encore aujourd'hui nous trouvons de bons échantillons de cette représentation du monde en termes extraordinaires, la pratique journalistique, par exemple.

En résumé, pendant la période moderne, la montagne ne pouvait être belle si elle était dangereuse ou stérile. Mais au moins deux façons de la représenter essayaient de situer ces lieux d'un autre point de vue. D'un côté il y avait l'idée religieuse du paradis

---

[692] Espinalt i Garcia, Bernardo: *Atlante español*. (1783) Vol. VI, p. 284.

[693] Urteaga, Luís: *La tierra esquilmada*. P. 17.

[694] Cardona, especialment, «(...) *una de las curiosidades naturales, mas admirables de Cataluña*».

[695] Frigola, Vicente de: *Relacion de los pueblos de que consta el Principado de Cataluña*. Barna, Imp. de la viuda e Hijos de D. Antonio Brusi, 1824.

[696] *Album universal. Contiene lo mejor, mas util é indispensable del saber humano, a saber* (...). Madrid, 1849. P. 27.

[697] «*La mas singular es la montaña de Cardona, cuyas minas de sal son inagotables, sin que la alteren las aguas, y sin que se conozca la mas mínima disminucion, despues de tantos siglos de proveer á todo el Principado. La arrancan con pico, como si fuese mármol; y el Cardener, que baña la boca de dicha montaña, tiene las aguas saladas y mata los peces que remontan el rio, aunque estén á distancia de tres leguas*». (Bertran Soler, Tomàs: *Itinerario descriptivo de Cataluña*. P. 37.)

terrestre. En attendant la liaison avec le romantisme, l'esthétique du pittoresque et du sublime, les formes les plus claires de pénétration du sentiment de la nature croissent à côté de l'intérêt pour le monde du merveilleux, au moins en Catalogne.

La puissance du fait merveilleux pour donner à voir la réalité était extraordinaire, mais de l'autre côté de cette représentation on trouvait une conception du monde régi par des êtres surnaturels qui gourmandaient les éléments à volonté.

2. 11 - Le monde contemporain : le productivisme et le paysage

Ailleurs j'ai montré comment en Catalogne, depuis le XVIIIe siècle, le productivisme allait porter l'agriculture à se préoccuper de la nature. Un hebdomadaire de 1797 nous montre une préoccupation pour la dimension esthétique de la nature[698].

Ce *Semanario* nous montre un premier effort pour la réforestation des bois et forêts, tant dans un sens productif que récréatif[699]. Nous savons que plusieurs prix ont été donnés aux propriétaires qui plantaient plus d'arbres dans l'intention de promouvoir la réforestation. Certes dans cette publication le mot *paysage* n'a pas été retenu, mais il y a d'autres façons de parler qui nous permettent de penser à un sentiment protopaysager[700]. Mais, malgré tout, ce *Semanario* a continué la ligne productiviste sous laquelle le travail du paysan était une lutte contre la nature :

> «(...) *el oficio del labrador es luchar á todas horas con la naturaleza que generalmente solo da y sazona sus frutos á fuerza de trabajo y de cultivo* (...)»[701].

---

[698] «*El magestuoso teatro en que se verifican las ocupaciones de la agricultura las da un valor que no tienen las demas, ¿quál es el arte que se exerce en medio de las mas bellas escenas de la creacion, y baxo la inmediata influencia de los fenómenos celestes? El labrador nunca dexa de mirar con interes los dulces rocios, las lluvias criadoras, los vientos, las nieves y las escarchas: si brilla y calienta el sol, es para madurar sus cosechas; si le cubren las nubes es para regarlas; y si los temporales excitan sus temores, tambien son un remedio contra la insensibilidad, y la indiferencia; y dan nuevo valor á los frutos que perdonaron*». («Agrigultura moral». *Semanario de agricultura y artes dirigido á los párrocos*. 17 aout 1797.)

[699] Le numéro 1 de cette publication expliquait qu'entre les «*Conocimientos que ha de tener un labrador instruido*» il y avait le «*Conocimiento de los árboles de monte, de los de hoja blanca, de los de recreo, de los arbustos de jardin, y de los que sirven para setos*». («Del estudio de la agricultura». *Semanario de agricultura y artes derigido á los párrocos*, núm. 1. [5 de gener de 1797]. Madrid, imprenta de Villalpando. P. 4.)

[700] «*Los árboles templan el rigor de las estaciones, atraen el agua, dan abono á los campos, y leña y madera para los edificios, purifican el ayre, nos mantienen á nosotros con sus frutos, á los ganados aun con su hoja, y* ***nos sirven como de compañia****; porque no hay cosa mas triste que un campo raso en que no se encuentra arrimo alguno*». («Utilidad de los bosques» *Semanario de agricultura y artes dirigido á los párrocos*., 13 décembre 1798. P. 369.)

[701] «Cartilla rústica sobre las utilidades y la escarda en las labores de Estremadura, dispuesta en preguntas y respuestas por la real Sociedad económica de Truxillo, y acomodada al estilo y capacidad de los labradores de esta ciudad y su partido». *Semanario de agricultura y artes derigido á los párrocos*, núm. 2. 9 février 1797. P. 81.

Il faut rappeler que cette conception a guidé l'*Informe*[702] sur la Loi Agraire de Jovellanos (1795). La période moderne avait besoin des champs et les aimait. Cette tendance –physique et phénoménale- réduisait physiquement les montagnes ; l'action humaine sur la terre aidait à créer un milieu avec une morphologie concrète. Des bois et collines devenaient des champs, des *artigues*, des bancales et faisaient partie d'un autre type d'espace, avec des valeurs et des représentations différentes. Cette formalisation matérielle de l'environnement a fait que les montagnes étaient de moins en moins étendues. Cette tendance a été arrêtée par la crise agraire. Dans cette évolution historique qui va du mépris à l'estime des terrains autres que campagnards, il est clair qu'une représentation donnée a fini par avoir des effets physiques sur l'environnement. Cette ligne productiviste est arrivée jusqu'au XIXe siècle.

Depuis le XVIIIe des voix se sont élevées pour recommander de ne plus défricher les bois : Miquel Agustí, Francesc Valentin Constans[703], et beaucoup d'autres[704]. Il y a eu aussi différentes dispositions juridiques dictées par Philippe V (1708, 1716, 1717, 1719), et une législation systématique au cours du règne de Fernand VI[705]. Un ordre du marquis de l'Ensenada de 1748, d'inspiration colbertienne, obligeait tous les voisins, à l'exception des veuves, à planter trois arbres par an. Une cellule postérieure (12 décembre) postulait le devoir de planter cinq arbres, au lieu d'un[706]. C'est aussi le moment où la physiocratie s'impose.

D'ailleurs, il y a des exemples suffisants pour penser que dans la seconde moitié du XIXe siècle l'agriculture permet le passage au sentiment paysager entre les grands agriculteurs. Une *Cartilla rústica*, publiée par le médecin Joaquim Salarich i Verdaguer en 1859, nous dit que le bois est beau si l'on est un observateur éclairé qui nomme beauté la

---

[702] «*Aunque el oficio de labrador es luchar a todas horas con la naturaleza, que de suyo nada produce sino maleza, y que sólo da frutos sazonados a fuerza de trabajo y cultivo, hay, sin embargo, en ella obstáculos tan poderosos, que son insuperables a la fuerza de un individuo, y de los cuales sólo pueden triunfar las fuerzas reunidas de muchos*».

«*Sin duda que a ella* [la intervenció humana] *debe la naturaleza grandes mejoras. A doquiera que se vuelva la vista, se ve hermoseada y perfeccionada por la mano del hombre. Por todas partes descuajados los bosques, ahuyentadas las fieras, secos los lagos, acanalados los rios, refrenados los mares, cultivada toda la superficie de la tierra, y llena de alquerías y aldeas, y de bellas y magníficas poblaciones, se ofrecen en admirable espectáculo los monumentos de la industria humana, y los esfuerzos del interés común, para proteger y facilitar el interés individual*». (Cité par Urteaga, Luís: *La tierra esquilmada*. P. 31.)

[703] *Memorias de la Sociedad Economica*. Madrid, D. Antonio de Sancha, Impresor de la Real Sociedad, 1787.

[704] Par exemple Vigo, Salvador; Zamora, Francisco de: *La Cerdanya a finals del segle XVIII vista per Francisco de Zamora*. Tremp, Garsineu edicions, 1999.

[705] Urteaga, Luís: *La tierra esquilmada*. P. 128.

[706] Mémoire de 15 mai 1778 de Miguel Gijon y Leon. *Memorias de la Sociedad Economica*.

bonté et l'utilité[707]. En 1887 les agriculteurs du Bages reçoivent un article de *La France Agricole* sur le défrichage de nouvelles terres les avertissant des dangers que l'abus de cette pratique comporte[708]. A ce moment la tendance change et un des maux du pays sont les défrichements, «(...) *los vastos criales y páramos que antes ostentaban frondosos arbolados*»[709].

Ce changement écosymbolique va permettre la première action publique contre le coupage d'un bois, le *Bosc del Gresolet*, une forêt du Berguedà, aux pieds de la montagne nomée Pedraforca. Excursionnistes, poètes et d'autres personnages sensibles à la beauté de la nature se sont placés à la tête du mouvement. Entre eux César August Torras qui a écrit que ce bois était une joie à admirer par les excursionnistes et par ceux qui avaient un peu de sentiment artistique pour le monde naturel[710]. Torras demande la création d'un parc naturel pour des raisons paysagères et cynégétiques[711]. A son avis, ceux qui veulent en finir avec ce bois sont des personnes qui ne savent comprendre ni sa beauté ni son importance, ou bien y ont des intérêts concrets : «(...) *no saben apreciar sa bellesa e importància, o bé els ceguen apassionament o mires interessades*»[712].

Peu d'années plus tard, en 1928, le roi Alphonse XIII signe le Décret de protection du Montseny. Mais ce geste politique –sans grande répercussion d'ailleurs- avait eu sa

---

[707] «*Los bosques forman uno de los mas hermosos cuadros que nos presenta la superficie de la tierra. Verdad es que son bellezas salvajes, dice Sturm, porque no se descubre á primera vista sino una multitud confusa de árboles y una vasta soledad; pero un observador ilustrado que llama bello á todo lo que es bueno y útil, halla aquí mil cosas dignas de su atencion*». (Salarich [i Verdaguer], Joaquin: *Cartilla rústica*. P. 86.)

[708] «*La produccion de los montes es inferior á la de las tierras agrarias, pero aquellos no pueden convertirse en las últimas por el simple capricho del hombre. La naturaleza tiene sus leyes inmutables, y no es posible alterarlas subsistiendo las causas creadoras y naturales. Los terrenos forestales subsisten productivos y dan los mayores rendimientos, explotándoles para monte. Intentar en ellos el cultivo agrario, es ir à la ruina segura para luego abandonar el terreno; puesto que la repoblacion es obra muy costosa y de resultados muy lejanos, más propios para emprederse por entidades permanentes como es el Estado* (...)». («Las roturaciones». *Lo pla de Bages. Butlletí mensual que publica l'Associació d'agricultors del partit de Manresa*, 8. Manresa, 21 mai 1887. P. 2.)

[709] «Las roturaciones». P. 2.

[710] «*Els bons catalans admiradors de la bella natura, tenien de contemplar com se'ls arrabassava un joiell de preuada estima, admiració no sols de l'excursionista, sinó de tot aquell qui tinga noció, per insignificant que sia, de sentiment d'art natural i d'amor a lo bell*». (Torrras, C. A.: «Els bosc del Gresolet. Parc natural de Catalunya». *Butlletí del Centre Excursionista de Catalunya*, 319. Barcelone, 1921. P. 5-6.)

[711] «*Extenses i espesses boscúries, arbres gegantins, bells encatifats de verdor, grandioses canviants de perspectives, montagnes formidables d'agudes i retallades formes, esplèndides raconades de ferèstega bellesa, lluïdors caients d'aigua, canals esfereïdors, baumes i cataus inabordables, conjunt superb i imposant del Pedraforca i dels enèrgics contraforts de la Serra de Cadí, aspectes pintorescos d'enlairadora poesia, eixerits isards campant en abundor, lliures i lleugers per aspres penyalars i per la boscúria, pèrdiu blanques voleiant per damunt de les altes crestes, caça notable variada per a constituir un gran vedat que servís de criador a la fauna pirinenca*». (Torras, C. A.: «El bosc del Gresolet». P. 6.)

[712] Torras, C. A.: «El bosc del Gresolet». P. 9.

préface au cours du troisième Congrès Excursionniste Catalan de 1914, où l'on parla de la protection des espaces naturels.

En résumé, même si l'agrairisme des XVIIIe et XIXe siècles s'est préoccupé quelque fois du maintien des surfaces forestières et de la réforestation des montagnes, ce processus s'est produit dans un contexte productiviste qui rendait presque impossible l'amour pour cet environnement qui devait être transformé. Ce n'est qu'à la fin du XIXe siècle que les premières voix d'alarme ont été entendues, voix qui provenaient des secteurs agriculteurs. Dans ce nouveau contexte, l'environnement moins anthropisé a commencé à être perçu comme quelque chose à protéger, et dans les années vingt du XXe siècle, peu après les premières demandes de création des parcs naturels. s'est produite la première campagne organisée pour défendre un endroit naturel.

Troisième partie :

Le regard populaire avant le paysage

A) Questions préliminaires

B) Etudes de cas

Questions préliminaires

3.1 - Le regard folklorique et la géographie mythique

Comme on vient de voir, quand les classes privilégiées catalanes regardaient le milieu montagnard, elles n'y voyaient que des merveilles. Si ces merveilles leur semblaient agréables et amènes, elles utilisaient le modèle du paradis pour en rendre compte. Pour les élites, les montagnes étaient en elles-mêmes sans importance ; il fallait une série de faits particuliers pour qu'elles puissent l'être.

Par contre, les classes populaires étaient familières de leur milieu et celui-ci avait plus de détails. Des sommets comme le *Cavall Bernat* –dont j'ai déjà fait une petite histoire de sa représentation chez les élites- le *Cap de Mort*, le *Gegant Encantat* ou d'autres aiguilles du massif de Montserrat n'attiraient pas l'attention des élites tandis que le folklore nous explique leurs légendes. Il est clair que pour les paysans du lieu ces sommets avaient un sens, même si ce n'était autre chose qu'un point où fixer les limites de leurs propriétés[713] ou un lieu proche de leurs vignobles ou qui dominait l'horizon au fond de leurs champs.

La différente position structurelle des élites et des groupes paysans nous explique cette différence quant au regard sur le milieu. De ce point de vue, tandis que les élites ignoraient quelques sommets, les classes populaires avaient établi une relation mésologique propre avec ces endroits. Ces élites ignoraient la plupart des empreintes merveilleuses résultant du passage de quelques saints sur la terre, tandis que les classes populaires les révéraient comme des éléments sacrés. Ainsi pour la vision populaire, la montagne de Montserrat était pleine d'aiguilles et de sommets : on le voit très clairement

[713] Le Cavall, sous la forme *rupibus Bernardi*, est attesté en 942. (Buch i Parera, Josep: *El Cavall Bernat de Montserrat*. P. 24).

quand les légendes nous disent que c'étaient les boules avec lesquelles le géant Malot jouait. En plus, il faut dire que pour ce légendaire ce géant a été, lui aussi, pétrifié parce qu'il faisait du bruit. Le *Gegant Encantat*[714] est donc une autre aiguille individualisée par le regard folklorique ; dans ce même légendaire l'ensemble des aiguilles de Montserrat était aussi vu comme un groupe de personnes enchantées par les *encantades*[715].

Selon la légende, le *Cavall Bernat* était un cheval enchanté que le diable avait prêté à un misérable bûcheron à condition qu'il lui donnât son âme dix ans plus tard[716] ; l'élite –comme je l'ai déjà montré- n'en a pas parlé avant les XVII-XVIIIe siècles. Une autre aiguille de Montserrat, le *Cap de Mort* (photo 11), était en relation avec une sorcière qui rentrait d'un sabbat au Pays Basque. L'aiguille est apparue du fait que cette sorcière portait avec elle dans les airs un homme –ou une autre sorcière, suivant les versions- qui tomba par terre : la tête reste encore sur la montagne sous la forme d'une grosse pierre.

Il y a un autre rocher, très intéressant du point de vue du légendaire, qui était inconnu des élites : les *Pallers de Tot l'Any* (les meules de toute l'année ; photo 33). En fait, à la suite de la légende, il faudrait dire que le nom le plus correct serait «les meules de la mauvaise année» : une année de sécheresse, une famille de géants –les *Regira-rocs*- ont perdu leurs récoltes et ont décidé de prendre le blé de quelques paysans. Ils ont fait deux meules avec la paille de la «récolte» et celles-ci ont été pétrifiées à la suite de l'invocation du ciel par les paysans[717].

Cette légende a une relation très claire avec celle de l'*Hort del Mal Any* (le jardin potager de la mauvaise année), aussi en Montserrat : celui qui se trouve en ce lieu, à minuit à Noël, aura de bonnes récoltes pendant toute

[714] Amics de Montserrat: *Folklore montserratí*. P. 105 et suiv.

[715] Amics de Montserrat: *Folklore montserratí*. P. 27 et suiv.

[716] Légende rapportée par Francesc Carreras i Candi et reproduite dans Amics de Montserrat: *Folklore montserratí*. P. 90-97.

[717] Amics de Montserrat: *Folklore montserratí*. P. 80.

sa vie[718]. Mais l'accès au lieu est difficile ; en plus, la voix populaire ne sait pas où se trouve ce jardin. L'*Hort* est un lieu de cocagne, une terre promise où rien ne manque. Mais c'est aussi un lieu lointain, d'accès difficile, voire impossible ; difficile à trouver, il s'agit d'un lieu qui vous donnera de bonnes récoltes –pas grand chose et le tout, en même temps. Souvenons-nous de cette difficulté d'accès car dans un autre chapitre nous devrons retourner à ce type d'explications.

Par contre, les élites connaissaient les légendes des zones les plus proches du monastère : celle de Fra Garí, de la fontaine du Miracle, de l'ermitage de saint Dîmes, le bon larron, etc. et ignoraient la plupart de ces endroits que nous pourrions dire «populaires». La question est –de mon point de vue- facile à comprendre : le monde des paysans est un monde prochain, direct, un milieu qui parle et qui est parlé ; par contre, le milieu des élites est un ensemble de lieux lointains et médiatisés par la culture écrite qui leur donne l'existence. Tandis que le paysan se trouve confronté à l'évidence de la quotidienneté du lieu, l'accès à travers les récits écrits est un accès indirect, commandé par d'autres personnes. Un accès à des choses considérées importantes, mais qui n'étaient pas vécues comme prochaines. En fait, l'idée des merveilles –dont les classes populaires participaient aussi- rendait nécessaire cette distanciation du centre du monde et des choses vécues comme différentes et lointaines.

Au Canigou, les élites parlaient d'un lac inexistant et il a fallu qu'en 1628 le roussillonnais Andreu Bosch se rende compte que le véritable lac était sur la montagne du Coronat[719]. Avant, et même après, parler du Canigou voulait dire faire une référence, fût elle petite, au thème du lac (d'ailleurs inexistant). Mais les groupes sociaux les plus instruits en général n'ont pas porté attention à la légende de l'arche de Noé enterrée sous les neiges d'un

[718] Amics de Montserrat: *Folklore montserratí*. P. 85.

[719] «*Ce que je peux dire de nouveau, et c'est la vérité, c'est que les étangs dont ils font mention ne sont pas dans la dite montagne du Canigó, mais distants d'elle de plus de trois lieues. Ils sont dans une autre partie de la vallée du Conflent qui elle est située au milieu. Ils se trouvent aux confins des montagnes de Conat, en descendant du Pla de Planyàs*». (Cité par Payré, Didier : *Mémoires de Nohedes*. P. 20.)

glacier proche du sommet[720] ni sur l'ancrage de cette arche que l'on disait se trouver sur la montagne.

Au Montseny, si le gourg de Gualba était très connu, l'on avait oublié quelques légendes qui se référaient aux *encantades* qui étendaient leur lingerie la nuit durant. Il va sans dire que le massif de Sant Llorenç était plein de légendes et que celles-ci ne sont arrivées aux élites qu'au XIXe siècle.

Les classes populaires «voyaient», donc, d'autres choses, lieux et endroits que ceux que voyaient les élites, et quand leurs regards coïncidaient sur une même chose, ils avaient des échelles fort différentes. Pour les élites, la montagne était une et recevait de l'importance par des faits merveilleux ; pour les paysans la montagne était un ensemble de lieux chacun avec une signification propre. Les références les plus anciennes, qui sont du Xe siècle, nous parlent du Canigou comme d'une chose unique : le monastère de Saint Michel de Cuixà est placé «*au pied du Mont Canigó*» : «*In loco vocato Coxano prope radicem montis Canigonis*»[721]. D'autres textes continuent à parler de ce fait géographique comme d'un ensemble : *monte Canigone* ; *Canigonis* (950) ; *Montem canigonem* (958) ; *in monte Chanigono* (959) ; *montem Canegonis* (986), etc. La même tendance a été retrouvée au Montseny, massif où, aux IXe et Xe siècles, les documents se réfèrent a deux «*Mons Signa*» qui prennent possession de ses contreforts[722]. Par contre, les classes populaires du lieu possédaient une représentation plus détaillée des

[720] «*Après le déluge, l'arche de Noé fut arrimée sur la cime du Canigou. L'arche disparut sous la neige au milieu du cycle [cirque] de Balatg et les animaux qu'elle contenait périrent tous, sauf un drac. Ce drac fut logé parles fées dans un palais «infernal»; il hurlait au moment des tempêtes. Or, un saint homme décida de délivrer la terre de cette mauvaise bête; il avait ceci de particulier qu'ayant vécu dans la solitude montagnarde il fut nourri par une chèvre sauvage; c'était Saint-Guillem de Combret. Guillem s'approcha du fameux palais, malgré les orages que provoquaient les fées, y pénétra et tua le drac, dispersant su même coup les fées qui se réfugièrent aux gorges de Carença et aux gouffres de Cadi*». (Chauvet, Horace: *Traditions populaires du Roussillon.* P. 215.)

[721] Cité dans P. P.: «Les «premières» Mentions de Toponymie ancienne». P. 5. Aussi Vidal cite un texte de 875 que l'auteur méprise car il est apocryphe.

[722] Portals i Martí, Joan: *El Montseny: primers testimonis escrits*. Vallgorguina, [Associació Cultural], 1991. P. 5.

«mêmes» endroits. En 1999 un paysan pyrénéen me disait que là tous les endroits avaient été baptisés, c'est-à-dire qu'ils sont nommés.

Ce que je veux montrer avec ces idées est très clair : les classes populaires rurales, en voyant des sommets, des rivières, des glaciers et d'autres choses «indicibles» pour les classes instruites des villes, nous montrent qu'elles possèdent des regards différents. Il y a un dissentiment quant aux objets de leur regard, et je me propose de montrer qu'il y a aussi des regards différents qui sont en rapport avec leurs positions structurelles distinctes, même si les classes populaires montrent, elles aussi, une conception spatiale très semblable à celle des élites. Ce point de coïncidence traduit l'appartenance à une unique culture et le partage des recours culturels propres à ce temps. Néanmoins, entre ces deux groupes sociaux, il y a des différences quant au regard sur le milieu, différences qui peuvent s'expliquer à partir de leurs différentes positions socioculturelles. D'abord je me propose de parler de la cosmophanie paysanne comme d'une géographie mythique.

La géographie mythique

Par géographie mythique je comprends une médiance sous laquelle l'environnement parle et est parlé par rapport à des valeurs économiques et sociales qui s'expriment à travers des mythes et des légendes. Pour cette forme de cosmophanie le monde ambiant –ou bien des parties de celui-ci- est un environnement qui devient exemplaire et justicier ; pas agréable ou amène, ce qui serait le cas de la trajection paysagère. De ce point de vue, l'environnement devient un milieu au sens proposé par Augustin Berque :

> «*Relation d'une société à l'espace et à la nature ; combinaison trajective de lieux et d'étendues ; est proprement trajectif, c'est-*

à-dire à la fois naturel et culturel, collectif et individuel, subjectif et objectif, physique et phénoménal, matériel et idéal, chorétique et topique»[723].

Pour cette géographie mythique, l'environnement montre des formes instructives et constructives de sens : dans le ciel, la lumière de la lune permet de voir la forme d'un paysan qui était sorti la nuit pour voler des épine-blanches à ses voisins. Dieu a décidé de lui demander de choisir entre être puni sur la surface du soleil ou sur celle de la lune. Afin de ne pas se brûler, il a choisi la lune, et il reste toujours là.

La Chasse Maudite –thème folklorique très répandu en Europe- en Catalogne n'est pas sans rapport avec l'histoire du Comte Arnau, un cavalier du Ripollès qui fut condamné *per soldades mal pagades*, pour n'avoir pas bien payé leurs salaires à ses travailleurs, ou bien par des *mesures mal rasades*, par des mesures de blé plus petites que celles qui étaient convenues. Quand il passait dans la nuit ripollaise, les paysans se croyaient en danger.

Près de Viella (Val d'Aran) un rocher avec des grottes (photo 22) expliquait l'histoire de saint Michel défié par le diable à pointer aux pierres. Le saint a fait neuf dianes et le démon une seule ; elles sont encore visibles de nos jours. Pas loin de là, saint Martin a marqué sa main sur une pierre afin de montrer aux habitants du village de Gessa qu'il fallait lui faire un ermitage. A Sant Sadurní d'Ossormort, saint Martin et le diable se sont aussi défiés et ils ont laissé leurs empreintes sur le rocher, près d'une fontaine (photo 24). En Andorre, au chemin entre la Margineda et Santa Coloma, il y a un trou qui nous rappelle l'histoire d'une hôtelière qui attirait les hommes vers son auberge et qui au moment d'être enterrée s'est enfoncée dans la terre pour aller directement en enfer[724].

[723] Berque, Augustin: *Le sauvage et l'artifice.* P. 165-166.

[724] *Les llegendes d'Andorra*. SP.

Dans ces quelques échantillons de géographie mythique et ailleurs, le milieu était comme un *exemplum* qui apportait une morale et des normes de comportement à suivre. Mais, en outre, l'environnement était justicier : deux aiguilles près des sommets des Encantats (Pallars Sobirà ; photo 9) seraient deux chasseurs qui sont allés à la chasse au moment où l'on disait la messe à l'ermitage de Sant Maurici. Ils ont été pétrifiés comme punition. Un autre jour, un pauvre est passé par Aranyó en demandant un peu de paille et un hébergement où passer la nuit ; comme on les lui refusait, il a maudit les gens, et les meules se sont converties en pierre (photo 34). Un paysan ou un seigneur de l'Empordà avait ramassé tout le blé du pays afin d'en faire monter le prix et il partait avec sa charrette tirée par des bœufs. La pluie a fait grossir un lac qui a avalé l'homme, les animaux et le blé. Un autre paysan est allé travailler ses terres le jour de la Saint-Hilaire et une grosse pierre est tombée sur lui en l'ensevelissant (photo 16). «Tout le monde» sait que le col de *Iera de Maça* a été témoin de la mise à mort du seigneur de Besora (Osona) des mains du peuple qui le croyait un despote et le toponyme, comme on le verra plus loin, nous rappelle sa mort. Devant l'ermitage de Santa Justa (Vallès Oriental) on verrait les quatre pieds d'un âne qui ne marchait plus parce que son propriétaire avait méprisé la sainte. Les *Roques del Frare* (roches du frère) portent ce nom car la nuit durant on y voit un moine en flammes condamné à purger ses péchés[725]. Voilà donc l'exemplarité et la justice faites pierre, bois ou eau ; bref, la société devenue milieu par un processus de trajection. Métaphores plus réelles que leurs référents.

Cette relation trajective entre environnement et société se voit avec clarté dans le cas des montagnes que le folklore a assimilées à des géants. Le *Gegant encantat* de Montserrat serait un de ces êtres puni à jamais car il rendait difficile la colonisation humaine de la montagne ; le géant *Puigmal* ou celui de l'Aneto ont enseigné l'élaboration du fromage aux paysans afin

[725] Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. Alta Ribagorça*. P. 419.

qu'ils ne montent pas sur *sa* montagne... Interpréter la forme d'une montagne comme une prolongation ou ampliation d'un corps humain n'est autre chose qu'une anthropisation de l'environnement, la conversion de celui-ci en milieu ; la négation de la distance entre individu et environnement, entre culture et nature.

Du point de vue des classes populaires rurales, le milieu montagnard était donc un milieu empreint de valeurs humaines, mais ces valeurs étaient en rapport avec le monde social et pas, comme nous le croyons aujourd'hui, empreintes de paysage, c'est-à-dire qu'elles n'étaient pas en rapport au monde de l'esthétique. Les paysans apercevaient dans leur environnement des personnages punis de leurs méfaits ou bien les traces de saints ou de rois, et c'était leur environnement qui leur parlait, leur criait, leur montrait ce qu'ils devaient y voir.

L'homme de la Lune -comme on l'a déjà vu- reste expatrié sur cet astre car il est allé au travail le dimanche ou un jour férié ou bien il a volé des choses ou interdit le passage des personnes par un chemin. Il a été puni et condamné à habiter la Lune, d'où il sert de souvenir et d'exemple pour les autres mortels. Sur la crête des *Encantats* on voit deux petites aiguilles qui seraient deux chasseurs qui sont sortis à la chasse au moment où le curé disait la messe. Les lacs d'Engolasters (Andorre ; photo 14) ou de Montcortès (Pallars ; photo 13) sont apparus lors du châtiment des habitants des villages du lieu un jour que personne n'a voulu aider un pauvre qui passait par-là. Une grande roche est tombée sur un paysan qui allait travailler le jour de la Saint-Hilaire, le patron du village. L'*Home del Miracle*, au Solsonès, est un géant pétrifié parce qu'il ne voulait pas travailler et volait les aliments des *masies* voisines[726] ; les géants d'Odèn furent pétrifiés parce qu'ils avaient tué les bergers du *Prat de Bazies*[727]. A la cathédrale de Girona il y a une gargouille qui semble une sorcière : il s'agirait d'une de ces femmes qui jetait des pierres à la cathédrale et qui fut pétrifiée avec ces paroles : «*pierres jettes, pierres jetteras, en pierre tu resteras*»[728]. Dans un sens très semblable on parle d'une pierraille sur la montagne de Sant Jaume (Penedès) : un paysan très riche et mauvais avait un troupeau de brebis que le berger faisait entrer dans les domaines des autres propriétaires et ruinait ainsi ses voisins. Pour trouver une solution, ceux-ci ont eu recours à une sorcière qui enchanta le propriétaire et les animaux en les changeant en pierre[729].

Au village de Sant Cervià de les Garrigues se trouve la roche de l'*Estam*. Celle-ci rappelle l'histoire d'un muletier qui y serait mort et dont on entendraient les cris à la Saint-Jean, tant qu'il y aura des voleurs dans le monde[730]. Un autre muletier trompe une femme veuve en lui disant qu'il y avait moins de blé que celui qu'il a porté à vendre. Alors la femme lui dit que s'il a menti, qu'il disparaisse de la terre. En passant par la *Costa dels Traginers* (Estaràs) il est resté converti en pierre[731]. Au village de Prades on

[726] Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. El Solsonès*. Vol. 2, P. 170.

[727] Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. El Solsonès*. Vol. 1, P. 366.

[728] Pla Cargol, Joaquín: *Gerona popular*. P. 252.

[729] Bohigas i Balaguer, Pere: *Folklore del Penedès*. P. 39.

[730] Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. Les Garrigues*. P. 183.

[731] Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. La Segarra*. P. 192.

croyait à l'existence d'un oiseaux très grand –le *Gall Carboner*- qui habitait dans le bois et qui chantait «*Justiiiice*»[732].

Avec ces quelques exemples, on voit avec clarté que pour cette géographie mythique populaire une sorte de justice, qu'on pourrait penser comme «naturelle», était exercée ou rappelée aux personnes par le milieu environnant. Mais, de notre point de vue positiviste, l'environnement ne sait rien de la justice, ce n'est pas du tout son affaire.

En fait, c'est comme milieu que l'environnement peut être vu par rapport à l'idée de justice, une justice idéale, celle que l'on aurait aimée; mais si cet idéal social était désiré par les classes populaires, par les ecclésiastiques, ou par les puissants, ou bien n'était qu'une solution de compromis, c'est ce qu'il nous faudra préciser plus loin. Or la compréhension du milieu et le décodage de cette géographie mythique est une question culturelle. La géographie mythique, en tant que texte ou que discours, suppose la possibilité d'un échange de valeurs et d'usages communs partagés par une collectivité. De ce point de vue, la culture devient un critère de la différenciation sociale et une façon de poser une distance sociale entre les personnes. Quand on prend la culture comme critère de stratification, on peut trouver des choses fort intéressantes.

C'est la justice des hommes et des femmes qui est exercée par le milieu et qui nous est rappelée par cet environnement écouménal. L'environnement (le texte) parle à travers le folklore (les discours) et ainsi devient-il une partie de la société. Il est objectif et subjectif; naturel et social : bref, écosymbolique, et donc milieu qui exprime une certaine cosmophanie. Etant trajectif, il sert aux individus et à la société.

Il y a, dans le folklore et donc dans le milieu montagnard, tout un ensemble cohérent qui nous permet de parler d'une justice et d'une économie particulières et caractéristiques qui auraient été formées au cours des temps et qui auraient essayé de régir le fonctionnement des communautés rurales montagnardes que nous sommes en train d'étudier. Dans cette conception des rapports sociaux, il y avait une série de critères autour desquels s'était construite toute une justice populaire avec des règles et des punitions.

Je me propose de décrire cette conception de la justice et des rapports entre les personnes, mais je tiens à dire que la justice dont je parlerai tout de suite est une justice qui ne peut se dégager de l'économie –et comme l'on vient de voir, non plus de l'environnement. Il s'agit d'une justice qui est

[732] Violant i Simorra, Ramon: *Etnografia de Reus i la seva comarca*. P. 790.

intéressée à nous dire –à travers le milieu- les formes et les mécanismes pour être riche ou pauvre ; pour accéder à l'utilisation des biens économiques ou pour en rester exclu.

Sur ce point j'ai fait un tri entre tous les récits légendaires trouvés dans mon terrain d'enquête. J'ai travaillé davantage sur les légendes qui à partir d'un endroit concret nous proposaient des idées morales et des enseignements sur les rapports socio-économiques entre les personnes. Le tri fait, je me suis trouvé avec une demi-douzaine de séries légendaires qui remplissent les deux conditions, celle de la géographicité et celle de la moralité. C'est sur elles que j'ai commencé à travailler et je peux sur cette base avancer quelques idées qui du point de vue qui nous intéresse –mais je pense que c'est le sujet central de tout le légendaire catalan- nous portent à parler des façons possibles et justes de devenir riche.

Devenir riche dans un monde à biens limités

D'abord il faut dire qu'il n'est pas du tout facile de devenir riche : selon ce légendaire il est d'autant plus difficile de le devenir que cela n'est possible qu'une fois dans la vie[733]. Cette idée générale se retrouve dans le cas des légendes se référant aux fées : dans les grottes où les *encantades* cachent leurs trésors on ne peut entrer qu'une seule fois dans la vie[734]. Certes le légendaire nous dit qu'il est possible de s'enrichir, mais cela est un fait exceptionnel. Parfois ce fait exceptionnel est cyclique : toutes les nuits de la Saint-Jean est il possible de trouver la plante qui produit les *minairons* ou bien des monnaies d'or, cette plante qui peut vous donner la fortune[735]. Les serpents du château de Montsoriu portent un diamant dans la bouche et ils doivent le laisser sur terre pour boire de l'eau aux rivières : alors, leur voler cette joie devient possible. Mais en règle générale tous ces mécanismes restent insuffisants et la morale des récits est très claire : il faut apprendre à vivre avec ce qu'on possède et espérer une amélioration de la situation sociale toujours petite, difficile et qui ne sera pas bien reçue dans la communauté.

J'y reviendrais dans quelques pages, mais avant de changer de thème je crois que sur ce point il faut faire une précision et expliquer que, par oppositions aux légendes, les contes populaires catalans montrent avec une facilité extraordinaire qu'il est possible de devenir riche. Là il est toujours possible de se marier avec le roi, qui peut être votre voisin, et de faire fortune. Par contre, le légendaire est plus modeste et ne permet que difficilement ce changement socio-économique. Afin d'expliquer cette différence transcendantale, je suppose qu'il faudrait penser aux destinataires de ces récits, car les contes étaient plutôt adressés aux enfants et, par contre, le légendaire voulait arriver à l'ensemble de la communauté. Cela expliquerait que les contes aient des dénouements plus heureux et moins frustrants que les légendes. D'ailleurs on pourrait aussi penser qu'il s'agit de récits provenants de segments sociaux différents (paysan, urbain, courtois). Sur ce point il faut dire que la précision géographique des légendes ne serait pas sans rapport avec une certaine analogie avec les intérêts des classes sociales les plus humbles et cela expliquerait qu'elles n'invitent guère à la promotion sociale et aux changements structurels. Les nappes et les objets de vertu si fréquents aux contes sont moins généreux dans les légendes, et même ils peuvent être redoutables ou impossibles à obtenir. Le monde du conte est plus irréel que celui des légendes ; les légendes s'enracinent plus aisément dans la réalité matérielle et sociale du lieu.

[733] Amades, Joan: *El diner*. P. 36.

[734] Grup de Recerca Folklòrica d'Osona: *Folklore de Rupit i Pruit*. P. 32.

[735] Amades, Joan: *El diner*. P. 34.

Tout cela veut dire qu'au moment où nous sommes, on pourrait faire un résumé en disant que la géographie mythique met de la culture dans l'environnement. De ce point de vue, la géographie culturelle que je propose doit réfléchir à propos du poids de la culture comme structurante de la vie sociale. Et d'ailleurs je dois noter que toute géographie serait ou aurait une partie mythique en elle.

3.2 - Le monde et son image : le pouvoir de la culture

La culture est une des dimensions les plus importantes de la vie humaine ; la plus importante peut-être, surtout si on la définit comme l'a fait Michel Conan :

> «*Ensemble des conditions de possibilité de la compréhension mutuelle dans un groupe, eu égard à une activité particulière*»[736].

De ce point de vue, la culture sert à faire fonctionner toutes les (autres) sphères sociales ; elle «*donne un sens au monde*»[737]. De même, dans quelques sociétés, la possession ou non d'une certaine culture sert à l'intégration ou bien à la marginalité sociale ; conduit les personnes à la domination ou bien à être dominées. Au début du Moyen Age, le clergé est l'unique groupe social qui contrôle l'écriture dans un monde où le rapport le plus important est l'oral. C'est alors que Grégoire de Tours, dans la *Vitae Patrum*, rapporte une conversation entre ce saint et son frère où le saint méprise celui-ci car il est un simple berger : son occupation, les lettres, font du saint un personnage de plus en plus noble, tandis que le travail avec les animaux maintient le frère dans la bassesse[738].

Le «capital culturel» est important dans toutes les sociétés. Dans la société rurale traditionnelle, les guérisseurs pouvaient faire ce que de nos jours fait la médecine ou bien ils étaient recherchés quand la médecine n'y pouvait plus. Ils nous intéresse de retenir que, dans leur pratique, ces personnages ont eu recours à des formules magiques qui parfois s'exprimaient en latin et l'on sait que l'on croyait que ce recours leur donnait plus de la force vis-à-vis de leurs propos[739]. Les gens croyaient que c'était la langue de Notre Seigneur et cela lui donnait une effectivité spéciale ; c'est, donc, à une demande sociale que répond cette tendance. Les bergers, qui parfois jouaient le rôle de guérisseurs, utilisent aussi ce recours : ils employaient aussi des formules en latin et dans d'autres langues incompréhensibles pour leurs «clients» afin de les guérir. Dans quelques cas on faisait un mélange incompréhensible même pour le guérisseur. C'est le cas d'une oraison adressée à saint Antoine de Padoue pour récupérer ou protéger les animaux domestiques où le latin est mêlé à l'espagnol et au catalan :

> «*Si quieres miracula, morts, errors, calamitats, doiemun lepra forgut agres forgut membra resqueperdigas*»[740].

---

[736] Conan, Michel: «Culture» in *Mouvance*. P. 54.

[737] Berque, Augustin: *Le sauvage et l'artifice*. P. 165.

[738] Le Goff, J.: «Los campesinos y el mundo rural en la literatura de la alta edad media (siglos V-VI)» in *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*. P. 136.

[739] Cornet i Arboix, L.: *Medicina natural i curanderisme*. P. 49.

[740] Costa i Savoia, E.: *Viatges amb els pastors transhumants*. P. 78.

Le rapport entre la culture et le monde productif est très clair dans les cas dont je suis en train de parler car la protection des animaux passe par des éléments culturels. Même, dans le cas des guérisseurs, on trouve une tendance à éviter l'image d'une intervention du guérisseur récompensée. Si celui qui doit guérir les personnes ou les animaux avait demandé de l'argent, son travail aurait perdu toute vertu. Mais leurs «clients» savaient qu'ils devaient leur donner quelque chose, les inviter à manger ou leur faire la «volonté»; à la fin, pour éviter de leur donner une contrariété, le guérisseur accepterait le don. La contre-prestation économique était interdite, mais ils acceptaient de gré ce qu'on leur donnait de façon volontariste; s'ils touchaient de l'argent par leurs interventions, ils devaient le dissimuler[741].

Le recours à une langue que les gens ne comprennent pas est un recours culturel qui sert à produire distance physique et sociale et qui peut rapporter des bénéfices. Mais le cas que l'on vient d'étudier nous montre comment la culture exigeait une image insouciante quant aux recours économiques, image qui était acceptée par tous et qui s'accompagnait d'une série de normes non écrites que tout le monde savait devoir respecter : c'était l'origine du don. Cette négation du négoce et sa substitution par le don, autant qu'elle déguise la transaction économique volontaire, permet et régule l'existence de l'échange de recours. Le guérisseur pose une distance entre lui et ses clients à travers la culture, mais cette distance est aussi une réalité physique car le guérisseur d'habitude habite aux limites du village, même s'il y est réintégré par sa participation a l'univers symbolique et culturel commun. Il ne peut devenir riche en exerçant son métier, car la richesse est mal tolérée dans ce type de sociétés.

La culture des sociétés traditionnelles que nous sommes en train d'étudier donnait une place très importante aux livres[742] : dans ceux-ci se trouvait toute la sagesse et ceux qui en possédaient et/ou qui pouvaient les lire avaient un recours très utile dans un monde où la croissance économique était difficile. Les livres contenaient les formules magiques qui permettaient de faire des enchantements qui donnaient accès à d'importants trésors. Le *Llibre de les Set Sivelles*, par exemple, servait à entrer dans une grotte de Rupit et désenchanter ses trésors, mais il n'est pas l'unique[743].

Pour cette culture, le livre possédait un pouvoir magique illimité; avec lui on invoquait des forces impossibles à saisir d'autre façon. Mais la personne qui contrôlait les livres était normalement le curé; avec eux, il gourmandait les nuages en cas de tempête, il éloignait les insectes en cas de fléau et il expulsait le démon du corps des possédés. Le livre est la métaphore de la culture et du pouvoir; il sert à faire des prodiges, mais parfois –quand il tombe aux mains des paysans- il sert uniquement à faire du mal, il devient impossible de s'en défaire, etc. L'écriture était puissante ; la lecture donnait du pouvoir. Quand les bergers ne connaissaient pas par cœur les oraisons qu'il fallait prononcer pour guérir les animaux, ils sortaient un papier et le lisaient, mais pour que cet exercice fût effectif, ils devaient poser le papier face aux animaux –par contre, s'ils pouvaient dire les oraisons par cœur, c'étaient eux qui se plaçaient face aux troupeaux[744].

L'importance accordée au livre est encore visible aujourd'hui quand on fait une recherche sur le terrain. Il m'est arrivé dans plusieurs cas d'interroger des paysans et, finalement, ils m'ont demandé si j'étais en train de faire un livre. Alors je me suis rendu compte que pour eux le livre est une chose extraordinaire,

[741] Cornet i Arboix, L.: *Medicina natural i curanderisme*. P.52-53 et 77.

[742] Sur ce point je suis absolument en désaccord avec Joan Amades, qui pense que «*El poble no sent pas gaire d'afecció al llibre. Adhuc ens atreviríem a dir que hi té una certa aversió*». (Amades, Joan: *El Llibre segons el poble*. SP.)

[743] Grup de Recerca Folklòrica d'Osona: *Folklore de Rupit i Pruit*. P. 32.

[744] Costa i Savoia, E.: *Viatges amb els pastors transhumants*. P. 77.

propre aux groupes sociaux privilégiés et que ce recours culturel est aussi un recours économique: personne ne voulait croire que la publication de livres, normalement, ne donnait pas de l'argent. En tout cas, il s'agit d'un autre type de capital.

> Dans les sociétés paysannes il y avait trois personnages dominants : le curé, le médecin et le professeur. Ils travaillaient sur la santé, le salut et les connaissances des villageois et ils étaient le point de référence le plus clair de la collectivité. Parmi eux, le folklore nous parle des curés d'une façon très ambiguë ; il n'est pas sûr que leur prépotence culturelle ne leur ait pas donné des problèmes, car ils ont été l'objet de plusieurs moqueries. D'ailleurs le conflit social a pris parfois la forme de l'ironie, des formes méprisantes ou ridicules qui étant d'origine culturelle servaient à hiérarchiser la société. Le conflit social latent dans nos campagnes s'est manifesté par des formes folkloriques, de petites légendes qui expliquent des histoires de curés ruraux avaricieux, gourmands et luxurieux. C'était une forme de lutte culturelle entre des groupes sociaux différents.
>
> Un type pareil de conflit est arrivé entre les paysans et leurs seigneurs et il y a plusieurs légendes associées à des éléments géographiques qui nous en parlent. La culture intervenait aussi dans le rapport des paysans avec la faim et nous avons des légendes qui nous parlent de personnes qui veulent garder le blé et attendre que son prix soit plus haut. Sur ce point, le légendaire nous rapproche d'une forme de lutte entre les riches et les pauvres dans laquelle les formes culturelles étaient très importantes[745].
>
> La culture pose des images au monde, images faites de points de vue particuliers. La culture rend possible que la justice soit milieu et que l'environnement devienne juge et bourreau. La culture fait de l'environnement un texte qui explique les choses importantes et en même temps un discours qui parle des affaires sociales. Le monde n'a pas d'image que pour ceux qui possèdent des yeux et des représentations pour décoder les impulsions sensorielles que celui-ci leur envoie. On voit au travers de modèles culturellement produits et donc on voit au travers de la culture. C'est grâce à la culture que le monde possède une image : que la lumière se réfléchisse sur la planète n'est pas suffisant pour s'en faire une image ou une représentation.

[745] Voyez Thompson, E. P. : *Tradición, revuelta y consciencia de clases*.

3.3 - L'image folklorique du monde

Dans l'écoumène, il n'y a pas de monde sans image. C'est par les images que ce qui est au-delà de nous se fait présent ; il réfléchit en nous et nous lui donnons son essence «naturelle». Il n'y a de monde que par nous ; et pour nous, les autres mondes existent en tant que nous en avons une image. Il y a autant de mondes que de personnes et autant de mondes possibles que de cultures. Mais nous sommes en même temps une part du monde. Nous sommes l'au-delà des autres, mais nous sommes aussi dans le monde, car celui-ci existe seulement pour nous : le monde ambiant existe en dehors de nous et dans nous, ensemble et au même moment. Dans l'au-delà nous voyons ce qui est en nous autant que ce qui est hors de nous.

Cela nous conduit à parler de l'image du monde pour les croyances folkloriques. De mon point de vue il est clair que le folklore peut nous apporter une précieuse information sur la forme dont les classes populaires rurales se représentaient leur milieu social ou naturel. Mais il serait insensé de penser qu'un simple regard sur une légende peut nous donner toute l'information nécessaire. Il faut que les légendes se répètent pour qu'on puisse leur accorder de l'importance. Elles doivent se répéter entre différents membres de la société à étudier, c'est-à-dire qu'elles doivent être partagées. Mais en même temps, les légendes devraient se répéter dans des lieux différents : il faudrait fuir les explications localistes, même si celles-ci sont nécessaires pour comprendre le sens de la légende que l'on analyse. Les légendes doivent se répéter au-delà d'elles-mêmes, c'est-à-dire que

leurs éléments essentiels doivent être repérables dans d'autres légendes qui forment partie d'autres séries.

Le sens que le légendaire nous propose est donc uniquement accessible comme un ensemble, un ensemble à l'intérieur duquel on trouve des éléments ingénus à côté des normes sociales basiques. On y trouve, par exemple, des plaisanteries ou des règles mnémotechniques, des jeux de paroles pour que les enfants commencent à parler ; mais il y a aussi des formules morales sur l'économie, l'organisation sociale ou politique de la société qui les a produits. Je ne crois ni que tout le folklore soit important (indispensable) ni que la plupart, voire l'ensemble des textes folkloriques, soient facultatifs, voire inutiles. Ce sera dans l'ensemble de matériaux rassemblés que nous pourrons trouver le sens qui nous intéresse.

La géographie populaire que nous sommes en train d'étudier est une géographie des images ; c'est-à-dire, une géographie axée sur les sensations et la perception. On y trouve une logique de la perception dans laquelle ce que l'on voit et que l'on entend (ce n'est pas aussi clair pour les autres sens) fait partie de la réalité, pose des problèmes aux gens et demande une explication. De ce point de vue, la perception d'une pierre dressée au milieu d'un champ de terres rouges est décodée comme le résultat de la lutte de deux frères entre lesquels, pour les séparer, la pierre est poussée et dont le sang a teinté le sol. Ailleurs, si l'on voit une petite aiguille, ce sera une personne pétrifiée. Les trous sur les pierres sont des empreintes de personnages exceptionnels.

Le monde objectif, en réverbérant, posait des problèmes et les paysans devaient y trouver des réponses. A la recherche de ces réponses, ils nous ont informés de leur culture et de leurs valeurs. C'est une loi universelle que l'on voit selon des modèles en quantités finies ; et ces modèles sont des produits culturels en rapport avec les autres réalités sociales.

La pierre sur laquelle on peut voir des formes qui rappellent des empreintes de chaussures ou de pieds nus est perçue comme une chose forte et il faut être une personne très forte ou bien un saint ou une sainte pour pouvoir la façonner comme on ferait avec de l'argile. Le processus de formation de ces empreintes a une logique propre dans laquelle il faut des personnages avec des caractéristiques spéciales pour en expliquer

l'origine. Mais ces personnages existent, sont là et peuvent accomplir des actions impossibles pour les humains.

De ce point de vue, tout commence par une caractéristique exceptionnelle de l'environnement –grande ou petite- laquelle nous porte à un monde de sens symbolique et social ; l'espace physique s'est déployé en espace phénoménal et culturel. Cette caractéristique exceptionnelle est le lieu où le texte et le discours se trouvent pour donner du sens au milieu ; c'est pourquoi elle formera partie des topiques. Le topique est physique et symbolique, social et individuel, possible et passé, perception et représentation. Futur et composé dans le passé, il nous parle au temps qu'il est parlé. Quand on arrive à l'empreinte de saint Martin qui est au village de Gessa (Val d'Aran ; photo 23), la réalité physique se déploie en espace symbolique ; elle nous explique l'histoire du saint qui veut être révéré sur place et qui inscrit ses doigts sur la gueule du berger et sur le rocher. Voici que la pierre parlait aux Aranais, mais elle parlait des mêmes choses dont les Aranais parlaient entre eux.

Dans les Pyrénées catalanes on disait entendre le bruit de la chasse royale et nous pourrions penser qu'il s'agissait des gémissements du vent ou des oiseaux de passage. Mais, pour les paysans traditionnels, la représentation était celle d'une personne condamnée à courir le monde sans appel. Les bruits du lac de *Bruel* (Empordà) étaient produits par des mouvements des gaz des substances qui se décomposaient au fond de la nappe, mais les paysans croyaient y entendre le bruit d'un bœuf qui sortait du fond des eaux. Alors ils pensaient au pauvre sire qui voulait s'enfuir avec tout son blé et qui est tombé dans les eaux. (Il faudrait aussi dire que le nom *–Bruel-* correspond au mugissement des bœufs et que cette question étymologique sera étudiée au passage suivant.)

Les odeurs devaient donner aussi des motifs pour déclencher des représentations géographiques pour les paysans catalans, mais je n'ai été capable d'en repérer aucun cas. Il est clair que le paradis ou l'enfer avaient leurs odeurs caractéristiques et que celles-ci pouvaient se trouver dans le monde physique. Quant au toucher et au goût, j'ai été incapable de rien trouver d'intéressant du point de vue qui nous intéresse, mais cela ne veut pas dire qu'il n'y ait eu aucun rapport entre ce type de sensations et les discours sur le monde géographique.

Le monde était, donc, perçu et décodé à partir d'une série de catégories sociales qui lui donnaient son sens propre. Le monde n'était pas séparé de la réalité culturelle et sociale (il ne l'est jamais) et il acquérait sa représentation en faisant partie des discours

sociaux. En étant objet de discours, le monde devenait un texte qui pouvait être lu comme s'il était uniquement une chose d'ordre naturel. Cette prépondérance de la perception visuelle ou auditive nous montre avec une clarté extraordinaire le versant textuel du réel ; on y voyait et on y entendait des choses comme on les lirait dans un livre quelconque.

Mais cette logique ne peut rester uniquement au niveau individuel : ce n'est pas du tout agréable de dire que les pierres, les lacs et les montagnes vous parlent. Pour éviter la maladie mentale cette logique fonctionne en même temps au niveau social : ce que l'on lit sur l'environnement est analogue aux idées et aux autres manifestations culturelles que l'on trouve dans la société. Quand c'est le Nous qui parle avec les pierres, les lacs ou les montagnes, nous ne sommes pas devant une paranoïa mais devant l'essence de la réalité : sa construction médiale.

Au *Congost de Tresponts* on voit la *Pixarrada del diable*, la pissée du diable (photo 26). Il s'agit d'un petit trou ouvert sur la partie supérieur d'une paroi rocheuse par où un filet d'eau s'écoule. Avec le pas du temps, il a donné forme à une petite cascade qui a teinté la paroi d'une couleur différente. Dans ce cas, à un premier degré, nous sommes devant une partie de la nature qui n'a pas de sens ; il s'agit d'un fait naturel. Mais le regard des paysans de la région lui a donné un autre sens et c'est précisément ce sens-là qui nous revient chaque fois que l'on regarde la paroi. A ce second degré, c'est la légende ce que nous trouvons, mais, en plus de la légende, il nous arrive aussi une information éthique –voire politique- qui nous invite à agir dans un sens très concret. Derrière de ce message il y a la longue histoire du christianisme au Pallars ; il a fallu des siècles pour construire son sens. Mais, par contre, il arrivait aux paysans comme la chose la plus naturelle du monde. Pire : de nos jours, il nous arrive comme un jeu ou une légende sans transcendance –*històries de la vora del foc*[746], comme l'on dit en catalan.

Ce rapport primaire entre perception et représentation fonctionnait comme fonctionne le sentiment paysager de nos jours : quand on voit, on voit des choses «naturelles», même si elles sont des produits sociaux historiquement très rares. Mais de la même façon que nous voyons du paysage, les paysans catalans voyaient autrement une nature qui uniquement était la même au niveau physico-chimique. De mon point de départ, si la «réalité» reste la même uniquement à ce niveau-là, nous ne sommes pas devant la même réalité.

[746] Histoires pour expliquer au tour du feu dans la maison rurale.

Par contre, s'il y a une chose qui caractérise la science moderne ce sera le fait qu'elle essaye d'aller au-delà de cette relation primaire entre perception et représentation : il faut se méfier des sens, même si l'empirisme commence par les sensations. Ailleurs nous devrons parler du rapport entre science et connaissance folklorique et de la lutte culturelle que leur opposition a comportée à la fin de la période moderne.

3.4 - Les mots et le monde

J'ai essayé de montrer l'existence de deux degrés de réalité quant à la représentation du monde ambiant. Maintenant je me propose une réflexion à propos des étymologies populaires parce que je pense que l'étymologie est une forme très puissante d'accès à ce second degré. En plus, en étudiant le monde des étymologies on trouve une différenciation culturelle très claire entre une étymologie populaire et une étymologie scientifique. Je veux parler de plusieurs cas, mais je voudrais commencer par celui de la *Coma Ermada* (Ripollès ; photo 7). Le toponyme générique (*coma*) fait référence à un pré placé sur un lieu haut et plus ou moins plan et très riche en pâturages ; l'adjectif *ermada* nous amène à un lieu inculte ou avec une végétation de petites plantes. Quand on va sur place on comprend très bien le sens du toponyme : il s'agit d'un pré supraforestier utilisé à travers les siècles comme pâturage d'été pour les troupeaux. Le toponyme insiste, donc, sur l'origine humaine de sa construction et de sa reproduction.

Par contre, l'étymologie populaire «confond» le mot *ermada* avec son homophone[747] catalan *armada* et alors le sens devient tout un autre : ainsi passe-t-on de l'idée de la stérilité à une référence au fait d'être armé. Dès ce moment, pour une certaine mentalité, il est bien possible que le toponyme fasse référence à une bataille : c'est alors que les habitants du Ripollès nous parlent du Comte Arnau en train de se battre contre les Maures. On a vu ailleurs que les images suggèrent des idées à l'imagination populaire ; maintenant nous voyons que les mots servent aussi à l'institutionnalisation de la réalité.

La dénomination des êtres, des choses et des lieux, comme l'a dit Jean-Luc Piveteau, rend lisible l'espace et lui donne un ordre, «(...) *l'opération de dénomination apporte, en plus, une solution au dilemme de la permanence et du changement qui touche à l'identité de n'importe quel territoire. Le nom témoigne, en effet, par principe, d'une personnalité, donc d'une dynamique ; et, dans le même temps, parce qu'il ne fluctue pas avec les événements, le nom garantit le maintien d'une continuité identitaire*»[748].

La distinction entre étymologie savante et étymologie populaire –suggérée par l'exemple que je viens de citer- est très claire dans le cas d'un ermitage tarragonais. Selon des documents écrits, le toponyme du sanctuaire de Notre Dame de *Paret Delgada* (du mur fin) tirerait son nom du fait que la Vierge aurait été trouvée entre de fins murs qui délimitaient les propriétés de plusieurs seigneurs[749]. Par contre, selon la légende, le toponyme dériverait du nom du berger qui a trouvé l'image de la Vierge dans le creux d'un chêne vert : il s'appellerait *Peret Delgada*[750]. Dans ce cas, on voit une autre fois comme

[747] En catalan les voyelles a et e, en position atone, se prononcent de la même façon.

[748] Piveteau, Jean-Luc: «La territorialité des Hébreux: l'affaire d'un petit peuple il y a longtemps, ou un cas d'école pour le IIIe millénaire? (quelques conjectures, quelques jalons)». P. 28.

[749] L'historien Desclot, au XIIIe siècle, utilise le mot catalan *delgat* (mince) pour décrire le roi Jaume I («*havía llonch cos e delgat*») et le même adjectif est appliqué au sanctuaire de Paret Delgada, qui dans les documents anciens figure comme *parietes delicatas*. (Montoliu, M. de : «Estudis etimològics i lexicogràfics». *Butlletí de Dialectologia Catalana*, 3 (1915). P. 9.) On le trouve dans un document de 1164 sous la forme *Parietas Graciles* (*Catalunya romànica.* Vol. XXI, p. 252).

[750] Violant i Simorra, Ramon: *Etnografia de Reus i la seva comarca*. P. 570.

l'homophonie entre *paret* (mur) et *Peret* (diminutif de *Pere*, Pierre) permet cette trajection entre le toponyme et la culture dont les locuteurs participent.

Par rapport à ce qu'on dira dans un autre chapitre sur les légendes de la série de la punition du refus de l'hospitalité, je tiens à faire quelques précisions étymologiques. La *Maladeta*, en Aragon, est le nom d'une montagne qui, pour les paysans de l'Aran et de la Vallée de Benasc, signifierait *maudite*. Le nom, comme la légende (dont on parlera dans un autre chapitre), contribue à faire voir la réalité ; quand on sait comment s'appelle la montagne, on ne peut faire autre chose que se demander les raisons de la malédiction. La morphologie du lieu (photo 4) prend du sens quand on sait les faits qui sont censés s'y être déroulés ; mais aussi quand on sait le nom de la montagne. Mais il faudrait prêter attention aux idées d'Enric Moreu-Rey[751] qui nous dit que ce toponyme, comme la plupart de ceux qui contiennent le radical *mal*, pourrait dériver d'un mot indo-européen se référant à une paroi verticale. Ce type de topoymes n'est pas rare au Val d'Aran.

Il faut aussi rapporter le cas d'un village du Pallars Jussà (Fontsagrada) dont le nom, suivant la légende, dérive d'une femme pauvre qui cherchait des escargots en terrain sec et qui trouva un berger qui l'avertit. Quand le berger sut qu'elle se comportait de cette façon parce qu'elle n'avait rien à manger, il lui offrit tout ce qu'il portait dans son sac. Comme remerciement, le jour suivant une sainte ou la Vierge aurait fait jaillir une fontaine[752]. Cette légende expliquerait le nom du village : fontaine sacrée – *Fontsagrada*.

De même, à la Noguera on trouve le *Collfred* (mot qui voudrait dire le col froid) et, selon l'étymologie populaire, c'est là que saint Martin, au milieu d'une tempête, a partagé sa cape avec un pauvre. Le lieu conserve le souvenir du froid par lequel le démon voulait faire périr le saint.

Avec ces quelques exemples on se rend compte que si l'on veut connaître le rapport à l'environnement de ce société-là, on peut le faire par deux entrées : l'une, l'étymologie ; l'autre, le légendaire. D'un côté ou de l'autre on arrive aux mêmes idées morales. Le nom porte à l'histoire ; la légende à la morale ; le lieu, comporte un nom et une légende, et donc une morale... En Guilleries on dit que le village d'Ossormort tire son nom du fait qu'un ours y est allé mourir ou y fut tué. Le mot, Ossormort, semblerait constitué par deux paroles *–os* (ours) et mort- qui expliqueraient l'origine du toponyme. Par rapport à celui-ci, le village de Querós –qui n'est pas très loin de là- aurait tiré le nom d'un ours dégoûtant qui passait par là : en catalan «dégoûtant» se traduit par *asquerós*[753], d'où le toponyme. Les gens du lieu affirment que les deux ours étaient le même. Le village de Rocallaura (l'Urgell) tiendrait son nom d'un paysan qui devait labourer (*llaurar*) son champ. Une pierre tomba sur son âne et l'enterra, alors il dit : *roca he de llaurar* (roche, je dois labourer), et de cette légende viendrait le nom du village[754].

Un autre exemple très intéressant est celui de la rivière dite *Tenes* (Vallès Oriental). Selon Maria de Bell-lloc (1882), près de Bigues on voyait des ruines de bâtiments et on disait que c'était une ancienne ville appelée

[751] Moreu-Rey, Enric: *Els nostres noms de lloc*. P. 154.

[752] Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. Pallars Jussà*. Vol. 2. P. 162.

[753] Il faut dire que le mot *asquerós* serait un barbarisme pris du castillan et que le mot correct serait *fastigós*.

[754] Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. L'Urgell*. Vol. 2, P. 164.

Atenes[755]. Cette ville aurait donné nom à la rivière, selon la légende. Mais, en fait, on se rend compte que c'était l'inverse : le nom de la rivière aurait donné, par analogie, nom à une ville supposée. En fait, il fallait la présence et des ruines et du toponyme pour qu'on puisse faire ces échanges entre les deux réalités. Et, en plus, il fallait une culture qui fût capable de connaître la ville d'Athènes et son importance. Cette culture avait aussi expliqué le nom donné au lieu de Sant Miquel del Fai en dérivant le qualificatif *fai* non pas de *fall*, c'est-à-dire chute d'eau, cascade, en celte (?), mais de *faig* (hêtre)[756]. Selon la légende, le nom viendrait de ce type de forêt, que l'on suppose très étendue en ce lieu dans le passé. En plus, on donnait le nom d'un village prochain pour justifier un peu plus cette légende : c'était la ville de Sant Quirze de Safaja. Au moment de couper les arbres, les fées sont mortes ou sont parties du lieu[757].

Ailleurs, suivant l'étymologie populaire, le lieu dit Gallicant prendrait son nom d'un coq qui chante (*gall* : coq ; *canta* : chante) et la légende explique que dans une grande pierre il y avait un coq qu'on entendait chanter quand on donnait un fort coup de tête à la pierre afin de le réveiller[758]. Cette légende est semblable à une roche des *Polls* (poulets) qui est en Montserrat[759], mais dans le cas qui nous intéresse on se rend compte que le nom dérive de *gall* ou *call* (pierre)[760], même s'il y a des linguistes qui ont défendu le contraire[761].

[755] Cité par Boada, M; Casas, P.; Campdepadrós, J.: *Recull de llegendes de Sant Miquel del Fai*. P. 61.

[756] Par un phénomène de prononciation populaire non recommandable, on prononce de la même façon *i* et *ll* et alors *fai* et *fall* sont des mots homophones. Le nom du village, Sant Quirze de *Safaja*, viendrait de *Sa Faja*, la forme féminine de *faig* plus l'article féminin (la) dans la forme dite *salada*. Mais il ne manque pas d'auteurs qui ont douté de cette étymologie. Pour Enric Moreu-Rey, par exemple, le mot viendrait de passage étroit entre roches et l'origine à partir de chute d'eau serait très moderne. (Moreu-Rey, Enric : *Els nostres noms de lloc*. P. 49-50.)

[757] Boada, M; Casas, P.; Campdepadrós, J.: *Recull de llegendes de Sant Miquel del Fai*. P. 10.

[758] Boada, M; Casas, P.; Campdepadrós, J.: *Recull de llegendes de Sant Miquel del Fai*. P. 96.

[759] *Folklore montserratí*. P. 76.

[760] Moreu-Rey, Enric: *Els nostres noms de lloc*. P. 153.

[761] Coromines, Joan: *Onomasticos Catalanoiae.* «Gallicant».

Il y a, donc, une étymologie, souvent négligée, qui semblerait ne pas suivre les règles de l'étymologie scientifique (même si on a montré qu'elle possède des règles propres). De ce point de vue, quelques toponymes qui en catalan commencent par la syllabe *san* ou *sen* ont été interprétés par le *peuple* comme se référant à des saints. Voici santa Linya, du latin *saltus* (forêt) du *ilex* (chêne), attestée *de saltu elzinie* en 1167, une sainte inexistante ; ou santa Galdana, non plus existante, qui viendrait du *guad* (rivière) arabe et d'une chapelle dédiée à sainte Anne ; ou un saint Marçal qui au IX siècle était un *villar Mansaldi* ; ou encore Santa Pau, qui pourrait dériver de *pago*[762].

Cette étymologie populaire ou croisée rend compréhensible un toponyme qui n'était pas clair et, afin de le faire, elle transforme un peu la forme du mot originaire et déforme radicalement son sens. De ce point de vue, quand on perd le sens du mot *rocallada* (ensemble de roches, rocher) on en fait *La Roca Lladra*, qui n'a pas plus de sens, mais dont les mots au moins sont compréhensibles : ainsi retrouve-t-on une roche qui aboie (*lladra*). Ailleurs, *Sa Gran Mola*, la grande montagne pierreuse, devient un lieu où l'on trouve le col de *Sa Gramola*, le col du phonographe[763] ! Ou bien un champ juif (*camp jueu*) devient *Can Jeu* (chez quelqu'un inexistant), une *Pereguda* (pierre aiguë) devient l'*Apareguda* (l'apparue) et on en explique des légendes, etc.[764].

Le col de la *marrana*, prendrait son nom d'une truie qui fut changée en pierre par une sorcière, ou au moins le *peuple* l'a imaginé de cette façon car en catalan celui-ci est le sens du mot. Le village d'Oliana dériverait d'une femme appelée Anna qui vendrait de l'huile (*oli*)[765].

Comme on l'a vu, dans quelques cas, pas dans tous, le rapport entre le toponyme et la légende est très clair. A travers l'un et l'autre on fixe des

[762] Exemples pris de Moreu-Rey, Enric: *Els nostres noms de lloc*. P. 97.

[763] Cité par Vidal Collell, Ma. Angels: «Uns quants exemples més d'atraccions paranímiques (etimologies populars». P. 4.

[764] Moreu-Rey, Enric: *Els nostres noms de lloc*. P. 158-159.

[765] Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes*. *L'Alt Urgell*. Vol. 3. P. 26.

valeurs, des faits, et des histoires sur le sol ; la réalité est donc instituée. Le milieu devient un texte ; mais en même temps, ce milieu acquiert du sens par le discours social. Au-delà de cette distinction, les topiques servent, en même temps, à donner du sens au monde et de la cohérence à la société. Le monde est institué tandis que la société est construite. L'environnement physique devient écoumène et, avec les valeurs qu'il véhicule, il aide à façonner la société locale : les paysans participent d'une logique et d'une série de valeurs égales qui les rendent collectivité. Si l'utilisation des prés (comme dans le cas de *Coma Armada*) implique une organisation sociale, le fait de leur appliquer des légendes renforce, lui aussi, la sphère de l'organisation collective. Il y a bien d'autres exemples.

Un cas pareil est celui des *Encantats* (Pallars Sobirà ; photo 9), une autre montagne enchantée. Là on croit apercevoir, près du sommet de la montagne, deux chasseurs enchantés (*encantats*, en catalan). Pour arriver à comprendre une valeur (il y a des moments où il faut aller à la messe et pas à la chasse) on peut s'interroger sur deux petites aiguilles qui sont sur la montagne ; ou bien, on peut s'y intéresser pour la légende. Et, bien sûr, on peut arriver aux mêmes valeurs à travers les rituels sociaux des villages de la vallée. Entre toutes ces sphères (milieu physique, récit folklorique, rituels, mythes...) on trouve une relation d'analogie qui nous donne à voir la «réalité» du monde.

Un dernier cas très intéressant nous explique très bien la nature écosymbolique de la géographie mythique. Il y aurait en Empordà une certaine montagne qui porterait le nom de *Puig de la Figa*[766], c'est-à-dire le Puy de la figue (ou bien du vagin, car en catalan une *figa* est en même temps un con et un fruit). Selon la légende, en cet endroit il y aurait eu un monastère féminin qui fut puni à cause de la luxure des nonnes. A la suite de la punition, le sol serait plein de fossiles en forme de vagin. Voici donc un exemple merveilleux où le milieu naturel et ses éléments (les fossiles[767]) nous rappellent une histoire avec un sens moral très clair ; nottons que cette légende est aussi accessible à travers le toponyme. Là on se rend compte de l'analogie entre l'environnement devenu milieu, le récit légendaire et le nom du lieu, c'est-à-dire des formes culturelles au sens restreint. Pour arriver aux valeurs on peut commencer par n'importe laquelle des trois entrées ; mais on y pourrait aussi entrer par des formes sociales (comme l'interaction entre les habitants du lieu), «politiques», économiques, etc. Malheureusement j'ai été incapable de trouver l'endroit car les précisions géographiques, quand elles existent, m'ont amené au village de Tonyà (Alt

[766] Amades, J[oan]: «Piedras de virtud». P. 92. Amades, Joan: «La leyenda de la aldea sumergida en Cataluña». P. 18.

-Pla Cargol, Joaquín: *Tradiciones, santuarios y tipismo de las comarcas gerundenses*. Girona et Madrid, Dalmau Carles, Pla, SA, Edc., 1946.

[767] Il y a d'autres cas auxquels les écosymboles sont des fossiles. Ailleurs on a vu une autre série.

Empordà) au sud de Vilamalla[768] (!), mais il n'y a là ni sommets, ni fossiles ; et même les gens du lieu ne connaissent ni le toponyme ni la légende.

Ailleurs j'ai parlé du col d'*Iera de Maça* : suivant la légende, les gens qui ont tué le seigneur se sont réunis au *Camp del mal consell*, le champ du mal conseil[769]. Voici, donc, que l'étymologie populaire et la toponymie servent, comme le légendaire, à instituer la réalité. L'étymologie nous permet de comprendre l'analogie entre des sphères de réalité différentes ; elle sert à rendre compte de la réalité et à s'en rendre compte. De ce point de vue on peut faire un autre pas et poser l'hypothèse que d'autres toponymes moins «transparents» donnent du sens à des parties du monde. Si l'on sait qu'il y a un *Sot de Vilamala* (Solsonès) qui veut dire «la ville maudite», et si l'on connaît la légende, alors on peut se demander si les toponymes de l'enfer ou du purgatoire pourraient nous donner quelque information géographique. Une première constatation est très importante : la plupart des lieux dont le toponyme inclut le mot *enfer* sont des lieux humides, fermés, ombrageux, hostiles à l'action humaine agricole... L'enfer, comme nous dit le dictionnaire Alcover-Moll[770], est un lieu obscur et profond ; lointain et difficile d'accès. Dans ce cas, nous avons des toponymes qui nous informent de la représentation des lieux, mais nous n'avons pas de légendes pour confirmer le trajet légendaire. Pour ce qui nous concerne, nous savons qu'au Moyen Age l'idée du paradis était associée à des lieux frais, verts et agréables. D'Ailleurs Clara Arbués[771] a trouvé ce toponyme au XIVe siècle pour se référer à une cascade du village de Musa (Cerdagne). Ailleurs, j'ai montré, moi-même[772], que l'image que les élites catalanes avaient dans la tête pour se référer au Montserrat agréable était celle du paradis. Au contraire, on sait que dans l'Osona, sur le tracé de l'ancienne route N-152, il y avait un lieu appelé le *Purgatori* pour la difficulté du passage en hiver ; et ce n'est pas l'unique cas. De ce point de vue, l'enfer est toujours relatif à certaines cultures. Et je suis convaincu que les enfers catalans étaient dans la plupart des cas des lieux hostiles à la conquête agricole. J'essayerai de le montrer dans un autre chapitre (3.28). En tout cas, ce qu'il faut souligner ici est que le mot *enfer* n'est pas seulement un toponyme, c'est-à-dire un substantif, mais fait en même temps fonction de qualificatif. Ce n'est pas un lieu concret, mais un lieu connoté, avec des idées et des représentations associées, représentations qui servent à lui donner du sens et participent d'une définition sociale plus large. Enric Garcia-Pey[773] cite le toponyme *Sot del Purgatori* (Vallgorguina, Vallès Oriental) et explique que ce nom lui viendrait du fait que c'était un lieu où le travail de la forêt était très difficile et pénible. Le *Sot de l'Infern* n'est pas uniquement un lieu concret, comme Barcelone ou Paris, mais un lieu *comme* l'enfer, une place faite à l'image des lieux de la punition et de la torture et d'où rien de bon ne peut provenir. Dans ce cas, l'étymologie est superflue ; il ne faut pas se demander ce que le mot veut dire, car il est transparent. Le mot fait la chose ; institue le lieu. Transforme la planète et la biosphère en écoumène. Et cette transformation est plus facile parce que le mythe qu'il y a derrière le toponyme est compréhensible pour la plupart du monde occidental chrétien. Mais, quand on travaille avec des mythes

[768] Selon des document de 974 et 982 le nom du lieu dérive d'une villa appelée Dalmata ou Dalmatia. (*Catalunya romànica*. Vol. IX, p. 668.)

[769] Vinyeta, Ramon: *Llegedes i tradicions de la Vall del Ges i dels seus contorns*. SP.

[770] Alcover, Antoni M.: *Diccionari català-valència-balear*. Palma de Mallorca, Editorial Moll, 1968.

[771] Arbués, Clara: *Els espais agraris feudals de muntanya. L'exemple de Músser (Baridà)*. Mémoire de doctorat. UAB, Bibliothèque Humanitats. Communication personnelle.

[772] Roma i Casanovas, Francesc: *El paradís indicible. Ecosimbologia del protopaisatge montserratí modern*. UAB, 1999. Un petit résumé a été fait dans la première partie de cette thèse.

[773] Garcia-Pey, Enric: Recherche inédite sur le village de Vallgorguina. Courtoisie de l'auteur.

locaux, comme dans le cas de Vilamala ou de la Maladeta, les choses ne sont plus transparentes, ce n'est pas si facile. Pourtant, facile ou difficile, il faut se rendre compte que cet exercice, plus que possible, est indispensable pour comprendre la «réalité» géographique.

On a souvent parlé des étymologies populaires comme de choses au-delà des logiques scientifiques, mais des études plus précises montrent qu'il y a des lois phonétiques et syntactiques qui régissent leur évolution[774]. Il faudrait dire qu'il y aurait aussi des lois sociales, comme on voit dans un cas français : le *peuplier* (un arbre), du point de vue de l'étymologie populaire, aurait quelque rapport à l'idée de *peuple* (*peuple* + le suffixe *ier*) et ce rapport a été très clair au moment de la Révolution où l'arbre a été pris comme symbole de la liberté[775]. Un autre exemple est celui des motivations populaires qui voient dans les noms des saints des allusions à des facultés guérisseuses : en France les maux de la vue sont guéris par saint Clair tandis qu'en Allemagne c'est saint Augustin (*Auge* veut dire *œil*) et en Espagne et Italie c'est sainte Lucía (dont la racine du mot veut dire *lumière*)[776]. Comme Alain Roger l'a montré, la Beauce ne serait pas sans rapport avec une certaine idée d'environnement agréable et ce toponyme dériverait du fait que le jument de Gargantua abat les arbres qui couvrent le lieu[777].

Ce dernier exemple nous montre une chose très importante à propos des étymologies populaires. La pratique étymologique naît en Grèce comme l'étude de la forme des mots en vue d'expliquer leur origine. Platon, par exemple, interprète Dionysos comme *didoùs tòn oînon*, «celui qui donne le vin», et avec cela il explique le vrai sens du mot. Les historiens, géographes, philosophes et légistes grecs on utilisée cette méthode pour établir l'origine des cités et des peuples. Les Romains, et plus tard, le Moyen Age ont continué cette pratique. Pour les Pères de l'Église, par exemple, *homo* dérive d'*humus* parce que l'homme aurait été formé par Dieu du limon de la terre. Pour cette méthode, même au XVIIe siècle, tout était possible : parlement viendrait de *parle* et *ment* ; chemise de *chair mise* ; chapeau d'*échappe eau*, etc.[778] On peut dire, donc, que les élites médiévales et modernes ont utilisé l'étymologie comme façon pour s'expliquer le fonctionnement, la forme, l'origine et d'autres aspects de plusieurs choses, dont la géographie. En Espagne nous avons le cas d'Isidore de Séville qui au VIIe siècle a écrit ses célèbres *Etymologies*, mais la liste serait très grande. Les grands intellectuels, donc, ont eu recours à cette façon de s'approcher de la réalité des choses. Néanmoins, quand on va regarder dans le cas de la culture populaire, on trouve que l'étymologie fonctionnait comme forme explicative encore au XIXe siècle, à un moment où les historiens et les scientifiques en général avaient déjà dépassé ce type d'enquête.

Pourtant cette forme d'accès à l'explication du monde semblerait être encore valide pour les paysans catalans jusqu'au XXe siècle, comme on s'en aperçoit lors des enquêtes sur le terrain. En fait, une étymologie «claire» leur a permis d'accéder avec une grande facilité à l'évidence des choses. Le nom rend évidente l'essence des lieux et, en agissant de cette façon, il donne à voir le monde et les valeurs qu'il faut lire en lui. Cette façon d'agir, qu'on trouve encore aujourd'hui dans les classes populaires, est le même

[774] «*Le phénomène improprement dénommé étymologie populaire par attraction paronymique résulte, au sein du français populaire d'une région donnée, de strictes lois ou évolutions phonétiques*». (Salmon, Gilbert: «L'étymologie populaire par attraction paronymique d'après l'exemple lyonnais» inChambon, Jean-Pierre; Lüdi, Georges: *Discours étymologiques. Actes du Colloque international organisé à l'occasion de la naissance de Walther von Wartburg. Bâle, Freiburg i. Br., Mulhouse, 16-18 mai 1988*. P. 63-93.)

[775] Je prends l'exemple de Zamboni, Alberto: *La etimología*. P. 151.

[776] Je prends les exemples, une autre fois, de Zamboni, Alberto: *La etimología*. P. 151.

[777] Roger, Alain: *Court traité du paysage*. P. 18-19.

[778] J'ai pris ces exemples dans Guiraud, Pierre: *L'étymologie*. P. 13-17.

procédé utilisé par Isidore au début du Moyen Age quand il projetait ses valeurs sur les noms des choses. D'un point de vue strictement positiviste on pourrait penser que les paysans ont presque toujours recours à une étymologie qui est fausse du point de vue scientifique : il est clair que *Gallicant* dérive de pierre et non de coq, que *Fai* le fait de *fall* et non de hêtre, etc. Mais, d'un point de vue trajectif, et pour la Théorie de la Médiance, cette forme d'étymologie n'est ni meilleure ni pire utilisée que celle que nous proposent les grands linguistes ; au contraire, elle est autant –voire plus- révélatrice de la réalité du milieu où certains groupes humains habitent.

Rapports humanité-nature

En plus, je suis sûr que ce type de relation au milieu n'est pas sans rapport avec une autre caractéristique de cette géographie mythique paysanne. Je me réfère au fait que les hommes, les animaux et les plantes étaient en rapport direct entre eux et, de ce point de départ, on comprend que l'on puisse exorciser les insectes qui dévoraient les récoltes. D'autres animaux ont souffert le même destin au point d'être portés en cour d'assises. Dans le même sens, il faut noter que quelques animaux peuvent être en réalité des sorciers ou des sorcières et que cette mutation entre le monde et le Nous n'était pas rare ni insensée. En 1561 Caterina Reig, du village de Taradell (Osona), fut portée devant un tribunal de l'Inquisition catalane parce qu'elle était considérée comme une sorcière qui faisait des sortilèges. Comme sa fille avait mal aux oreilles, une autre femme lui avait conseillé de prendre un brin de *gavarrera*, une espèce de rosier sauvage, d'en enterrer la pointe sous la terre et de poser une pierre au-dessus. Après elle devait dire trois oraisons au Pater et menacer la plante en lui disant qu'elle ne la libérerait pas tandis que sa fille ne serait pas guérie[779].

Ce rapport entre les plantes et les personnes est fort étendu. Selon le folklore, au Vallès, quand un enfant naissait on croyait qu'un arbre naissait aussi (dans d'autres lieux c'était une étoile ou un ange). La vie de l'arbre et celle de l'enfant étaient analogiques et ce qui arriverait à l'un d'eux arriverait aussi à l'autre. Selon Amades[780], en Osona, au moment de la naissance on plantait un arbre qui symbolisait l'enfant et qu'on traitait avec la même affection que sa personne. Ailleurs une branche de chêne ou de figuier se cassait quand une femme mourait. On guérissait les enfants en les passant à travers un trou fait dans un arbre, ce qui pourrait symboliser une forme d'enfantement. Ce rapport analogique entre l'arbre et les personnes se voit très clairement dans les cas où, après l'accouchement, le placenta[781] est enterré sous un arbre afin que les garçons reçoivent la force du chêne rouvre et les filles la beauté du rosier. La fougère, comme on verra, produit de petits hommes[782]. Ce type de rapport entre l'environnement et la collectivité ou les individus –perdu de nos jours- nous aide à comprendre le fonctionnement des étymologies populaires, car on reste dans la même forme de fonctionnement.

En outre, le légendaire populaire catalan ne montrait pas de distance entre les morts et les vivants, comme on le verra plus loin. Les morts retournaient en demandant des messes ou d'autres faveurs pour aller au ciel et dans le trajet de cette relation

[779] Pladevall, Antoni: «Persecució de bruixes a les comarques de Vic a principis del segle XVII». P. 107.

[780] Amades, Joan: «Maternitat dels vegetals». *Douro-litoral*, VII-VIII. Porto (SD). P. 1-2.

[781] Selon Claude Seignole, «*Dans les Cévennes gardoises, le placenta, «le lit», inspire une certaine horreur aux femmes qui demandent au père de l'enterrer profondément. Mais il ne faut pas que cela soit fait dans un lieu humide sans quoi l'enfant urinerait longtemps au lit*». (Seignolle, Claude: *Le folklore du Languedoc*. P. 28)

[782] Amades, Joan: «Maternitat dels vegetals». *Douro-litoral*, VII-VIII. Porto (SD). P. 2.

quelques endroits ont reçu la force de cette formalisation. Une fois trépassés, les morts pouvaient revenir pour achever quelques tâches. En quelques endroits on leur préparait un repas dans certaines journées spéciales. Il y a des lieux où les *pors* (les peurs) apparaissaient aux paysans ; ailleurs les morts faisaient des bruits ou des lumières pour demander l'attention des vivants et il y a dans notre géographie des toponymes comme le *Collet de la Por* ou la *Creu Vermella* (Osona) qui nous rappellent ces peurs rurales. On reviendra, bien sûr, à ce type de lieux.

La transition paysagère

Retournons un moment sur la distinction entre culture populaire et culture élitiste dont j'ai parlé au chapitre précédent. Au-delà des points de contact et des rapports mutuels toujours existants, une série de représentations propres singularisaient comme on l'a vu chacun de ces deux segments de la société catalane moderne. Mais du point de vue dynamique et historique il faut souligner que nous sommes devant un processus de différenciation sociale qui semblerait avoir eu des moments communs.

L'image que donnent les légendes que nous sommes en train d'étudier rappelle des façons de penser et de se représenter le monde propres au Moyen Age. L'étymologie, par exemple, fut une des méthodes médiévales les plus importantes pour comprendre le monde, comme le travail d'Isidore nous le montre. Cette façon d'agir continuera à être utile pour les groupes paysans de la Catalogne du XIXe siècle, comme l'on vient de voir. Il n'y avait pas non plus de distance entre les morts et les vivants et ainsi parlait-on des revenants, des lycanthropes, des âmes des morts, des fées et sorcières autant et presque de la même façon qu'on en avait parlé des siècles en arrière. L'enfer, le purgatoire et le paradis étaient des lieux physiques placés dans l'Au-delà. Certaines personnes avaient des pouvoirs spéciaux pour guérir les maladies du corps ou de l'âme. Et les classes populaires rurales ont continué à agir et à penser le monde à partir de ces idées jusqu'au XXe siècle. Par contre, l'élite culturelle aura découvert la science et le paysage ; aura désenchanté le monde pour mieux le maîtriser. Ces faits allaient poser

de la distance entre eux et le monde, le convertir en un objet séparé du sujet, quelque chose qui «allait d'elle-même».

Vu de la fin de la modernité où nous nous trouvons, il semblerait qu'il s'agisse d'un mouvement historique qui part d'un point commun –le monde médiéval- pour se séparer pendant des siècles en deux niveaux de culture différents. On a dit qu'avant la Renaissance il y avait une unique culture partagée par toutes les classes sociales de l'Europe. C'est à partir de la Renaissance que deux cultures différentes –une culture populaire et une culture d'élite- se sont manifestées clairement, mais on ne peut pas négliger les différences au cours du Moyen Age. Pour Peter Burke, la culture de l'élite s'éloigne de ce qu'on appelle la culture populaire même pendant le Moyen Age, même si cette différence est plus claire pendant la période moderne. On le verra clairement dans le cas de la sorcellerie et dans le monde de la pensée économique où, quand les élites seront pour le libéralisme, les classes populaires continueront à demander le «juste prix»[783]. Quant à l'invention de l'individualisme, les classes populaires y parviendront à un moment historique plus tardif et, comme précédemment dans les élites, cela ne sera pas sans rapport avec la découverte du paysage. Dans le domaine scientifique, ce sera l'élite qui découvrira cette nouvelle façon de se rapporter au monde et en profitera, tandis que pour les paysans, les messes, les oraisons, les pèlerinages et d'autres formes religieuses continueront à permettre le contrôle d'une nature imprévisible.

Du point de vue qui nous intéresse, tandis que les classes populaires parlaient à travers le milieu rural, les élites communiquaient à travers le langage écrit. Et cela a supposé d'importantes différences car, comme Macluhan l'a montré, le moyen peut être au moins une partie du message.

Après presque un millénaire de séparation, ces deux façons de s'affronter au monde se sont rencontrées aujourd'hui : de nos jours presque tout le monde occidental voit à travers les yeux de la science et du paysage.

[783] Mullet, Michael: *La cultura popular en la Baja Edad Media*. P. 18-22.

Insensé d'être moderne sans utiliser ces deux formes d'approche de la réalité. Mais, pendant ce millénaire au cours duquel on suppose une grande divergence quant aux regards, des formes de compromis, des formes hybrides, se sont formées. En prenant parfois des éléments du discours élitiste, les classes populaires ont reconstruit des modèles pour s'expliquer le monde et le maîtriser phénoménologiquement. Ces modèles, malgré leur origine savante, restaient par et pour les classes populaires car ils se référaient à leur réalité écologique et symbolique. Ce rapport dialectique entre classes populaires et élites est très clair dans les deux cas que je me propose d'étudier en premier lieu : celui des fées et celui des sorcières[784].

[784] Sur les critères de cette sélection, voyez plus haut.

Etudes de cas

3.5 - Les légendes des *Encantades*

La fée ou *encantada* est une «*belle et jeune femme, capable de séduire les hommes, avec lesquels elles contractent parfois mariage, sous réserve d'ailleurs de certains interdits ; la fée se montre bonne épouse et bonne mère, veillant aux soins du ménage et assurant la prospérité à la famille*»[785]. Elle habite davantage les grottes, les lacs et les cours d'eau.

Jusqu'ici tout le monde est d'accord. Or ce type de légende nous montre très clairement la différenciation entre la culture populaire et la culture savante et les différences qui relèvent de leurs différentes positions structurelles.

C'est une véritable chance que chercheurs comme Jacques Le Goff, Emmanuel Le Roy Ladurie ou Claude Lecouteux se soient arrêtés à étudier l'histoire et les variantes de ce mythe et à l'interpréter. Et c'est une chance parce que leurs recherches nous permettent de remarquer la différence essentielle quant aux interprétations paysannes et élitaires. A la suite de ces auteurs on doit dire qu'au Moyen Age l'histoire de la fée Mélusine -qui lui sert de modèle- a été très répandue parmi la noblesse. En fait, le thème des fées et spécialement de Mélusine, arrive depuis la nuit des temps, mais au Moyen Age se consolide le modèle qui nous intéresse. Ce modèle se compose de trois motifs indissociables :

> «*Il se résume ainsi : un être surnaturel rencontre un mortel et lui fait don de son amour à condition qu'il s'engage à respecter*

[785] Abélanet, Jean: *Lieux et légendes du Roussillon et des Pyrénées catalanes*. P. 114.

un interdit ; celui-ci sera transgressé et l'être supérieur disparaîtra»[786].

Le modèle prend ampleur à la fin du XIIe siècle quand on le rencontre dans plusieurs pays de l'Europe occidentale[787]. Comme Jacques Le Goff[788] l'a souligné, dans ce moment-là, les contes nous présentent des héros appartenant à une unique classe sociale, la noblesse ; ou comme le dit Lecouteaux[789], les rustres et les bourgeois y sont absents. Ce niveau social n'est pas sans rapport avec un niveau légendaire où Mélusine fait défricher les forêts, construire des villes et châteaux et donc elle devient «*l'incarnation symbolique et magique*»[790] de l'ambition sociale de cette classe sociale dont quelques familles la posent comme leur ancêtre. Dans ce dernier sens, il faut dire qu'elle a servi aux familles de Lusignan, de Rohan, de Luxembourg[791] et de Bizkaia[792] pour se distinguer.

Jusqu'ici donc la légende médiévale. Maintenant il nous intéresse de souligner que, tandis que le centre de la légende médiévale est de respecter un interdit pour arriver à un profit, pour le légendaire populaire catalan l'interdiction se situe ailleurs : les fées, elles doivent éviter de se faire voler leur linge. Voici donc que les classes populaires de la Catalogne du XIXe siècle parlaient autrement d'une légende très ancienne mais répandue au Moyen Age. Un des «détails» les plus importants sont les nappes ou les serviettes que les *encantades* lavent pendant la nuit et qu'après elles étendent afin qu'elles sèchent. Ce détail apparaît uniquement dans un des cas

[786] Lecouteaux, Claude: *Mélusine et le chevalier au cygne*. P. 12.

[787] Lecouteaux, Claude: *Mélusine et le chevalier au cygne*. P. 13.

[788] Le Goff, Jacques: «Melusina maternal y roturadora» in *Tiempo, trabajo y cultura en el occidente medieval.* P. 289-311.

[789] Lecouteaux, Claude: *Mélusine et le chevalier au cygne*. P. 37.

[790] Lecouteaux, Claude: *Mélusine et le chevalier au cygne*. P. 45.

[791] Lecouteaux, Claude: *Mélusine et le chevalier au cygne*. P.11-12.

[792] Prieto Lasa, José Ramón: *Las leyendas de los señores de Vizcaya y la tradición melusiniana*. SD. Fundación R. Menéndez Pidal, Fundación Universidad Autónoma de Madrid et Universidad del País Vasco, 1995.

rapportés par Claude Lecouteaux, qui le fait d'une façon marginale[793]. Par contre, il est l'élément le plus répété par le légendaire de notre aire d'étude. Cet élément n'est bien sûr pas sans rapport avec le fait que si vous arrivez à dérober aux fées quelque pièce d'étoffe et à la conserver, la prospérité entrera dans votre maison.

En résumé, si au Moyen Age le mariage avec les fées vous donnait du prestige pour votre lignée, vous faisait construire des châteaux ou défricher des bois, plus tard, dans les campagnes catalanes, cette *encantada* vous donnera la «richesse». On connaît plusieurs maisons qui se sont développées de cette façon un peu par toute notre aire d'enquête, mais il faut souligner aussi que s'approprier leur linge ou leurs trésors est trop difficile, voire impossible : toujours exceptionnel.

Olivier de Marliave a raison quand il dit que «*En Roussillon et en Catalogne, le vol aux fées, cent fois attesté, récompensait souvent le plus hardi*»[794]. Mais ailleurs j'ai mis le mot richesse entre guillemets car ce n'est pas le sens que l'on trouve dans notre aire. Dans notre terrain d'enquête, la «richesse» que nous promettent les *encantades* est une richesse moyenne : à Barruera il y avait une grotte avec des fées lesquelles –quand quelqu'un leur volait le linge- disaient «*mai més no seràs ni més ric ni més pobre»* -tu ne seras jamais ni plus riche ni plus pauvre[795]. En tout cas, cette «richesse» est une protection contre la pauvreté. A Durro, un homme prend une pièce de linge et la fée lui dit : «*tira que tiraràs, si te l'emportes ni ric ni pobre seràs*» : tu ne seras ni riche ni pauvre[796] ; à Lleret on lui dit que «*dorénavant rien ne vous manquera, mais vous n'en aurez pas plus*»[797]. A Sant Hilari Sacalm, la maison de *Can Rovira* était censée posséder un nappe qu'un de

[793] Il s'agit du *Lai de Graelent*, composé entre 1178 et 1230. Là nous trouvons «*Deux jeunes filles, l'une porteuse d'un bassin d'or, l'autre d'une serviette* (...)». (Lecouteaux, Claude: *Mélusine et le chevalier au cygne*. P.60.)

[794] Marliave, Olivier de: *Trésor de la mythologie pyrénéenne*. P. 261.

[795] Obiols, Joan: *Esvorancs*. P. 67.

[796] Coll, Pep: *Viatge al Pirineu fantàstic*. P. 38.

[797] Coll, Pep: *Viatge al Pirineu fantàstic*. P. 108.

ses ancêtre avait dérobée aux *encantats* de la *Roca d'en Pla* au temps que ceux-ci lui criaient : «*garde ces nappes car celui qui les aura jamais ne pourra être pauvre*». En fait, la maison de *Can Rovira* était la plus importante de la ville[798]. A Clarà (Solsonès), il est répondu aux deux femmes qui ont volé les nappes des fées : «*Vous ne serez jamais ni plus riches ni plus pauvres*»[799]. En Cerdagne, au village d'Ur, la famille Arro aurait dérobé un linge de fée qui lui a apporté bonheur et santé, mais Horace Chauvet nous rapporte que les fées ont dit à l'aîné de cette maison au moment où il volait la serviette : «*garde bien cette relique, car tu ne deviendras jamais pauvre*»[800]. Un dicton catalan assure d'ailleurs que celui qui réalise une fortune rapide s'est sûrement emparé d'une pièce de linge des *encantades*[801].

En conclusion, il faut dire que, dans l'ensemble de l'idée de la «richesse» que les *encantades* nous apportent, grosso modo il n'y a que quelques légendes qui parlent de personnages ou de maisons qui soient devenus riches grâce aux *encantades*. Mais le sens général du légendaire – que j'essayerai de reconstruire ailleurs- fait de cette richesse une chose moyenne. Et, comme on vient de le voir, les exemples ne manquent pas dans ce sens. La fée, donc, n'apporte pas une grande richesse.

D'ailleurs quelques légendes nous parlent de personnes qui se sont mariées avec des fées ou qui en ont capturé une et l'ont emportée chez soi. Dans les deux cas, la fée part sans leur apporter tout ce qu'elle pourrait : une maison d'Aineto, en plus des nappes, a réussi à enlever une *encantada*, et la même chose s'est passée à Tor : dans les deux cas on enferme la fée à la maison et elle ne parle jamais. Un jour elle réussit à s'enfuir et en partant dit qu'on ne saura jamais un secret qui normalement est en rapport avec une plante inconnue, la *roma*[802] (*rumex crispus*). En fait, le dernier secret des fées

[798] *El Montseny i les Guilleries. Paisatge, mite i literatura*. P. 407.

[799] Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. El Solsonès*. Vol. 1. P. 72.

[800] Chauvet, Horace: *Folklore catalan. Légendes du Roussillon*. P. 15.

[801] Marliave, O. De; Pertuzé, J-C.: *Panthéon pyrénéen*. P. 91.

[802] Coll, Pep: *Viatge al Pirineu fantàstic*. P. 103 et 108.

réside dans leurs pouvoirs à utiliser les plantes et les arbres, de l'avis de Marliave & Pertuzé[803]. Ces auteurs citent plusieurs exemples dans les Pyrénées où l'on voit que les fées connaissent les secrets des végétaux et qu'elles ne veulent pas les révéler, et c'est un fait très significatif, comme on le verra.

Dans une autre légende, un berger catalan veut se marier avec une fée qui habite le lac de Lanoux (Cerdagne) et –à quelques conditions : ne se présenter ni à jeun ni ayant mangé, ni nu ni habillé, ni à pied ni à cheval- elle y accède[804]. Dans ce cas, en plus de la condition de ne jamais l'appeler *dona de fum* (femme de fumée, c'est-à-dire, enchantée), elle lui impose de ne pas se retourner quand elle arrivera chez lui. Le moment venu, le berger se retourne et peut voir un long cortège de chariots, débordant de marchandises, à côté d'un très grand troupeau. Alors il perd tout ce qui n'était pas encore entré dans la cour ; le cortège aurait duré sept jours et sept nuits !

Même si Olivier de Marliave et Jean-Claude Pertuzé n'ont pas fait la distinction entre le registre élitiste et populaire dans ce type de légendes, ils concluent que :

> «*Dans tous les cas le charme se rompt, la richesse s'envole, les hommes retrouvent leur solitude, et les fées leurs visages grimaçants*»[805].

Il nous faut souligner que, si notre légendaire savait très bien où trouver les *encantades*, il était très difficile –voire impossible- de ravir ou d'épouser une fée ou de lui prendre une pièce de son linge. Mais, si c'était possible, cela conduisait à une richesse moyenne. Or, et cela concerne

[803] Marliave, O. De; Pertuzé, J-C.:*Panthéon pyrénéen*. P. 90.

[804] Abélanet, Jean: *Lieux et légendes du Roussillon et des Pyrénées catalanes*. P. 118-119. La même condition est retrouvée ailleurs, par exemple au lac d'Estaing (Lavedan). Marliave, O. De; Pertuzé, J-C.: *Panthéon pyrénéen*. P. 89. Chauvet, Horace: *Folk-lore catalan. Légendes du Roussillon*. P. 20-21.

[805] Marliave, O. De; Pertuzé, J-C.: *Panthéon pyrénéen*. P. 90.

directement notre problème, cette richesse n'est pas sans rapport avec le milieu physique et social où les légendes ont été trouvées. Il faut souligner que le cas de Lanoux nous parle d'une fortune qui contient un très grand troupeau. Ailleurs c'est un secret d'une plante. En général les *encantades* apportent une croissance agricole modérée, et les paysans catalans n'ont eu aucun problème pour penser que les maisons qui arrivaient à une croissance très rapide avaient eu recours aux fées. Voici donc que les *encantades* prenaient soin de la prospérité agricole des paysans montagnards.

En fait, le légendaire nous montre que la sagesse que les *encantades* possèdent aidait à prévenir les facteurs négatifs d'un point de vue agricole. Il y a plusieurs légendes où le mari part en voyage et, quand il est dehors, la fée qu'il avait épousée ordonne aux domestiques de faucher le blé ou l'herbe, même s'ils ne sont pas encore mûrs. A la rentrée, l'homme s'indigne car l'ordre de la fée a produit une débâcle agraire, les végétaux ayant été coupés avant l'heure. C'est alors qu'il oublie sa promesse et lui dit *encantada*, *dona d'aigua* ou d'autres paroles qu'il avait promis de jamais lui adresser. Un peu plus tard, un phénomène météorologique ruine toutes les récoltes du pays et montre que la fée avait pris la décision correcte. Mais, à la suite de la rupture de la promesse, elle part à jamais et ne reviendra que pour soigner ses fils, sans que le mari puisse la voir jamais. Voici donc la sagesse de la fée : elle sait éviter les maux de la nature. Mais là se pose un problème que nous retrouverons ailleurs : la femme ne décide pas –au moins ne devrait pas décider- du fonctionnement de l'exploitation agricole. C'est l'homme qui doit le faire, même s'il ne possède pas toutes les connaissances nécessaires.

Il est donc clair que la fée que nous trouvons au XIXe siècle n'est pas la même que celle du Moyen Age et qu'elle n'est pas «patrimoine» des mêmes groupes sociaux. Le rapport entre la fée et l'environnement conserve les mêmes lieux (même si au Moyen Age ils étaient plus urbains), mais elle répond à des positions sociales et culturelles différentes. Il faut dire que la

légende-type médiévale existait aussi en Catalogne[806] et que le plus normal était de trouver les deux mythes mêlés.

L'interprétation que je viens de proposer et selon laquelle la partie la plus importante de ce type de légendes est ce rapport avec le monde agraire peut paraître une interprétation en biais, mais il faut mettre cette légende en relation avec d'autres qui nous aideront à montrer ce que je propose. Surtout il convient de retenir que les *encantades* se trouvent associées aux maisons qui prospèrent économiquement. Trouver une fée est comme trouver un trésor ou un personnage sage qui sait quand et comment faire les choses pour en tirer le bénéfice le plus grand. Il y a d'autres personnages légendaires catalans qui vont dans le même sens (je pense en particulier aux *minairons*), mais il y a aussi des êtres responsables des maux les plus importants et frappants pour ce type de société –les sorcières. Comme on le verra, là aussi, on peut parler d'un registre propre à l'élite culturelle et d'un autre plus populaire.

C'est précisément le fait qu'on puisse parler de ces deux niveaux culturels qui conduit au thème des sorcières, mais là se pose une autre question très importante : le monde de la sorcellerie était un recours possible pour acquérir des biens matériels. Les sorcières promettent des trésors et des solutions aux problèmes de la vie quotidienne.

[806] Voyez, par exemple, Trias i Fàbregas, Joan: *La dona d'aigua*. Barcelona, 1911.

3.6 - Les sorcières

Une autre série de légendes qui doit être traitée en ce point est celui des sorcières –les *bruixes*. Je me propose de montrer que les topiques sur la sorcellerie sont des discours bâtis autour de certains faits écologiques et sociaux difficiles à maîtriser pour la communauté paysanne catalane. En fait, les légendes se référant aux sorcières sont l'autre face de la monnaie des fées. Si celles-ci peuvent vous apporter le bien-être, les sorcières servent à expliquer ce qui ne marche plus, ce qui entraîne de mauvais résultats et, pour continuer un peu le discours du chapitre antérieur, apporte des solutions à vos problèmes économiques et sociaux. A l'inverse des *encantades*, les *bruixes* font d'habitude le mal; si on peut en attirer quelque chose de bon, c'est une exception car elles servent le diable et pas les paysans ; si elles vous donnent quelque chose, c'est pour mieux vous attirer des ennuis.

Si les fées sont difficiles à attraper, les sorcières sont faciles à contacter : il faut suivre quelques rituels, par exemple aller à un carrefour de chemins à minuit ; on peut recevoir les pouvoirs par héritage ou en naissant certains jours. La sorcière peut habiter à côté des paysans, même dans leur propre maison, elle peut partager avec vous le même lit...

Pour comprendre le point de départ de l'étude de la sorcellerie et sa contribution à la cosmophanie paysanne, il faut penser ce fait social comme un fait magique et non comme une forme d'hérésie. D'ailleurs il faut faire attention aux techniques qui ont permis de construire les confessions des supposées sorcières et ne pas oublier qu'il y a des choses physiquement impossibles pour les personnes. Or, même en partant de ces prémisses, il faut

dire que les sorcières n'ont pas été une invention des penseurs religieux mais un fait objectif qui a réellement existé. En plus, la sorcellerie aurait servi à sataniser des pratiques magiques ancestrales. Cette magie condamnée à travers la sorcellerie était une magie populaire et Elia Nathan Bravo a raison quand elle pense qu'au fond il y a eu une persécution des sorcières pour modifier la culture populaire et pas pour en finir avec toute la magie[807].

Si on s'en tient à l'histoire occidentale, on se rend compte que jusqu'au XIIIe siècle la sorcellerie n'a pas été un fait important pour l'Eglise : c'est seulement en 1233 que Grégoire IX en donne la position officielle et en 1258 qu'il y a le premier procès contre une sorcière[808]. Depuis ce moment, il faut distinguer entre deux types de sorcières ; et peut-être entre le sorcier et la sorcière. Il y a la sorcellerie des sociétés paysannes, un ensemble de personnes qui cause des maux différents par des moyens magiques et non naturels et il y a un autre type de sorcellerie laquelle dès les XIV-XVIIe siècles se caractérise par le pacte avec le diable. Etant liée au monde chrétien, la sorcellerie du pacte diabolique trouve une cause surnaturelle au maléfice tandis que le concept paysan se base sur une causalité magique naturelle. Pour les historiens, la seconde est propre aux classes populaires agricoles alors que la première serait un produit des élites cultivées, théologiens, prédicateurs, avocats et philosophes des XIV-XVIIe siècles, produit qui par la suite fut accepté par la culture populaire[809]. Un bon exemple catalan de cette sorcellerie savante sont les mots de Jaume Roig dans son *Spill* où il parle des sorcières comme de femmes qui renient Dieu, adorent un bouc, mangent, boivent, s'envolent et entrent où elles veulent sans ouvrir les fenêtres[810] : détail important, cette sorcellerie cultivée n'a

[807] Nathan Bravo, Elia: *Territorios del mal.* P. 19-20.

Sur ce point Voyez: Muchembled, Robert: *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne.* P. 287-340.

[808] Pladevall i Font, A.: «Persecució de bruixes a les comarques de Vic a principis del segle XVII». P. 100.

[809] Nathan Bravo, Elia: *Territorios del mal.* P. 21-23.

[810] «*Amb cert greix fus com diu la gent se fan ungüent e bruxes tornen; en la nit bornen, moltes s'apleguen, de Déu reneguen, un boc adoren, totes honoren la llur caverna qui's diu Biterna; mengen e beven aprés se lleven per l'aire volen; entren on volen sens obrir portes. Moltes n'han mortes en foc*

aucun rapport avec les faits météorologiques. Par contre, les classes populaires parlaient des sorcières comme de quelque chose référant à l'environnement : *plou i fa sol...* En catalan une chanson enfantine toujours vivante dit «*Il pleut et il fait soleil, les sorcières se peignent ; il pleut et il fait soleil, les sorcières portent deuil*» et, de mon point de vue, c'est cette relation avec la météorologie qui est au centre de la sorcellerie paysanne.

Si, en parlant des *encantades*, nous avons repéré une distribution historique et sociale de leur connaissance, le monde de la sorcellerie nous montre une claire distinction entre une haute magie qui inclut l'astrologie, l'alchimie et la nécromancie et une basse magie basée sur la sorcellerie (*hechicería*), la guérison, la divination, etc[811]. La première est une magie cultivée, avec un corpus théorique et qui donne du prestige ; par contre, la seconde était pratiquée par tous et n'avait pas de formulation théorique[812]. La sorcellerie que l'on dirait populaire était «(...)*un niveau de culture, un type d'adéquation au monde plus proche de la «pensée sauvage» des ethnologues que de notre mentalité*»[813]. Par contre, le mythe cultivé de la sorcellerie s'est construit autour de l'idée du sabbat ou *akelarre*, rassemblement hors ville des adeptes d'une secte qui adorerait le diable. La documentation du XIVe siècle permet de distinguer ces deux modèles et a permis à Antoni Pladevall d'affirmer que tandis que les inquisiteurs pensaient à un art diabolique, les accusés du petit pays d'Osona, en 1561, avaient pratiqué des guérisons, conjuré des tempêtes, deviné des choses, dit des conjurations contre la grêle, usé de l'eau bénite pour chasser les chenilles

cremades, sentenciades ab bons processos per tals excessos en Catalunya». (Roig, Jaume, vers dans le *Llibre de les dones* ou *Spill.* Reproduit par Pladevall, Antoni: «Persecució de bruixes a les comarques de Vic a principis del segle XVII». P. 101.)

[811] Blasco Lanueza, en 1652, distinguait deux formes d'*astrologie judiciaire: «Una natural, que ayuda à la medicina, agricultura, y navegacion, la qual congetura los eclypses, lluvias, granizos, vientos, y sucesos semejantes*», qu'était licite, et «*Otras Astrologia se dize judiciaria, que por los aspectos de las estrellas, y de sus sitios, adevina los sucesos futuros, secretos, y passados* (...) *Esta Astrologia, con sus quatro ramos,queda reprovada* (...)». (Blasco Lanuza, Francisco de: *Patrocinio de angeles, y combate de demonios*. P. 765.)

[812] Nathan Bravo, Elia: *Territorios del mal.* P. 37.

[813] Muchembled, Robert: *Sorcières, justice et société aux 16e et 17e siècles*. P. 33.

des champs ou fait des médicaments[814]. Au fond, on peut voir la sorcellerie comme une formation sociale de compromis entre une culture docte et une culture folklorique[815], la partie populaire étant axée sur le vol magique ou la transformation des sorciers en bêtes. Mais, à partir des travaux dont on dispose actuellement, il y a lieu de faire cette distinction entre une sorcellerie cultivée et une sorcellerie populaire et rurale.

Dans notre aire d'enquête, l'extension géographique de la sorcellerie est très importante : il y a des sorcières dans presque tous les villages montagnards et ruraux. Selon Ramon Violant i Simorra, presque tous les villages du Pallars en avaient eu quelqu'une[816], et Pep Coll –du point de vue folklorique- nous en donne plusieurs noms[817]. En fait, on sait que le roi Philippe III, en 1620, a écrit que la Principauté de Catalogne avait une grande quantité de sorcières, surtout en Roussillon et Cerdagne, et il a suggéré au vice-roi de donner un pardon général à toutes les personnes suspectes[818]. Or le normal était de supposer que quelques villages catalans avaient une grande quantité de femmes qui étaient de possibles sorcières: Altafulla, Cadaqués, Centelles, Llers (*a Llers i Ventalló totes són bruixes*), Vallgorguina et une zone plus grande: les Guilleries. Sur cette dernière aire géographique on disait: «*De Sant Hilari a Arbúcies, dotze cases, tretze bruixes*», au sens qu'entre ces deux villages en douze maisons on pouvait trouver treize sorcières. Au Berguedà l'on dit «*A Olvan les bruixes hi van i a Gironella s'hi estan*» : les sorcières vont au village d'Olvan et elles restent à celui de Gironella[819]. «*A Montesquiu, les bruixes hi fan el niu*», les sorcières font leur nid en ce village[820].

Mais l'important, de notre point de vue, ce n'est pas qu'il y ait des villages plus ou moins fameux par leurs sorcières, l'important est que les lieux de réunion des sorcières, étant très nombreux, écologiquement peuvent se résumer en quelques stéréotypes : des montagnes, des grottes, des lieux aquatiques, des plaines, des constructions humaines comme les châteaux, etc. Si les fées sont plutôt aquatiques et vivent en des lieux humides, les sorcières catalanes sont typiques des bruyères. Cette distribution géographique a porté Joan Coromines à supposer que le nom de *bruixa* (sorcière) dérive de ce

[814] Pladevall i Font, A.: «Persecució de bruixes a les comarques de Vic a principis del segle XVII». P. 103.

[815] Ginzburg, Carlo: *Historia nocturna*. P. 22.

[816] «*Pocs eren els pobles on no hi haguessin dones que tinguessin la fama d'ésser bruixes, i encara avui perdura*». Violant i Simorra, Ramon: «De bruixeria pallaresa» in *Etnologia pallaresa. Homenatge a Ramon Violant i Simorra*. P. 98.

[817] Coll, Pep: *Muntanyes maleïdes*. P. 117.

[818] «*Tengo entendido que hay gran cantidad de brujas en este Principado y particularmente en los condados de Rosellón y Cerdaña y habiéndose considerado en la forma que se podría remediar tan grave daño se ha ofrecido un medio, que es conceder el perdón general a los que hubiesen incurrido en este pecado, por ser tantos, para castigar alos que reincidiesen después con mayor rigor*». (Cité par Garcia Carrera, R.: *Caça de bruixes al Vallès*. P. 13.)

[819] Ambit de Recerques del Berguedà: *Etnografia i folklore: pobles del Berguedà*. Fitches Olvan et Gironella.

[820] Abélanet, Jean: *Lieux et légendes du Roussillon et des Pyrénées catalanes*. P. 109.

type d'environnement : les bruyères ou garrigues où elles se donnaient rendez-vous[821], mais je n'en suis pas sûr. Dans les plaines où elles dansent pendant leurs sabbats l'herbe ne pousse jamais, nous dit la légende[822] et la garrigue se caractérise par une formation arbustive très serrée qui n'est pas rare en Catalogne. Par contre, les sorcières sont très en rapport avec des lieux élevés, solitaires et parfois lointains, mais qui sont toujours en relation écosymbolique avec l'endroit dont on parle. Il semblerait que toute extension de terre devait avoir son lieu de rencontre des sorcières et qu'il y aurait des «territoires du mal».

Les montagnes catalanes les plus typiques quant à la sorcellerie sont le Canigou et le Pedraforca. Ce dernier massif du Berguedà était un lieu réputé pour ses rassemblements de sorcières, mais elles ne sont pas les seules montagnes qui ont vu leurs vols nocturnes. Ainsi on sait que les sorcières du Penedès se trouvaient au *Turó de les Bruixes* (Pujol del Rabell)[823] ; celles de la Segarra, au *Tossal de les Bruixes*[824]. En Andorre ce sont le Fontargent et le Fra Miquel qui nous sont indiqués[825] ; au *Camp de Tarragona*, au sommet du Montsant[826]. Ailleurs, les sorcières sont en rapport avec les plaines : à Sant Ferriol (Besalú) les sorcières se trouvaient sur le *Pla de les Bruixes* jusqu'à ce que saint Julien exorcise le lieu[827]. Au Montseny, les sorcières se trouvaient sur le *Pla de les Arenes*[828]. En Urgell, à l'*Era de les Bruixes* de Vallbona de les Monges[829]. Les sorcières de l'Aran se rencontraient au *Pla de Beret* et au *Pla Bataller*, mais dans ce dernier cas le sabbat avait lieu dans une grotte (inexistante) proche de ce lieu[830]. D'autres lieux d'aquellarres sont les Prats d'Adons, le pla de Beret, le pla de Negua (Cardós), le planell de Matabous (Vallferrera), ou la basseta de Sant Joan de l'Erm[831]. En Osona, les sorcières se trouvaient au *Serrat de les Bruixes*, près d'Hostalets de Balenyà[832]. Les sorcières habitaient la *Roquera de can Mercader* et se donnaient rendez-vous au *Camp del Vent* (Cruïlles, Alt Empordà)[833]. Aux Gavarres, les

[821] Cité par Soler i Amigó, Joan: *Enciclopèdia de la fantasia popular catalana*. P. 94.

[822] Gomis, Cels: *La bruixa catalana*. P. 61.

[823] Bohigas i Balaguer, Pere: *Folklore del Penedès.* P. 31-32.

[824] Bellmunt i Figueras, J.: *Fets, costums i llegendes. La Segarra.* Vol. 1, P. 76.

[825] *Les llegendes d'Andorra*. SP.

[826] Violant i Simorra, Ramon: *Etnografia de Reus i la seva comarca*. P. 558.

[827] Pla Cargol, Joaquín: *Tradiciones, santuarios y tipismo de las comarcas gerundenses.* P. 61.

[828] Vilarmau, Josep M.: *Folklore del Lluçanès*. P. 269.

[829] Bellmunt i Figueras, J.: *Fets, costums i llegendes. L'Urgell.* Vol. 2. P. 319.

[830] Colobrans, Jordi; Saumoy, Joan: *El caliu de la Vall d'Aran.* P. 75 et 104.

[831] Coll, Pep; Farràs, Cisco; Borniquell, Núria: *El món religiós i mític a l'Alt Pallars (Projecte d'exposició)*. P. 11.

[832] Grup de Recerca Folklòrica d'Osona: *Narracions de tradició oral, amb en Lluís Serrà i Masramo, d'Hostalets de Balenyà*. Vídeo V-66, déposé au CDRCTP. 1990.

[833] Cortadellas, Xavier: *El poble dels centfocs. Llegendes de les Gavarres.* P. 111-112.

bruixes se trouvaient à un carrefour de chemins près de *Can Carbassa* (Millars)[834]. Encore y a-t-il d'autres espaces réputés favorables à la présence des sorcières : des cols, comme le *Coll d'en Guineu* (Navàs, el Bages) ou des constructions humaines, comme la croix de *Quera* (Avinyó, el Bages)[835].

Tels sont les lieux où les sabbats se déroulent. Mais il ne faut pas y chercher plus, parce que le sabbat est semble-t-il une invention du clergé et donc n'appartient pas aux croyances populaires originaires[836]. Alors il faudrait distinguer une version cultivée de la sorcellerie construite autour de l'idée de sabbat, des vols nocturnes des sorcières et du pacte avec le diable, et une version populaire dans laquelle la sorcellerie servait à expliquer tout ce qui n'était pas facilement explicable.

La sorcellerie populaire est une façon de s'expliquer et un essai de maîtriser l'environnementet quelques-unes de ses composantes : les tempêtes, la grêle, le froid, etc. qui mettent en danger la survie individuelle et communale. Voici qu'un nuage tout noir s'approche du village, les cloches sonnent car le curé «lutte» contre les sorcières dès le *comunidor* ; les femmes allument des bougies faites exprès ; les paysans prennent leurs fusils et tirent contre les nuages... la tempête passée, une femme du village porte un coup de fusil sur son corps ou bien une jambe de femme est tombée des nuages...

Mais, quelles étaient les motivations des sorcières et que cachaient-elles ? Malheureusement nous avons la chance de disposer de plusieurs dépositions devant les tribunaux qui allaient «corriger» ces femmes et ces hommes, malheureusement pour eux, bien entendu. Cela nous permet d'en sortir quelques informations sur les motivations et les activités des sorcières et je pense que si on ne peut pas prendre au sérieux les faits qu'elles avouent avoir commis, ce n'est pas du tout le cas des causes de leur comportement car à cet égard la construction inquisitoriale est moins forte. Alors, quels motifs ?

Isabel de Monic, en 1574, déclare que quand une voisine lui propose de se faire sorcière, elle est très contente, car celle-ci lui promet que rien ne lui manquera[837]. On le comprend parce qu'Isabel est orphelin de père et mère ; le diable va la protéger et lui donner tout ce qu'il lui faudra, car il se comporte comme un seigneur féodal. Avant d'ordonner l'exécution, le procès contre elle indique qu'il faut punir les maux et les délits contre la république pour servir d'exemple aux bonnes personnes et pour le «*manteniment y sustentació en ses cases y conservació de sos bens* », la préservation des biens et maisons des bonnes personnes. C'est, de mon point de vue, le crime de la sorcellerie pour les paysans : le diable et ses partisans peuvent en finir avec le *status quo*. En 1619, une femme supposée sorcière disait qu'elle s'était donnée au diable car celui-ci lui avait promis de la rendre riche pour toute sa vie[838] ; une autre promet à une troisième femme que, si elle veut servir un grand seigneur, ce nouveau sieur la fera riche et plaisante[839]. A Sallent, en 1618, Jerònima Pons, alias *Jeanne Noire*, déclare qu'une femme lui a proposé de se donner au diable, car ainsi elle n'aurait jamais plus à chercher de la nourriture et elle pourrait tirer vengeance de la maîtresse de son mari : «(...) *me digué que si jo*

---

[834] Cortadellas, Xavier: *El poble dels centfocs. Llegendes de les Gavarres.* P. 113.

[835] *Llegendes i contalles del Bages*. P. 40.

[836] Voyez Russell, J. F.: *Lucifer, el diablo en la edad media*, surtout p. 338; Levack, B. P.: *La caza de brujas en la Europa moderna*. P. 88-90. Alcoberro, Agustí: *El segle de les bruixes*. P. 24-25.

[837] «*Y yo diguí que era molt contenta, perquè ella prometia que no'm faltaria res* (...) *Y dit dimoni* (...) *que may me desempararia en ninguna necessitat ni cosa que hagués de menester*». (Espada Giner, Carmen; Oliver Bruy, Jaume: *Les bruixes al Pallars*. P. 116.)

[838] «(...) *em va dir que si el volia adorar em faria rica per tota la meva vida donant-me diners i moltes altres coses* (...)». (Cité par Garcia Carrera, R.: *Caça de bruixes al Vallès*. P. 19.)

[839] «(...) *la qual em digué que si jo volia servir a un gran senyor que ella m'el amostraria i em faria estar rica i molt a mon pler i gust* (...)». (Cité par Garcia Carrera, R.: *Caça de bruixes al Vallès*. P. 36.)

volia donarme al dimoni y que may pus me calria tenir ànsia de sercar menjar y que si [e]m volia venjar de una anamorada que mon marit tenia (...)»[840]. Ailleurs Marquesa Homet s'engage avec le diable quand une autre femme lui dit qu'elle aura un homme très galant qui lui donnera de l'argent[841]. Caterina Trenca entre dans ce cercle malin quand on lui promet d'aller au devant d'un seigneur qui lui donnera de l'argent, l'aidera en tous ses travaux et fera pour elle tout ce qu'il faut[842]. En 1606 Antoni Puig déclare qu'un démon lui est apparu en lui proposant que, s'il veut devenir riche, il doit faire ce que le diable lui dira et qu'il le portera dans un lieu où il ne devra plus travailler ni rien faire, un lieu très plaisant et amène, etc.[843] Antoni Pladevall, à la suite de Federico Sena, cite le cas d'une autre sorcière –Antònia Rosquellas, 1620- à laquelle on promet de l'argent et du bien : «(...) *me donaria prou dinés y prou bé* (...)»[844]. Dans ce sens, il nous faut noter le cas d'un texte de 1717 se référant à l'Auxerre qui explique qu'un homme est suspect de sorcellerie parce qu'il est devenu riche en très peu de temps[845].

Jusqu'ici ce que l'on cherche en devenant *bruixa* : une façon de changer la forme de vie, de survivre et de trouver cet argent qui n'était pas facile à rencontrer. Mais qu'est-ce qu'elles étaient censées faire?

En général, la sorcière fait mal aux animaux de quelques paysans, aux paysans et paysannes eux-mêmes, et leur donne des maladies. Dans une déposition de 1566 nous trouverons ce que je crois essentiel: un des personnages interrogés dit que quand il y a un mal agricole on pense à quelques personnes: « *(...) que quant se seguia algun dany en la terra, deyen deyen* (sic) *que tenien sospita que ho havien fet males gens senyalant los que jo tinc dit*»[846]. D'autres dépositions sont aussi très claires, la réputation publique (*fama publica*) signale les coupables ; le fonctionnement écologique du milieu donne le signal de départ. Un fléau arrive, une maladie tue un enfant et ce que les uns disent des autres, la *fama publica*, trouve l'explication, les coupables et la solution. Une femme du Pallars, Cebriana de Conilo, en 1574 subit un interrogatoire. Elle est accusée de pratiquer la sorcellerie. Un âne qu'elle possédait est entré dans le champ d'une voisine et celle-ci lui aurait dit qu'elle tuerait l'animal ou bien la tuerait elle. Cebriana répond qu'elle préfère la mort de l'âne et, quelques jours plus tard, l'animal meurt : *évidemment* il a été tué, peut-être parce qu'on lui a fait boire des eaux empoisonnées. Un de ses cochon est mort aussi, mais elle ne sait pas si c'est un acte volontaire ou bien la maladie, car l'animal avait été touché par la vérole[847]. Une autre supposée sorcière, Francina Marrast, en 1619, déclarait qu'elle avait déclenché la grêle pour qu'elle tombe sur le vignoble d'un voisin dans l'intention de

---

[840] Rapporté par Orriols i Monset, Lluís: *Les bruixes segrestades*. P. 43.

[841] «(...) *y que hauria un home molt galant quens daria diners si volia anar a veurell*». (Orriols i Monset, Lluís: *Les bruixes segrestades*. P. 56.)

[842] «(...) *ella me amostraria un senyor quem donaria diners y me ajudaria en tots mos treballs y faria per mi tot lo que jo voldria y seria menester*». (Orriols i Monset, Lluís: *Les bruixes segrestades*. P. 89.)

[843] «(...) *li aparegué un dimoni en forma de home y li digué que si ell volia ser rich fes lo que ell li dirie y que·l aportaria en un loch hont no hauria de treballar ni fer res y que serie un loch molt plasent y ameno y que li donaria tants diners com volria y que faria que ell, dit puig, treballaria tant com volria y més que·ls altres y que·l farie metge* (...)». (Document inquisitorial reproduit par Gomis, Cels: *La bruixa catalana*. P. 212-213. On l'a aussi publié dans le *Manual de novells ardits vulgarment apellat Dietari del Antich Consell Barceloní*. Vol. 8, p. 281.)

[844] Pladevall i Font, A.: «Persecució de bruixes a les comarques de Vic a principis del segle XVII». P. 128. Sena, Federico: «Un proceso de brujas de 1620». P. 55-57.

[845] Bebrun, François: *Se soigner autrefois*. P. 107.

[846] Espada Giner, Carmen; Oliver Bruy, Jaume: *Les bruixes al Pallars*. P. 62.

[847] Espada Giner, Carmen; Oliver Bruy, Jaume: *Les bruixes al Pallars*. P. 73.

détruire ses récoltes[848]. Une autre sorcière du Bages qui avait fait la même action confessait l'avoir fait pour l'envie (*malícia*) qu'elles avaient des gens des lieux où la grêle tombait[849]. Ailleurs une femme tua un cochon de sa voisine qui avait avalé les choux de son potager[850].

Accusée de faire tomber la grêle, une supposée sorcière dit que le motif est l'«*enveya que tenien a uns y a altres, per lo que deien uns que tenien més que altres*»[851] : l'envie que les uns ont des autres, parce que les uns ont plus que les autres ; ailleurs c'est la jalousie envers les personnes d'un lieu, «*y que no tinguéssen uns més que altres*»[852] : et que les uns n'aient pas plus que les autres. Cette jalousie portera une femme de la vallée de Marlès à voler une brebis car un de ses compagnons affirme que le propriétaire de l'animal la lui doit parce qu'ils avaient des problèmes avec quelques terres[853]. Joana Toy, de Terrassa, en 1619, déclare qu'elle a fait tomber la grêle dans le vignoble d'un voisin parce que celui-ci n'aurait pas voulu lui donner de vin[854]. Le bandit Joan Serrallonga, très célèbre en Catalogne, est censé avoir fait tuer une femme (Margarida Suy) qui aurait empoisonné une douzaine de ses cochons[855]. En général, l'envie peut faire périr la communauté et celle-ci doit se protéger : c'est alors que l'on comprend que Pere Françoy –trouvé coupable de sorcellerie- ait été condamné à ne plus retourner au village (Erinyà) tant qu'il sera vivant sous menace de sa vie.

Ainsi les actions des sorcières visent des personnes individuelles mais affectent l'ensemble de la collectivité. Si on ne les arrêtait, le monde serait ruiné : «(...) *que si no s'hi proveïa de remei oportú és ben cert que vindria el món a total ruïna i destrucció* (...)»[856]. C'est la destruction de la vie collective qui est en jeu, bien s'il s'agisse de la foi catholique comme de la paix sociale, comme on le voit dans l'introduction du texte que je viens de citer[857] : le clergé et les paysans s'accordent quant au responsable des faits, mais ils les condamnent pour des raisons différentes. Pour les uns, la sorcellerie est une forme d'hérésie à combattre; pour les autres, une forme de survie économique et écologique. Dans un cas du village de Castellar del Vallès (1619) on voit l'union, pas encore la fusion, entre les deux façons de concevoir la sorcellerie paysanne. Pour les paysans, car ce sont eux qui retiennent notre intérêt, les actions des sorcières ou des sorciers dérobent les fruits de la terre[858]. En 1620 une sorcière d'Osona fut trouvée coupable d'avoir tué des enfants, en leur

[848] Garcia Carrera, R.: *Caça de bruixes al Vallès*. P. 25.

[849] «*Y assò féyam per malícia que teniam quantra de la gent dels llochs hahont féyem caure la pedra*». (Orriols i Monset, Lluís: *Les bruixes segrestades*. P. 47.)

[850] Orriols i Monset, Lluís: *Les bruixes segrestades*. P. 45.

[851] Espada Giner, Carmen; Oliver Bruy, Jaume: *Les bruixes al Pallars*. P. 76.

[852] Espada Giner, Carmen; Oliver Bruy, Jaume: *Les bruixes al Pallars*. P. 87.

[853] Orriols i Monset, Lluís: *Les bruixes segrestades*. P. 80.

[854] Gomis, Cels: *La bruixa catalana*. P. 79.

[855] Information apportée par Federico Sena : «Un proceso de brujas de 1620». *Ausa. Publicación trimestral del Patronato de Estudios Ausonenses*, 58-59 (1968). P. 53.

[856] Garcia Carrera, R.: *Caça de bruixes al Vallès*. P. 28.

[857] «(...) *és pervinguda fama pública que en el present terme de Castellar* [del Vallès] *hi hauria algunes dones fetilleres i bruixes les quals són tants i tan greus els crims i delictes que han perpetrats i comesos com és primerament renegant de Déu, de Sta. I dels Sants i Santes del Paradís i prenent per ampar, protector i senyor el dimoni adorant-lo i reverenciant-lo com a senyor de tot el món i altres proclames i heretgies contra la santa fe catòlica i matar i emmetzinar homes, dones, criatures petites i animals de tot gènero, fer caure pedra, neula i boira o induir als dimonis que la fessin caure amb llurs conjurs i bruixeries sobre els fruits de la terra i finalment fer i perpetrar molts altres casos i actes herètics i nefandos com llargament en el discurs de llur causa i procés es deduirà*». (Cité par Garcia Carrera, R.: *Caça de bruixes al Vallès*. P. 28.)

[858] C'est une des accusations les plus courantes dans les cas rapportés par Raimundo Garcia. (Garcia Carrera, R.: *Caça de bruixes al Vallès*. P. 34-35.)

donnant des maladies et des poisons, d'avoir causé des tempêtes, des fléaux aux récoltes, et de très grands maux à la terre[859]. Dans le même sens, un document royal de 1622 dit aussi que les délits des sorcières étaient la destruction des récoltes, les infanticides et les morts d'animaux domestiques[860].

Il est très intéressant de retenir une information rapportée par Claude Lecouteaux, selon laquelle à l'origine le vol de nuit n'était pas rattaché au sabbat sinon qu'il faisait partie d'un ensemble complexe de rites agraires destinés à assurer à la communauté prospérité et fécondité[861]. De ce point de vue, le vol des sorcières visait à défendre les productions agricoles[862] ou à diriger les nuages et les tempêtes, comme on le verra ailleurs. Cela peut faire rire, mais les paysans ne croyaient pas autant au vol des sorcières que les théologiens et d'autres personnes instruites (lesquelles n'en doutaient pas).

Dans les procès du Vallès on s'intéressait de la même façon aux sabbats et à ce qu'on y faisait : produire la grêle, le brouillard ou la neige et empoisonner des créatures, personnes adultes et animaux[863]. L'exercice de la justice contre les sorcières dont nous parle le livre de Carmen Espada et Jaume Oliver sur la sorcellerie au Pallars nous montre que l'intérêt des seigneurs en exerçant la justice était aussi de trouver les maux et les dangers que cette pratique supposait pour les personnes, les animaux et les fruits de la terre («*Et primo, attenent y considerant los grans danys y perills se segueyxen de l'art de bruyxeria en persones, animals y fruits de la terra en la present varvessoria de Toralla ...*»). Dans cette vallée, en 1424, on interdisait aux habitants d'aller au bois de Biterna avec les sorcières car on y commettait des crimes «*contre Dieu et contre la vallée*» car les actions des sorcières étaient une hérésie, donnaient des maladies et tuaient de petits enfants de la vallée[864]. On comprend donc que tous les interrogatoires commencent en demandant aux paysans par les personnes censées donner des maladies, faire du mal aux personnes, aux animaux ou aux fruits de la terre, et d'autres maléfices.

Mais il faut souligner que, comme l'a magistralement montré Cels Gomis[865], selon le *peuple*, les principaux maux des sorcières sont le mauvais temps, les tempêtes et les chutes de grêle. Les sorcières étudiées par Pladevall se sont spécialisées dans l'art de faire tomber la grêle et c'est pourquoi elles se donnent rendez-vous aux sabbats. En résumé donc les sorcières du monde rural catalan moderne font perdre les récoltes, empoisonnent les herbes des animaux, font perdre les glands, tuent les cochons, etc.[866]

Le mal que les *bruixes* supposent est l'attaque au monde agricole (avec du mauvais temps) et éleveur (tuer des animaux). La sorcière attaque le système productif et aussi la société en donnant des *golls*, en

[859] «(...) *matant diverses criaturas y donant golls y metzinas a moltas criaturas y altres animals, causant temporals, neulas per los fruits de la terra i cometent y causant* ***grandíssims danys a la terra*** (...)». (Pladevall i Font, A.: «Persecució de bruixes a les comarques de Vic a principis del segle XVII». P. 134.)

[860] «(...) *el delito que se les castigaba era de que talaban los campos y miesses con piedra que hazían caer y niebla que comía los frutos y otros muchos males, infanticidios y muertes de ganados* (...)». (Cité partiellement par Joan Reglà et repris par Torre, Juan L. de la: «Bruixeria i superstició en la inquisició catalana». *L'Avenç*, 61 (juin 1983). P. 51. Voyez aussi Alcoberro, Agustí: *El segle de les bruixes*. P. 12. L'original est le manuscrit 2440, f. 85-88 de la BNM.)

[861] Lecouteaux, Claude: *Fées, sorcières et loups-garous au Moyen Age*. P. 93.

[862] Voyez Ginzburg, Carlo: *Historia nocturna*.

[863] Garcia Carrera, R.: *Caça de bruixes al Vallès*. P. 18.

[864] «*E com en la dita vayll se hagin comesos crims molt innormes de envés Deu e la dita vayll ; ço és, que van de nit ab bruixes al boch de Biterna*». Ce sont les ordinations de la Vallée d'Aneu (Pallars Sobirà), reproduites par Gomis, Cels: *La bruixa catalana*. P. 208-209.

[865] Gomis, Cels: *La bruixa catalana*. P. 67.

[866] Voyez, par exemple Pladevall i Font, A.: «Persecució de bruixes a les comarques de Vic a principis del segle XVII». P. 142-143.

ensorcelant les personnes, etc[867]. Elle est comme un étranger camouflé parmi les paysans d'un village, quelqu'un qui ne va pas respecter les normes du groupe et qui fera les choses à l'inverse. Elle se place hors de l'espace et du temps sociaux et quand elle prépare ses affaires, elle le fait au-delà de la communauté (sur la montagne, près des rivières, dans des grottes ou forêts, etc.). Elle habite dans l'obscurité, dans un monde sans lumière électrique, un monde agricole et éleveur désolé par les paysans qui pendant la nuit se réunissent autour du feu, près de la chaleur et de la lumière. Et alors les sorcières vivent aussi bien dehors dans la nuit que dans les maisons ; dans les gens et par les champs ; par les paroles et les gestes. Elles existent pour la collectivité et les individus.

Dans cette recherche j'ai choisi de travailler en même temps avec l'histoire de la sorcellerie et avec le folklore sur ce fait social, c'est-à-dire avec ce qu'on suppose réel et ce qu'on croit de l'ordre du symbolique. Car, quand je commençais à étudier la sorcellerie, je me trouvais face à deux façons très différentes de s'approcher à une réalité qui portait un unique nom. D'un côte il y avait l'approche des historiens, pour lesquels la sorcellerie était un fait social de l'Europe moderne qui avait comme protagonistes des femmes accusées d'une série de crimes construits par les inquisiteurs. Par ailleurs, la sorcellerie anthropologique me parlait d'une série de croyances populaires et d'une série de rituels dont la finalité était la réussite dans la vie quotidienne. Aujourd'hui j'ai pris ce qui m'a semblé intéressant des deux approches et je crois que la sorcellerie paysanne, en plus de tout ce qu'on a dit, était aussi une forme de défense extrêmede la communauté et en même temps était utilisée par les plus humbles pour continuer à vivre : dans la vie quotidienne, quand les gens du village pensaient que quelque personne était sorcière, ils essayaient d'avoir de bonnes relations avec elle de peur qu'elle ne leur ensorcelle les enfants, les troupeaux ou les récoltes[868]. Si dans une famille on se disputait, les sorcières y avaient mis la main[869]. Les ensorcellements arrivant à travers des aliments et des boisons donnés aux enfants, à travers le contact physique ou le regard, on essayait donc de s'éloigner des personnes soupçonnées d'être sorcières. On les évitait et on les accusait de tous les maux et c'était facile car la plupart des temps c'étaient des personnes sans rapports familiaux ou communautaires forts[870]. On sait qu'au village de Viladrau vivait une vieille censée être sorcière qui profitait de cette situation en utilisant la peur de ses voisins : quand elle disait, *voici de belles pommes*, ses voisins couraient lui donner des pommes[871]. Cels Gomis[872] nous rapporte un cas de Girona où l'on voit que ne pas faire la charité aux pauvres peut devenir dangereux car ceux-ci pourraient être des sorciers désireux de vengeance. Cette légende

[867] Voyez Lisón Tolosana, Carmelo: *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*. Spécialement les P. 62 et 188.

[868] Violant i Simorra, Ramon: «De bruixeria pallaresa» in *Etnologia pallaresa*. P. 109.

[869] Violant i Simorra, Ramon: «De bruixeria pallaresa» in *Etnologia pallaresa*. P. 122.

[870] Le stéréotype de la sorcière: «*vieille femme, vivant parfois un peu isolée du reste de sa communauté mais le plus souvent résidante dans celle-ci, redoutée pour ses pouvoirs, sa mauvaise langue ou ses menaces envers les plus prospères qu'elle, lorsqu'un service lui est refusé; u peu déviante, au sens sociologique du terme, ne serait-ce que parce qu'elle est veuve, qu'elle s'est mariée plusieurs fois, qu'elle a vu mourir une partie de sa famille, bref qu'elle n'est pas protégée par les puissants liens de solidarité qui permettent une vie «normale» dans une telle société rurale et patriarcale où la sociabilité et l'entraide jouent un rôle fondamental*». (Muchembled, Robert: *Sorcières, justice et société aux 16e et 17e siècles*. P. 12.)

[871] *El Montseny i les Guilleries. Paisatge, mite i literatura*. P. 398.

[872] Gomis, Cels: *La bruixa catalana*. P. 53.

a un rapport très clair avec une déposition faite par Joana Vilar au XVIIe siècle où celle-ci affirme qu'on a fait tomber la grêle sur une maison parce que ses habitants n'avaient pas voulu lui faire la charité[873].

Dans le même sens, aux Pyrénées catalanes, les *encortadors de llops*, habillés d'une façon très peu soignée, étaient des personnes qui à leur dire empêchaient que les loups n'attaquent les troupeaux. Ils passaient de maison en maison et de village en village en demandant des aliments, de l'argent ou de la laine en compensation des tâches de protection contre les loups qu'ils avaient faites pendant toute l'année. Ils disaient pouvoir gourmander les loups par des psaumes et des oraisons ; par contre, s'ils ne recevaient rien, ils menaçaient d'envoyer le loup contre les troupeaux[874]. Dans ce sens, Antoni Pladevall[875] nous apporte un exemple très intéressant : une sorcière de Taradell a demandé la charité a Espinzella, mais on l'a renvoyée. Les dépositions des procès nous informent que la grêle est tombée un peu plus tard et nous nous rendons compte que les habitants du lieu ont déjà trouvé une façon d'expliquer la tempête comme une forme de punition ou bien comme une vengeance. Le fait de refuser la charité aux pauvres était mal vu –on y reviendra- mais dans des cas comme celui-ci, l'accusation de sorcellerie transforme le pauvre en sorcier; on projette le péché sur les autres. Cette forme de fonctionnement de la sorcellerie a été très importante dans l'Angleterre des XVIe et XVIIe siècles : là, beaucoup d'accusations de sorcellerie sont commencées à la suite d'un refus d'aide économique aux personnes qui demandaient de porte en porte[876].

La sorcellerie qui nous intéresse affecte donc les groupes sociaux les plus modestes : les sorcières sont parfois les personnes les plus misérables ou pauvres de la communauté rurale[877]. Cela suppose que, tandis que ces conditions socio-économiques subsistent, il y aura de la sorcellerie et la légende reprend ce fait structurel en nous disant que les sorciers et les sorcières ne peuvent pas laisser d'être des sorcières sans qu'un autre individu s'y substitue. Tant qu'il y aura des motifs pour la haine et la jalousie sociales, il y aura des sorcières, car il y aura des personnes à contrôler, des injustices à réparer. Avoir plus que les autres est dangereux, surtout si les autres n'en sortent avantagés de quelque façon.

L'environnement où la sorcellerie populaire se déroule est un milieu physique mauvais, injuste et surtout menaçant. Quand il pleut, on croit que quelqu'un fait pleuvoir ; la grêle tombe à cause de la haine de quelques membres de la communauté. La sorcellerie populaire est, de ce point de vue, une forme de façonner et maîtriser l'environnement au niveau phénoménologique. La croyance à l'existence des sorcières «faisait communauté», donnait cohérence au corps social. Pour la sorcellerie, le milieu et le voisinage vont ensemble ; ceux qui veulent en finir avec la communauté locale ou la mettre en danger utilisent les éléments de l'environnement pour accomplir leur propos. Seule la vie collective peut aider à se protéger : il faut participer à certains rituels pour protéger les récoltes, rituels qui protègent aussi la société car on sait qu'une mauvaise récolte entraîne la faim et peut donner lieu à des révoltes. De cette façon, l'environnement menaçant devient forme économique et structure sociale. La grêle qui tombe et détruit une récolte est un fléau qui met en danger

[873] «(...) *ens instà que féssem caure pedra a la heretat d'En Spinzella de Viladrau perquè no li havia volgut fer caritat*». (Orriols i Monset, Lluís: *Les bruixes segrestades*. P. 124.)

[874] Violant i Simorra, Ramon: «De bruixeria pallaresa» in *Etnologia pallaresa*. P. 121.

[875] Pladevall i Font, A.: «Persecució de bruixes a les comarques de Vic a principis del segle XVII». P. 141.

[876] Levack, Brian P.: *La caza de brujas en la Europa moderna*. P. 145.

[877] Gomis, Cels: *La bruixa catalana*. P. 117. Pladevall i Font, A.: «Persecució de bruixes a les comarques de Vic a principis del segle XVII». P. 160. Levack, Brian P.: *La caza de brujas en la Europa moderna*. P. 190-197.

l'économie paysanne du lieu et cela peut déclencher une crise sociale qui peut finir par le bûcher pour les voisins les plus faibles.

Dans ce sens, selon Horace Chauvet, le père Miquel Llot rapporte qu'en 1465 André Noguer du village roussillonnais de Montboló, faisait paître son troupeau sur les pentes de *La Parra* lorsqu'une forte bourrasque l'obligea à se réfugier sous un pin. Il entendit alors des voix qui disaient :

-Passe, passe
-Je ne puis pas
-Pourquoi ne peux-tu pas ?
-Parce que Andon et Sennent sont là qui m'en empêchent[878].

Ce colloque entre le diable et une sorcière se réfère au passage d'une tempête dirigée par la sorcière. Celle-ci essaye de passer sur un village pour y faire tomber la pluie ou la grêle, mais la communauté a pris des précautions et elle ne peut aller au-delà. C'est une croyance très répandue par toute notre aire d'enquête, mais dans tous les cas le diable incite la sorcière à passer et celle-ci lui répond qu'elle ne peut pas car la cloche de l'église, qui normalement porte un nom particulier, sonne. Nous sommes donc devant un affrontement entre deux forces, l'une représentant le bien et l'autre le mal.

Les sorcières se sont rencontrées dans un lieu où l'on peut trouver de l'eau –une rivière, une fontaine, un lac ; sinon, elles ont uriné dans un trou- et elles battent l'eau fortement avec des pals jusqu'à ce qu'une vapeur noire s'en élève. Alors elles montent sur les nuages comme sur un cheval et dirigent la tempête où elles veulent. Mais, si la personne qui sonne les cloches est rapide et puissante, elles ne peuvent rien.

Une autre forme de défense villageoise était que le curé du village s'affrontait à la tempête en disant des oraisons avec l'eau bénite à la main. Si la communauté gagnait l'affrontement, des sorcières ou des parties de leurs corps tombaient des nuages. Dans d'autres cas, le curé a perdu une chaussure en donnant un coup de pied contre la tempête.

Ce type de rituels est attesté depuis le Moyen Age et la première apparition que j'en connais est très intéressante car elle lie en même temps le rituel contre les sorcières et la structure productive et reproductive de la société catalane. L'acte de consécration de l'église de saint Paul de Riu-Sec (Sabadell, Vallès), du premier mai 1054, nous informe que les paroissiens du lieu payeront une partie fixe de leurs productions céréalières par rapport au numéro des maisons (même ruinées) qu'ils possèdent. Une rende fixe appliquée même sur les endroits désaffectés suppose que le risque du mauvais temps n'est pas partagé avec les seigneurs et les paysans savent donc que le temps doit être très beau pour qu'ils produisent le nécessaire pour eux et pour leurs seigneurs. C'est pourquoi ils font écrire dans l'acte *tempore tempestatis obligatus sit timbala vel campanas* : par mauvais temps on sonnera les cloches de la ville[879]. Ce qu'on n'arrive pas à savoir c'est qui va les sonner, le curé ou bien les paysans, mais l'exemple est très clair car on y voit le rapport entre le monde symbolique et le monde physique, entre le besoin social et la représentation du milieu. Cette pratique

[878] Chauvet, Horace: *Traditions populaires du Roussillon.* P. 191.
[879] *Catalunya romànica*. Vol. XVIII, p. 154.

perdurera pendant des siècles car elle est attestée au début du XXe siècle, mais il y a eu des moments ou l'Eglise l'a vue comme un problème. Le juin 1790 une visite pastorale au village d'Aitona (Segrià) protestait du fait que les gens utilisaient les cloches et le Saint Sacrement quand ils voyaient un petit nuage. Pour cette raison, l'on a ordonné au curé de ne plus utiliser les cloches et le Sacrement sinon dans les cas extrêmes[880].

Rattrapés par la culture populaire, les curés locaux ont dû accéder aux désirs des paysans et se placer face aux tempêtes soumis aux périls des éclairs, parce qu'on croyait qu'ils pouvaient intercéder contre les sorcières et le démon avec leurs connaissances, oraisons et rituels. C'était une action d'urgence qui se déroulait quand le mauvais temps arrivait à l'horizon du village et qui a donné lieu à des formes architectoniques concrètes : les *comunidors* (Horace Chauvet[881] leur donne le nom de *conjuradors*). Petits couverts carrés placés généralement à côté des églises, ces lieux servaient à ressembler la communauté quand elle sortait de la messe ou quand la pluie tombait d'une façon non dangereuse ; par contre, ils étaient le lieu d'où le curé «luttait» contre les puissances mauvaises qui voulaient endommager l'économie paysanne. Il y avait aussi d'autres rituels pour prévenir ces dangers. D'entre ces rituels, les plus importants sont ceux de la Croix de Mai et du *Salpàs*, qu'on étudiera tout à l'heure.

Du point de vue rituel dont nous avons commencé à parler, il faut souligner le fait que cette lutte contre les sorcières et les éléments du milieu oppose des rituels réels à des rituels imaginés, voire inexistants. Face aux sorcières qui contrôlent les nuages et dirigent les tempêtes où elles veulent, les curés vont au *comunidor* et prient Dieu, conjurent les éléments, développent un rituel très précis. D'un point de vue strictement positiviste on pourrait penser à un rituel face au néant, c'est-à-dire face à la pluie, la grêle, etc. ; la société contre la nature, donc. Mais, de notre point de vue, il faut souligner que ces deux rituels sont complémentaires et analogiques, que personne ne croyait que les curés ruraux fussent des paranoïques, car les sorcières existaient et elles s'envolaient sur les nuages. Ce sont deux rituels analogiques, au sens qu'ils répondent à une unique logique, au cours desquels on suppose ce que le mal fait ou devrait faire. Mais au fond la question est plus intéressante : le rituel suppose ce que les humains mauvais ou qui vivent ailleurs feraient au cas où ils voudraient et pourraient faire le mal. Car, qui n'aurait pas aimé quelque fois pouvoir ruiner la vie du voisin ennuyeux ? L'environnement, devenu milieu, fait donc ce que ferait un humain furieux qui voudrait attaquer quelques voisins ou ennemis. Le mal est personnifié et dans l'environnement et dans la société : si le curé gagne, quelqu'un du village est blessé par l'effet de ses actes. Les *bruixes* sont dans la communauté, mais elles viennent du dehors ; elles contrôlent la partie du milieu qui fait mal et font ce que les *autres* feraient, ce qu'un ennemi voudrait atteindre. De ce point de vue, ce type de rituels renforçait le Nous.

Il vaut mieux prévenir que guérir. L'arme la meilleure contre le mauvais temps et les sorcières était la prévention à travers d'autres rituels. A la Croix de Mai ou à la Saint Pierre Martyr, les paysans se réunissaient dans l'église et y apportaient des petites pièces de différents arbres (sapins, olivier, etc.) pour qu'elles soient bénies. Après la messe, ils sortaient –parfois en procession- vers leurs champs et déposaient par-ci par-là ces rameaux afin de protéger les végétaux contre les agressions climatiques. Généralement, comment on le verra ailleurs, ces rituels ont exigé la concentration des voisins dans quelques endroits concrets, normalement plus élevés que le village. Au village de Clariana de Cardener (Solsonès), toutes les années à tour de rôle une maison rassemblait du blé pour en faire du pain. Ce pain était béni à l'église et on le donnait aux assistants, un geste qui renforce la solidarité sociale. Ce pain servait à défaire les tempêtes, à guérir les malades et à se protéger des sorcières. A la Sainte-Croix on le posait au bout d'une canne placée sur un arbre afin de protéger les

[880] Voici le document, daté du 15 juin 1790: face au fait que «(...) *los fieles se alborotan y amontonan con la menor señal de nubes y tempestades, haciendo tocar descomedidamente las campanas, conjuras, y a veces exponer el Santísimo Sacramento indebidamente y sin necesidad* (...)» on ordonne de «(...) *no permita tocar las campanas ni conjure las nubes sino cuando efectivamente haya tempestad, y que ni aún en este caso exponga el Santísimo Sacramento, que sólo podrá ejecutarse cuando la tempestad fuera de tan mala calidad que se tema de ello un estrago pronto, o riesgo considerable* (...)» mais sans le sortir de l'église. (Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. Segrià.* Vol. 1, P. 28.)

[881] Chauvet, Horace: *Traditions populaires du Roussillon*. P. 98.

champs contre les chutes de grêle. Ce mois-là, le dernier dimanche, les voisins se rassemblaient et chantaient la *cantada de la pedra*, une chanson populaire où l'on demande la réussite des récoltes et l'absence de grêles[882]. Aussi quelques-uns de ces rameaux étaient-ils déposés aux portes, fenêtres et cheminées des maisons afin d'y interdire l'entrée des sorcières. Quelques plantes produisaient le même effet : la *carlina*, la *falguera*, la *ruda*. Les sorcières du Solsonès étaient censées se réunir au sommet (*turó*) de Saint Pierre de Castellar ; pour l'éviter on y bâtit un oratoire où l'on déposait un morceau d'épine-blanche bénie pour empêcher les chutes de grêle[883]. Au village de Cervera, célèbre par ses sorcières, à la Saint-Martin on bénissait des rameaux d'olivier et d'arbousier et on les portait aux vignobles afin de les protéger des grêles[884]. On cherchait les mêmes résultats avec le rituel du *salpàs* : le curé passait par les maisons et faisait un mélange d'eau bénite et de sel qu'on jetait contre les parois et d'autres parties de la maison afin de la protéger des maux, spécialement des sorcières. Nous reparlerons plus tard de ce rituel, car il était très important.

Pour le moment, remarquons que bien que la sorcellerie ait été une pratique endémique dans les campagnes catalanes, le XVIIe siècle fut le siècle de la persécution des sorcières. On a dit qu'en deux siècles (XV-XVII) l'Europe aurait vu l'exécution de 30.000 à 40.000 «sorcières» ; en Catalogne, il faut parler de façon provisoire d'environ 400 personnes[885]. La persécution des sorcières catalanes est un fait du XVIIe siècle, un moment d'une grande crise économique et sociale dans un contexte de catastrophes naturelles constantes : entre 1600 et 1625 le froid (surtout entre 1615-1616) et la pluie en excès (1612, 1617, 1620-21, 1625-26, 1628) ont mis le pays dans une situation chaotique[886]. Ce contexte critique a donné des éléments suffisants pour qu'on puisse déclencher une représentation du milieu humain et naturel qui était latente dans les mentalités paysannes. La sorcellerie suppose une forme de défense de la communauté contre les dangers du milieu, mais ces dangers sont autant sociaux que naturels car ils supposent la faim et la mort des personnes autant que la destruction des végétaux ou l'extinction des animaux. Quand la pluie ou la grêle tombent, elles le font sur des surfaces physiques qui sont lieux sociaux où on produit les grains et où l'on alimente les animaux qui constituent la nourriture ou la richesse des communautés locales. Ce sont des formes d'agression qu'il faut conjurer, d'où les rituels pour s'en protéger.

Il faut dire que tous ces rituels étaient des façons de se protéger autant des sorcières que du milieu ou des voisins qui voulaient déstructurer la collectivité. Les paysans participaient ensemble d'une série de rituels qui les rapprochaient les uns des autres et qui servaient à maîtriser les peurs et anxiétés que les semailles ou la récolte comportaient. Cela faisait communauté, comme le faisaient les procès contre les sorcières et leur exécution[887] ou uniquement la croyance en leur existence. Se poser d'accord sur les détails de ce mythe aidait à structurer la communauté locale et dans ces détails une partie pas peu importante correspond aux lieux censés avoir connu la présence des sorcières et des démons. Peut-être faudrait-il souligner que tous les sorciers et sorcières d'une région se donnaient rendez-vous en des lieux concrets, des points de référence à l'échelle du petit pays. Le monde de la communauté avait besoin de lieux périphériques où les êtres qui symbolisaient le mal par excellence se réunissaient. Lieux de la peur, dangereux par essence, ils aidaient les membres de la communauté à se définir et à se distinguer des autres.

Ailleurs nous en verrons plusieurs exemples, mais pour le moment il suffira de dire que le diable veut que les personnes soient bonnes car il peut être facilement trompé et moqué par elles[888]. En plus, il évoque tout ce qui ne doit pas se faire ou qu'il est impossible d'avoir. Il est un recours «possible» pour que les paysans améliorent leur position sociale et économique, comme on a vu dans les motivations que donnaient quelques sorcières catalanes du XVIIe siècle. D'ailleurs les récits folkloriques où le diable emporte les avaricieux et

[882] Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. El Solsonès*. Vol. 1, P. 88-108.

[883] Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. El Solsonès*. Vol. 1, P. 31.

[884] Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. La Segarra*. Vol. 1, P. 127.

[885] Alcoberro, Agustí: *El segle de les bruixes*. P. 20.

[886] Alcoberro, Agustí: *El segle de les bruixes*. P. 11.

[887] Voyez l'interprétation qu'en fait Brian P. Levack : *La caza de brujas en la Europa moderna*. P. 202.

[888] Gomis, Cels: *La bruixa catalana*. P. 94-96. Russell, J. B: *Lucifer*. P. 80-82.

tout-puissants en enfer doivent être interprétés comme des formes enracinées du ressentiment des humbles contre les puissants[889].

Or la sorcellerie, en tant que forme de représentation d'un milieu qui est en même temps naturel et social -car elle est composée de personnes, de lieux, d'animaux et de faits météorologiques-, ne peut être dégagée ni de la nature ni de la société. La sorcellerie est une forme de représentation du milieu en des moments écologiquement difficiles par des sociétés très étroitement liées à la terre. Quand une série de faits météorologiques adverses (glace, grêle, pluie, neige, etc.) se succèdent, la mentalité moderne était prête à interpréter ces conjonctures comme un signe de Dieu, comme le travail du diable ou comme le résultat de l'action des sorcières[890]. Nous avons déjà vu comment dans notre cas les accusations de sorcellerie coïncident avec une période extraordinairement humide et froide. Les informations dont on dispose nous indiquent que les années 1573, 1576, 1578 et 1581-1582 ont vu de grandes froids tout à fait extraordinaires[891]. Pour Mariano Barriendos, en Catalogne il y aurait eu trois pulsions de froid et humidité entre les XVIe et le XIXe siècles, la première desquelles se développe entre 1575 et 1610[892]. On se souviendra que c'est le moment le plus intense de l'extension de la sorcellerie dans la Principauté et, comme Barriendos l'indique, c'est alors que la fréquence des prières publiques pour obtenir la pluie diminue. Il y a donc un rapport entre les faits «objectifs» qui répondent à une dynamique physique de l'environnement (le Petit Age Glaciaire) et deux formes d'action sociale qui sont en même temps en rapport avec des formes de se représenter le milieu : les prières publiques, pour ou contre la pluie, et la sorcellerie. L'hypothèse d'une relation inversement proportionnelle entre prières et sorcellerie semblerait se confirmer après les études de Barriendos et Martin-Vide[893], Behringer[894], etc. De ce point de vue on comprend que le livre de l'abbé Blasco Lanueza[895] (1652) nous dise que *viento* (vent) veut dire démon et qu'il y a un type de diables, qui portent le nom d'*Aereo*, qui sont ceux qui forment des tempêtes. Disciples du malin, les sorcières ont été perçues comme responsables des changements climatiques que le Petit Age Glaciaire produisait[896] et parfois ces persécutions ont été demandées par la population la plus humble[897]. On comprend alors des faits géographiquement intéressants : tandis qu'à Barcelone, au début du

[889] Russell, J. B: *Lucifer*. P. 82.

[890] «*Three possible interpretations arose: the hailstorm could be a sign from God, the work of the Devil or the result of witchcraft*». (Behringer, Wolfgang: «Climatic change and witch-hunting: the impact of the Little Ice Age on mentalities». P. 335)

[891] Barriendos Vallvé, Mariano: *El clima histórico de Cataluña*. P. 322-323.

[892] Barriendos Vallvé, Mariano: *El clima histórico de Cataluña*. P. 374.

[893] Barriendos, Mariano; Martín-Vide, Javier: «Los riesgos meteorológicos en Barcelona a través de los registros históricos (Ss. XIV-XIX). Primeros resultados sobre su comportamiento climático plurisecular» in *Avances en climatología histórica de España*. P. 23-46.

[894] Behringer, Wolfgang: «Climatic change and witch-hunting: the impact of the Little Ice Age on mentalities».

[895] Blasco Lanuza, Francisco de: *Patrocinio de angeles, y combate de demonios. Contiene doctrina grande, y general para todo genero de estados y personas.* 736-740.

[896] «(...) *extended witch-hunts took place at the various peaks of the Little Ice Age because a part of society held the witches directly responsible for the high frequency of climatic anomalies and the impacts thereof*». (Behringer, Wolfgang: «Climatic change and witch-hunting: the impact of the Little Ice Age on mentalities». P. 335.)

[897] «(...) *new research demonstrates that the persecution was indeed not only demanded but also organised by the population. Since de legal administration if the territory was rather inefficient and the officials were reluctant to persecute, village committees began to extend their powers and organised the witch-hunt themselves. Elected committees collected information, captured and tried the suspected persons and delivered them to the authorities, but only after they had already confessed. The persecution thus resembled a popular uprising where the people usurped functions usually reserved for state*

XVIIe siècle, les sorcières sont condamnées à des peines légères (coups de fouet, service en hospice, bannissement[898], etc.), ailleurs en Catalogne elles sont condamnées à mort. Entre ces ailleurs on trouve les petits pays de l'Urgell et la Segarra (1618) avec 3 condamnés a mort, Osona (1618-1622) avec plus de trente exécutions, dont quatorze d'un unique village d'à peu près 75 maisons, le Lluçanès avec six cas aux mêmes dates, le Vallès avec plus de vingt exécutions, la Selva (trois cas), le Bages (trois cas au minimum), la Garrotxa (un cas), ou le Roussillon (quatorze exécutions à Perpignan entre 1618 et 1619) et la Cerdagne[899].

On voit clairement que la sorcellerie étant présente dans toute la Catalogne, sa pratique était plus dangereuse[900] dans le monde rural. On le retrouvera au milieu du XVIIe siècle : dans la région montagneuse du Capcir, en 1643, on juge 32 femmes accusées de pratiquer la sorcellerie et il faut l'intervention de l'évêque d'Alet pour leur sauver la vie[901] tandis que le mois de novembre 1647, à Barcelone, plusieurs sorcières sont condamnées au fouet, à l'exil et «*autres pénitences salutaires*»[902].

En général, les grandes villes n'ont pas connu de grandes persécutions de sorcières, au contraire de ce qui s'est passé dans des villages ruraux[903]. Il est clair donc que l'explication climatique serait très importante pour rendre compte de l'extension géographique de la sorcellerie : comme l'a noté Behringer[904], elle passe par dessus les dynasties, les confessions et les pays. Mais je ne suis pas d'accord avec lui sur le point qu'elle passe absolument par dessus les formes économiques. Pour moi, il me semble impossible de faire le tri entre les formes économiques dominantes et la répercussion des faits climatiques, surtout quand on se rend compte qu'on ne peut pas séparer le monde de la subjectivité de celui des faits «objectifs». Climat, économie et société ne sont pas sans rapports les uns avec les autres et, on le verra ailleurs, le climat affectait le développement économique et cela produisait des formes de réaction sociale très hautement codées. C'est le même procédé -que j'aime dire analogique- qui se trouve entre le climat et la sorcellerie : le passage à travers l'économie a fait prendre des formes très codées à la représentation de ces maux.

authorities». (Behringer, Wolfgang: «Climatic change and witch-hunting: the impact of the Little Ice Age on mentalities». P. 341.)

[898] Voyez les cas des années 1603-1607 dans le *Manual de novells ardits vulgarment apellat Dietari del Antich consell Barceloní*. Vol. 8, p. 14, 32,281-282 et 373.

[899] Information systématisée par Alcoberro, Agustí: *El segle de les bruixes*. P. 30-33.

[900] Dangereuse au double sens : pour les personnes supposées sorcières, qui se voyaient portées devant les tribunaux, et pour la société et l'économie paysanne,

[901] Alcoberro, Agustí: *El segle de les bruixes*. P. 33.

[902] *Manual de novells ardits vulgarment apellat Dietari del Antich consell Barceloní*. Vol. 14, p. 619.

[903] Behringer, Wolfgang: «Climatic change and witch-hunting». P. 345.

[904] «*The synchronicity of accusations and persecutions in these far-away countries, not connected by dynastic, confessional, economic or other links, demonstrates the importance of the climatic factor as an explanation*». (Behringer, Wolfgang: «Climatic change and witch-hunting». P. 342.)

3.7 - Les premières neiges

Des pierres avec des formes étranges, des endroits bizarres, des faits morphologiques ou météorologiques difficiles à exprimer pour une mentalité paysanne agissent comme des prises pour permettre le déploiement de sens écouménal que les mythes proposent. Alors ils deviennent des échantillons de géographie mythique qui nous transmettent une série de valeurs, ce qu'on a appelé *mythopaysage*. C'est une réponse à la nécessité humaine de maîtriser ce qui nous entoure, l'environnement. Fait milieu, l'environnement devient compréhensible, prévisible, acquiert une échelle humaine. Mais l'environnement n'est pas uniquement une série de lieux et de choses dures, fortes, visibles ; il est aussi ce qu'il n'est pas à un moment donné. Les structures à niveau environnemental, les écosystèmes si l'on préfère, ne se forment pas uniquement à partir du présent, mais du futur et du passé. Les animaux et les végétaux s'adaptent à vivre 365 jours pendant une année. Ils peuvent être le souvenir fossile d'autres époques climatiques ou peuvent se trouver en risque de disparition par l'effet d'un changement des caractéristiques chimiques du sol ou de l'air. Quand on s'approche de ces mécanismes physico-chimiques pour les comprendre, sans coupure, sans qu'on perçoive le saut, on entre dans le monde du milieu, de l'écoumène. On arrive à quelque chose qui ne va pas de soi, mais qui va avec le Nous. Comme Bernard Lassus nous l'a enseigné, les eaux contaminées d'une rivière peuvent faire un beau paysage. Le buis des ermitages peut vivre pendant des siècles grâce à l'action numineuse de la Vierge. Les masses d'air et d'humidité qui circulent dans l'atmosphère deviennent ainsi des êtres personnifiés ; même le climat prend des formes humaines. Ce n'est pas seulement que quelques paysans pensent que quand il neige quelqu'un est en train de plumer les oies ; le phénomène est plus subtil : sans s'en rendre compte, les cycles écologiques ou climatiques ont porté les sociétés à habiter dans un monde humanisé. En convertissant la montagne en lieu de notre écoumène on a donné forme et explication au fonctionnement de la planète et de la biosphère ; et, en faisant de quelques parties de la nature le lieu de notre résidence, on a construit les villes et villages, les cabanes et abris qui ont changé la morphologie de la planète et parfois le fonctionnement de la biosphère.

Le mythopaysage était presque obligatoire pour les classes paysannes en raison de sa position structurelle ; elles ne pouvaient regarder autrement la nature qui les entourait. Comme on l'a vu ailleurs, elles voyaient des sommets que les élites ignoraient, des pierres et des lacs sans importance pour les gens des villes qui participaient d'une culture écrite. Mais les paysans voyaient ces choses en fonction d'un point de vue structurel et donc ils voyaient le monde physique comme un monde social ; bref, comme deux mondes analogiques. C'était cette position structurelle qui donnait à voir quelques endroits comme le résultat du travail des *minairons* –et il ne faut point oublier que ces petits êtres sont comme des humains en miniature- ou des saints qui, eux aussi, présentaient une relation d'analogie avec les personnes car ils étaient sur-humains. Cette formalisation phénoménale des lieux n'était pas livre, et elle ne pouvait pas l'être : quand on arrive au village de Centenys (photo 6) on se rend compte que la punition de Mer qui transforme les champs en de grandes extensions de pierres était évidente. Les paysans ne pouvaient pas douter de ce niveau structurel, écologique, car les pierres sont toujours là, impossible de les en sortir pour les humains. Mais si les pierres donnaient une sorte de caractère obligatoire à la perception du lieu, la

formalisation *in visu* qui devrait instituer une représentation du lieu, une seconde «nature» par rapport à la réalité physique, était un peu plus libre. Mais jamais absolument libre. Il y a des lieux qui ont besoin d'un nom et d'autres non ; il y a des endroits qui réclament du sens et d'autres qui s'en passent, mais, quand on donne une représentation à un lieu, celle-ci n'est jamais libre : la nature n'est jamais vierge parce que notre regard n'est jamais vide. Il y a des lieux sans sens apparent, mais il y a aussi des lieux qui ont des sens différents, et on ne peut penser ni à une construction médiale du sens qui soit complètement libre ni à des lieux sans sens, à condition qu'ils ne soient pas indicibles. La différence entre le regard des élites modernes sur les montagnes et celui des paysans au fond des rivières et gourgs profonds est que dans un cas on n'en disait rien et que dans l'autre il y avait une série de légendes et de représentations en général qui permettaient de voir ce qui était invisible. Ce n'est pas du tout la même chose, l'invisibilité que l'indicibilité ; dans un cas on peut avoir un monde physique remplacé par une réalité phénoménale et, dans l'autre, il peut y avoir des choses physiquement réelles mais sans formalisation phénoménale, sans regard. On peut porter différents regards sur les mêmes choses, mais dans ces cas différents, nous parlerons de réalités différentes aussi.

Au début, les géants régnaient sur les montagnes pyrénéennes et les humains y sont montés à la recherche du gibier. C'est alors que, pour qu'ils n'entrent pas dans leurs domaines, Puigmal leur a enseigné à faire du fromage. Ils ont appris à vivre en bas, mais ils ont remonté à nouveau en poursuivant un troupeau de cerfs et ont tué le géant. L'on disait de l'Aneto une chose pareille : ce géant aurait enseigné aux humains l'industrie du lait. Tous les deux ont été convertis en montagnes, l'une au Ripollès, l'autre entre le Val d'Aran et la vallée de Benasc[905].

Cette légende et d'autres hors des Pyrénées nous parlent d'un possible peuplement en haut de la chaîne montagneuse, ce qui pose des problèmes. Est-il possible que ces légendes aient un sens écosymbolique qui nous parle d'un certain type de société ? J'espère répondre cette question à la fin de ce chapitre, quand on aura vu deux séries de légendes qui peuvent nous aider à trouver la réponse correcte.

Dans l'aire de notre étude, il y a des légendes qui ont un sens écologique très intéressant. Elles se réfèrent au climat montagnard, à ses contrastes et aux possibilités de le maîtriser ou de le prévoir. On dit que dans un village des Pyrénées habitait un couple qui n'avait pas eu de fils. Quand à la fin de l'automne la première neige est tombée, la femme en a fait un bonhomme de neige habillé comme une fille. La nuit venant, elle a pris le bonhomme et l'a rapproché de la cheminée ; avec la chaleur, la figure a pris vie. Depuis ce moment, elle a aidé sa «mère» aux travaux de la maison et a obéi à son «père». Mais, étant faite en neige, à la fin de mars, elle a fondu alors qu'elle dormait au lit. Alors, les parents se sont promis de se «construire» un garçon à la prochaine saison froide. Ce nouveau bonhomme prend vie et est très adonné au travail, mais il disparaît aussi à la fin de l'hiver. Les parents décident alors de faire un très grand et fort bonhomme qui devrait faire au cours des mois de l'hiver le travail de toute l'année. Mais la créature était si maladroite que d'un coup de main elle a rompu un meuble. Néanmoins le vrai problème est arrivé au moment de lui donner des aliments et des vêtements, car il était très grand et mangeait tout ce qu'on lui apportait : à la fin, comme ils ne le pouvaient habiller ni alimenter, le géant est sorti –à travers les parois- vers la montagne. Depuis ce temps

[905] Amades, Joan: «El hombre de las nieves pirenaico». *Revista de dialectología y tradiciones populares*, XIV (1958). P. 294-305.

légendaire le géant de la neige naît toutes les années à la Saint-Martin et meurt à la Vierge de mars. Les nuits d'hiver, de la maison, les paysans l'entendaient bramer et rugir comme une bête sauvage[906].

Le mixage de la culture et de la nature est évident dans cette légende. Les faits écologiques et les désirs sociaux se mêlent et donnent forme à un objet écosymbolique. Nous y trouvons une personnification de quelques éléments climatiques : le géant qui symbolise l'hiver avec le froid et le vent (le *torb*, en catalan), la saisonniereté du mauvais temps. Mais aussi on y trouve un fait social : le besoin du travail pour passer l'hiver ; c'est quand ils veulent faire un grand bonhomme pour leur faire tout le travail de l'année pendant les mois de l'hiver que les choses tournent mal. Il y a, donc, des choses qu'il faut faire à leur moment : ce qui correspond à l'été n'est pas possible en hiver. Ici on trouve une forme de régulation des rythmes de la vie sociale, une façon de s'expliquer les faits naturels, de les humaniser et de les comprendre.

D'ailleurs il faut se rendre compte que la légende nous parle d'un lieu où la neige disparaît à la fin de mars : il s'agit d'un espace de vallée ou d'un endroit ensoleillé. Elle ne nous dit rien sur le comportement des communautés humaines devant la saison froide. Par contre, une autre série de légendes, beaucoup plus répandue, nous explique le comportement qu'il faut avoir quand le froid arrive.

C'est, par exemple, le cas de la légende qui explique la naissance du village de Setcases (Ripollès), même si nous ne sommes pas devant une légende étiologique. La légende nous parle d'une famille de fermiers qui jadis avait monté de la plaine et qui habitait avec son troupeau au *Pla dels Hospitalets* (2000 m) jusqu'à ce qu'un jour tomba la première neige. Les fils, ne savant ce qui leur était arrivé, consultèrent le père, qui était aveugle. Il leur dit que c'était la neige et qu'il fallait descendre à la recherche de nouvelles terres où vivre si l'on ne voulait pas mourir. Il fallait descendre jusqu'au point où l'on trouverait le *saüc* (sureau) fleuri. Quand ils furent descendus, ils ont construit une maison pour chacun des sept fils et ce fut l'origine d'un village : Setcases (1278 m), ce qui en catalan veut dire «sept maisons» (une pour chaque fils)[907].

Ici nous retrouvons un autre cas d'étymologie populaire qui explique le nom du village en fonction d'une légende, même si c'est à l'inverse et que c'est le nom du peuplement qui permet d'expliquer le toponyme.

Le même type de légende a été rapporté pour le village d'Arinsal (Andorre), selon le dictionnaire de Marliave. Dans le cas d'Arinsal on dit à ceux qui doivent partir de s'arrêter là où ils trouveront de l'herbe pour leurs troupeaux. Cette légende nous parle de la première apparition de la neige sur la *Coma Pedrosa* :

> «*Un enfant fut un jour tout surpris de voir tomber du ciel une poudre blanche comme il n'en avait encore jamais vu. Il appela ses parents qui, eux, reconnurent ce dont les Anciens parlaient comme le signe d'un changement prochain, et ils décidèrent de quitter le* haut *pays. Ils attachèrent une cloche au cou d'une de leurs vaches et ils la suivirent jusqu'à Arinsal où l'animal s'arrêta. C'est là que le nouveau village s'établit et depuis ce jour-là la neige tombe...*»[908].

[906] Coll, Pep: *Muntanyes (mig) maleïdes*. P. 21-23.

[907] Cutrina, Gonçal: *Llegendes i tradicions de les valls del Ter i del Freser*. P. 123-124.
Marliave, Olivier de: *Trésor de la mythologie pyrénéenne*. P. 18.

[908] Marliave, Olivier de: *Trésor de la mythologie pyrénéenne*. P. 18.

Du village de Llers (Cerdagne) qui, suivant la légende, était autrefois au sommet de la *Tossa Sirvent* on disait une chose pareille. De même, une légende suppose que Perpignan fut fondé par un taureau sauvage venu des cimes et qui s'arrêta aux terres fertiles de la plaine (très molles et faciles pour l'agriculture). Le taureau serait sorti des Bulloses, au massif du Carlit, selon J.S. Pons à la suite des pêcheurs du lieu[909]. Hors de notre terrain de recherche, il faudrait parler de la légende de Millaris en Bigorre à laquelle Xavier Ravier a dédié toute une recherche[910], ou de celle de Mulat Barbe, également en Bigorre.

En Alt Urgell, près de l'Andorre, on racontait la légende d'un couvent de nonnes dont une sœur découvre la rivière glacée et alors la supérieure, une femme vieille comme Mathusalem, dit que cette glace (que les autres nonnes n'ont pas reconnue) sera leur perdition. Il faut qu'elles partent de là-haut, car ce lieu deviendra inhabitable. Il s'agit d'une variante de la légende que nous sommes en train d'étudier.

Dans toutes ces légendes on nous parle d'un temps immémorial auquel régnait un printemps éternel et où il ne faisait point froid (ce stade primitif est retrouvé en d'autres légendes, comme celles de la série de punition du refus d'hospitalité que l'on étudiera ailleurs). Ce type de légende a été interprété en fonction du remplacement des anciens génies indigènes par les autorités chrétiennes[911], génies qui gourmanderaient le bétail ou le climat et qui exemplifiaient la transhumance annuelle des troupeaux de la montagne à la plaine au temps des froids. Dans d'autres cas on y a vu une référence à la découverte de l'agriculture et à l'utilisation des métaux, mais je pense qu'on peut envisager autrement cette légende : il ne faut pas oublier que dans la plupart de ces récits ce sont les animaux qui guident la collectivité humaine à la recherche de la terre nouvelle.

Il faut aussi se rendre compte que cette légende nous parle d'un temps idyllique où l'on habitait sur la montagne sans mauvais temps. De ce point de vue, il serait assez facile de penser à une mutation climatique générale qui serait expliquée à travers des catégories mythiques. Mais on pourrait aussi penser à une situation moins traumatique : ce serait en rapport avec les changements de lieu saisonniers ou journaliers que comporte l'élevage du bétail et qui sont plus évidents en haute montagne, ne serait-ce que par l'apparition de la neige. A la différence de la légende que l'on a vue un peu plus haut, ici l'hiver serait suffisamment aggravé pour obliger les montagnards à changer d'emplacement. Et ce changement peut être produit par le climat ou mieux par le climat en rapport à une certaine société. C'est ce dernier point que je trouve le plus intéressant : le climat n'a pas de sens en lui-même, il a du sens par rapport à quelque société. De ce point de vue, l'étude de quelques éléments qui apparaissent dans le lieu de destination légendaire me semblent très intéressants.

J'ai déjà dit que dans un cas, celui de Setcases, le vieillard ordonne de partir en bas jusqu'à un lieu où croisse le sureau. Ici la métaphore est très claire : les humains (une société plutôt masculine) doivent partir jusqu'à un lieu qui puisse être habité. C'est clair dans la légende, mais aussi dans le fait qui va marquer la destination : le père, étant aveugle, donne un signe qui dira où s'installer, et ce signe est un arbuste, le sureau. Mais le sureau ne fait pas uniquement partie de la nature : il implique d'importants rapports avec le monde anthropisé.

Le sureau (*Sambucus nigra* ; *Sambucus racemosa*) est un arbuste de rivière qui croît jusqu'à 1.200-1.500 mètres d'altitude et qui n'est pas rare dans les Pyrénées catalanes. Il y croît de façon naturelle, mais sa distribution semble indissociable des habitats humains. On l'a utilisé traditionnellement pour faire des recettes

[909] Chauvet, Horace: *Traditions populaires du Roussillon*. P. 211.

[910] Ravier, Xavier: *Le récit mythologique en Haute-Bigorre*. Aix-en-Provence, Édisud i Éditions du CNRS, 1986.

[911] Moya, Bienve: *La llegenda dels sants*. P. 22-24.

médicales, pour guérir les maux des yeux, par exemple ; voici, donc, que traditionnellement on a aimé en avoir à côté de chez-soi. Au cours de ma recherche sur le terrain, je me suis rendu compte que le sureau croît sans problèmes dans les ruines des constructions et en des lieux abandonnés. En zone montagneuse, il fleurit au début de l'été. Sa distribution écologique, donc, nous indique que le père ordonne à ses fils de partir vers un lieu chaud et humide, mais un lieu qui en même temps peut être construit de main humaine, ou bien qui a déjà été construit antérieurement. De ce point de vue, cette légende nous explique un rassemblement au fond de la vallée qui pourrait être définitif ou stationnaire. Si l'on prend ce rassemblement comme une chose définitive qui aurait eu lieu dans un temps mythique, la légende pourrait nous parler de l'invention de l'agriculture, de la sédentarisation des sociétés humaines et de tout ce qui suppose ce que de nos jours on appelle le processus de néolithisation. De ce point de vue, il est très intéressant de voir comment le cas de Perpignan nous parle d'un taureau qui descend du massif du Carlit (près des 3.000 m) et qui arrive à la plaine cultivable.

Mais les évidences archéologiques dont l'on dispose aujourd'hui –et dont je parlerai tout à l'heure- ne permettent pas de parler d'une culture qui habiterait en haut et qui descendrait vers les fonds des vallées, tout au contraire. Le cas d'Arinsal, qui nous parle d'une descente à la recherche de l'herbe (que l'on doit supposer pour le bétail) est très instructif. La pâture est le recours auquel la neige ne permet pas d'accéder et qui doit être recherchée en bas. Et on voit avec une certaine clarté que cette légende accompagne le fonctionnement d'une société pastorale qui subsiste en profitant des différences écologiques dérivées de l'altitude inégale des pâtures. Sur ce point, l'archéologie commence à nous donner des évidences.

Selon ce que l'on sait à partir de la Cerdagne, le monde préroman en cette partie de la Catalogne, selon les recherches archéologiques, serait formé par des populations qui développèrent une économie d'élevage transhumante :

> «*Les peuples de l'intérieur (...) présentent des traits évidents d'avoir entretenu une économie d'élevage et transhumante organisée moyennant un double mouvement annuel de séjour dans des pâturages d'hiver, centrées sur la dépression intérieure catalane de la zone de Lleida (Segrià, Urgell, Pla d'Urgell, etc.) et une autre sur les pâturages d'été traditionnellement situés dans la zone pyrénéenne (depuis l'Aragon, Val d'Aran, Pallrars, Cerdagne, etc.), avec des exceptions méridionales, comme par exemple la zona de Beceit*»[912].

Oriol Mercadal, Sara Aliaga et Sebastià Bosom ont travaillé sur la Cerdagne[913] en essayant de voir les rapports entre le peuplement et l'exploitation du territoire. Ils ont mis en rapport les altitudes des manifestations archéologiques connues et l'évolution chronologique et ils ont trouvé que les cotes les plus élevées correspondent au monde préhistorique et protohistorique. A ce moment-là les plaines sont très peu peuplées, sans qu'ils y trouvent une explication plausible. Cette tendance s'inverse avec l'occupation romaine qui se déroule de préférence dans les plaines et change à nouveau au Moyen Age. L'analyse des toponymes a

[912] Cura i Morera, M.; Principal i Ponce, J.: «Nous models sòcio-econòmics per a la interpretació del món pre-romà a la Catalunya interior» in Bertranpetit, Jaume; Vives, Elisenda (edt): *Muntanyes i població*. P. 127-136. La cite a été prise de p. 135.

[913] Mercadal, O.; Aliaga, S.; Bosom, S.: «Poblament i explotació del territori a la Cerdanya. Assaig de síntesi: del neolític a l'edat mitjna» in Bertranpetit, Jaume; Vives, Elisenda (edt): *Muntanyes i població*. P.171-194.

donné aux chercheurs que je viens de citer des résultats équivalents : les toponymes préromains se situent plus en haut, tandis que les romains se trouvent en plaine.

L'âge des métaux voit l'augmentation de la fréquentation pastorale de la montagne ; les forêts seraient en régression[914]. Mais on ne peut pas parler uniquement d'un peuple d'éleveurs car il y avait aussi une agriculture importante à côté des activités d'élevage. L'élevage, donc, fut important jusqu'à l'arrivée du monde romain et il a profité des différences climatiques et végétales que l'altitude lui offrait. Cela permettait l'occupation de la montagne et l'on sait que les habitats préromains furent occupés jusqu'au Moyen Age, ou réoccupés en ce moment-là[915]. L'occupation humaine au Moyen Age est arrivée aux 2.500 mètres en Cerdagne et cela a permis que ces auteurs maintiennent l'hypothèse d'une économie basée sur un élevage transhumant. L'analyse des pollens au *Pla de Salines* (2.200 m) indique un important recul des forêts en faveur des pâturages vers l'an 800[916]. Cette tendance à l'occupation montagneuse semble perdurer jusqu'au XIIIe siècle.

Aujourd'hui nous ne pouvons pas dire si cette activité d'élevage était portée à terme par des groupes sociaux différents ou bien s'il s'agissait des mêmes personnes, c'est-à-dire, si le phénomène pastoral suivait une transhumance verticale ou horizontale : s'ils allaient du *Pla dels Hospitalet* à Setcases, ou bien s'ils faisaient le parcours des montagnes pyrénéennes aux plaines de Lleida. Cet élevage pourrait répondre à un phénomène d'estivage –qui aurait son image phénoménale en la légende de Setcases, par exemple- ou bien à une transhumance qui s'exprimerait par la fuite dans les cas des légendes qui nous parlent de personnages que dans leur périple arrivent à la ville de Lleida en fuyant le mois de mars. Les travaux les plus intéressants, comme ceux de Christine Rendu[917], ne peuvent pour le moment nous donner de réponse.

Je viens de citer une autre série de légendes où les protagonistes partent jusqu'à Lleida. Cette légende est très intéressante et elle est aussi en rapport avec cette série qui fait référence à la tombée de la première neige. Il s'agit de l'histoire que Pep Coll explique sur une famille qui fuit *le* (pas *pendant*) mois de mars. Les lieux de cette légende sont les alentours de l'ermitage de Sainte Madeleine, dans la vallée de la Ribalera, près de la frontière avec l'Andorre. Là aussi, la famille doit partir en bas jusqu'à la plaine de Lleida avec l'unique vache que le froid a respectée. La famille s'arrête en différents villages ou endroits pour demander aux paysans s'ils connaissent le Mars. A Romadriu (1.300 m) une vieille avec une brebis a été sur le point de perdre la vie de froid –comme elle a perdu le reste des animaux-; à Rialp (725 m) la rivière est encore glacée ; les conditions climatiques des vallées de la Ribera de Sort, de la Conca de Tremp et de la Vallée d'Ager n'ont pas de conditions meilleures. La famille continue la descente jusqu'au village de Lleida, où elle demande à nouveau et les gens leur dissent qu'ils ne connaissent pas le Mars. Alors ils décident de rester là et d'y placer leur maison : cette ville est à 155 m d'altitude. Le livre de Pep Coll est très intéressant car il nous montre comment cette légende est en rapport avec celle des *dies manllevats* ; en fait il la raconte

[914] Mercadal i Fernàndez, Oriol: «Paisatge i antropització de la plana cerdana durant la prehistoira» in Institut d'Estudis Ceretans: *Comerç i vies de comunicació*. P. 400.

[915] Mercadal, O.; Aliaga, S.; Bosom, S.: «Poblament i explotació del territori a la Cerdanya. Assaig de síntesi: del neolític a l'edat mitjna» in Bertranpetit, Jaume; Vives, Elisenda (edt): *Muntanyes i població*. P. 181-182.

[916] Jalut, G: *Végétation et climat des Pyrénées méditerranéennes depuis quinze mille ans*. Toulouse, 1977. Archives d'Écologie Oréhistorique, 2.

[917] Rendu, C.; Campmajo, P.; Davasse, B.; Galop, D.; Crabol, D.: «Premières traces d'occupation pastorale sur la montagne d'Enveig». *Travaux de préhistoire catalane*, 8 (1992-1995). Université de Perpignan.

comme une unique légende avec deux parties. Il s'agit d'une personne qui se moque du mois de mars car le mauvais temps est déjà passé. Mais ce mois, personnifié, demande à Avril quelques jours pour punir le moqueur en faisant périr ses animaux.

C'est une légende très répandue en Catalogne et en Roussillon. Selon Horace Chauvet, une pauvre femme n'avait pour tout bien qu'un troupeau de brebis ; elles étaient tout son espoir. La saison avait été, cette année, particulièrement rigoureuse et la bonne vieille vit sourire le printemps avec une immense satisfaction. *Avril gentil* ! Elle se redressa, munie de son aiguille à tricoter, et se mit à invectiver Mars qui l'avait fait tant pâtir et qui allait disparaître en disant «*Mars maudit, j'ai sauvé, malgré toi, mes cent brebis et mes cent agneaux: baise-moi le cul, car maintenant tu ne peux me baiser le visage*». Alors, Mars, vexé, résolut de se venger d'une telle insolence. S'adressant à son successeur, il lui dit : «*Avril gentil, prête-moi un jour, prête-moi deux et même trois. Avec celui qui me reste j'en aurai quatre. Ainsi nous ferons périr les agneaux de la vieille*». Avril accéda aux désirs de Mars et au cours des quatre jours qui restaient à sa disposition Mars déchaîna de tels orages que le troupeau de la vieille fut décimé. Toutes les brebis moururent, sauf une[918].

Cette histoire semble se développer à travers des lieux qui ont vu le fonctionnement d'un mouvement de bétail historiquement très important. Une légende nous parle du village de Taús, pas loin des lieux dont on vient de parler et encore d'autres dont on parlera au chapitre suivant, où le prix qu'un homme demande après qu'il a tué le dernier Maure est que la *cabanera* (le chemin de la transhumance) passe par son village[919]. J'espère montrer l'importance de cette légende qui semblerait résiduelle.

Le contraste entre les Pyrénées et les terres basses donne lieu à une différence climatique et végétale qui rend possible une forme de vie pastorale transhumante. Historiquement les troupeaux se déplaçaient deux fois par an à la recherche des pâtures les plus riches : on montait vers la montagne en mai (le 3 mai, la Sainte-Croix, ou le 8 mai, la Saint-Michel) ; on en descendait à la fin de septembre ou à la Toussaint. En fait, les troupeaux restaient aux terres basses jusqu'au mois d'avril et ils montaient à la haute montagne en juillet; entre mai et juillet, ils restaient aux *baixants*, terres de montagne pas trop élevées. Les chemins parcourus par animaux et bergers sont appelés *cabaneres* ou *cabanyeres*, *carrerades*, *camins ramaders*, etc. Ces chemins du bétail suivaient un parcours qui s'éloignait des fonds des vallées et cherchait les crêtes[920]. Cette tendance à s'enfuir des lieux bas et plus utilisés par l'agriculture semblerait poser un problème à l'explication de notre légende, car le parcours dont elle nous parle suit le fond des vallées. Mais, même si ces trajectoires ne coïncident pas, il n'est pas impossible ni risqué de parler de l'analogie entre ces faits et une légende qui en serait la représentation phénoménale. Il est clair que ces chemins étaient importants et qu'à niveau légendaire cette importance s'illustre dans la légende de l'homme qui tue le dernier Maure de la serre de Boumort et qui demande comme prix que le chemin d'élevage passe par le village de Taús. Ces chemins, à la recherche de l'herbe fraîche, ont un rapport très important avec l'histoire que nous explique la légende d'Arinsal, où les gens partent en bas de la montagne à la recherche de l'herbe. Selon Violant i Simorra[921], les troupeaux des vallées andorranes, de la Cerdagne et des vallées du Flaminsell et de la Coma de Burg (où notre famille

[918] Chauvet, Horace: *Traditions populaires du Roussillon*. Perpinyà, Imp. du Midi, 1947.

[919] Coll, Pep: *Muntanyes (mig) maleïdes*. P. 44.

[920] Vilà Valentí, J.: «Una encuesta sobre transhumancia en Cataluña». *Pirineos, revista de la Estación de Estudios Pirenaicos*, 17-18. Juillet-désembre 1950. P. 405-444.

[921] Violant y Simorra, R.: «Notas de etnografía pastorial pirenaica. La transhumancia». *Pirineos, revista de la Estación de Estudios Pirenaicos*, 8. Avril-juin 1948. P. 271-288. Spéc. 281-283.

s'enfuit du mois de mars) transhumaient vers la plaine d'Urgell et la Noguera et c'est cet itinéraire que notre légende suit à peu près, ou du moins suggère.

Il est, donc, probable que cette légende nous parle d'une forme d'élevage qui se baserait sur des mouvements de transhumance horizontaux. De ce point de vue l'on comprend l'importance que, pour la légende, acquièrent les brebis. C'est spécialement dans ces lieux que le climat acquiert une grande importance (car il permet l'élevage à condition de transhumer) pour cette forme d'économie. C'est alors que le froid et les neiges, qui ne peuvent être contrôlés à volonté, doivent être compris et maîtrisés à niveau phénoménal. Avec cet exemple de l'Alt Urgell, on voit avec clarté que ces deux légendes –celle des *dies manllevats* et celle de la première neige- sont en rapport entre elles, une idée que l'on voit avec un simple regard sur leur forme.

Ce type de légendes se réfère à une forme d'élevage qui avait besoin de pâturages pour alimenter les brebis et les moutons. Il faut souligner que ce type de milieu se trouve de façon naturelle à grande altitude (au dessus amont de 2.200 m) ou bien a dû être créé en des endroits moins élevés. Les formes de construction de ces pâturages se basent sur l'utilisation du feu ou bien le défrichage des forêts. Dans les Pyrénées catalanes existent plusieurs pâturages qui proviennent de bois défrichés pour être utilisés comme des pâtures. Cette forme d'exploitation a donné des matériaux pour que quelques légendes se développent. Nous en avons déjà vu la plupart.

En résumant les derniers chapitres, on doit dire que le folklore que nous avons retenu montre des formes de travail et de subsistance possibles pour les communautés dites traditionnelles. Le développement technique approchait ces gens de la terre et la terre était le lieu de son existence: ils et elles devaient sortir d'eux-mêmes pour accéder au monde et pour ex-*sistere*. Le monde était une partie d'eux comme eux faisaient partie du monde. De ce point de vue, on comprend les rapports analogiques entre culture et nature, personne et milieu. La sorcellerie n'était pas uniquement une forme sociale; elle était, en même temps, une forme naturelle. Les fées tendent des ponts entre la culture au sens restreint et la richesse. Les mois de l'année sont personnifiés et se prêtent des jours pour punir des comportements non respectueux. En dehors d'eux-mêmes, les hommes et les femmes sont -en même temps- leur milieu, et le milieu est en eux. Le milieu punit ce que les humains auraient réprimé.

Le milieu est aussi une composante de l'économie paysanne et quelques-unes de ses composantes sont en même temps nature et culture : la tempête est la pauvreté, les nappes des *encantades* sont des surfaces qui brillent sur la montagne, les montagnes sont des personnes géantes...

Le mythopaysage fait partie de la nature et de la culture, de la sphère des processus écologiques et de celle des idées ; il fait de l'environnement pauvreté et souvenir de la pauvreté.

3.8 - Les Vierges Trouvées

Je viens de dire que la communauté avait besoin de lieux périphériques où les êtres qui symbolisaient le mal se réunissaient et que ces lieux aidaient les membres de la communauté à se définir et à se distinguer des autres. Lieux en dehors des personnes, ils permettaient son *ex-sistence*. Mais ils n'étaient pas les uniques lieux à servir à cette finalité : parmi les légendes référées aux personnages sacrés on trouve une série très répandue dans l'aire d'enquête et ailleurs. C'est celle des Vierges trouvées.

Avec cette dénomination on connaît en Catalogne une série de vierges dont on suppose que les images ont été trouvées, normalement en des lieux éloignés. En 1657 Narcís Camós disait qu'il y avait, en Catalogne, 1.033 ermitages ou églises en honneur de la Vierge et il visita 182 de ces sanctuaires des diocèses de Tarragona, Barcelona, Girona, Tortosa, Lleida, Urgell, Elne et Solsona, en plus des prieurés d'Ager et Meià. Son ouvrage, *Jardín de María plantado en el Principado de Cataluña*, est une sorte d'étude ethnologique avant la lettre où l'on a ressemblé toute une série de matériaux folkloriques très intéressants. Comme dans les cas précédants, nous sommes devant une forme de compromis entre le savoir populaire et le savoir élitiste, un compromis toujours précaire et soumis à des variations.

Avant de commencer à parler des implications géographiques de cette série de légendes, il faut faire une précision historique. Par rapport à l'histoire du monde occidental chrétien, l'histoire de la vierge Marie est un fait récent qui semblerait sortir des dictées ecclésiastiques. En fait, la Bible nous parle très peu de Marie, la Mère de Dieu, comme Marina Warner[922] nous le montre. Ce n'est qu'aux IVe et Ve siècles de l'ère chrétienne que le culte de Marie se dessine en Orient[923] : au concile d'Éphèse de 431 Marie est proclamée mère de Dieu ; en 451, à Chalcédoine, on accepte l'omnipotence de son intercession[924]. La fête de l'Assomption est instituée un siècle plus tard, en 582, par l'empereur Maurice, mais n'est adoptée en Occident que vers 750[925]. Depuis ce moment, les apparitions de Vierges et d'images mariales se multiplient, mais les découvertes sont un phénomène inauguré aux XIIe et XIII siècles[926].

Dans ce cas nous sommes face à une série très répandue qui nous présente une image topique répétée ici et ailleurs. Les légendes des vierges trouvées répondent à un type idéal qui pourrait être définit de la façon suivante : une personne, avertie généralement par le comportement étrange d'un animal, trouve l'image de la

[922] Warner, Marina: *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*. Madrid, Taurus, 1991. C'est aussi l'opinion d'Every, George: *Mitologia cristiana*. P. 73.

[923] Donteville, Henri: *Histoire et géographie mythiques de la France*. París, G-P. Maisonneuve et Larose, 1973. P. 100.

[924] Hani, Jean: *La virgen negra y el misterio de María*. P. 20.

[925] Donteville, Henri: *Histoire et géographie mythiques de la France*. P. 100.

[926] Descazeaux, René: *Itinéraires mystérieux & magiques des espaces pyrénéens*. P. 344. Hani, Jean: *La virgen negra y el misterio de María*. P. 20.

Vierge qui était cachée. Il -en moins de cas, elle- prend l'image et la porte au village. Puis, l'image, d'elle-même, retourne à sa place d'origine. Comme la disparition de l'image de la Vierge se répète, dans la plupart des cas trois fois, le village décide de faire un ermitage sur place pour que Notre Dame y soit révérée. Dans quelques variantes, c'est la Vierge qui devient très pesante ou bien elle ne peut être transportée au-delà d'un endroit concret. De cette façon, elle montre sa volonté d'être révérée dans un lieu concret. C'est là que l'on bâtira l'ermitage.

Il faut souligner que l'image de la Vierge normalement est trouvée et, par contre, presque jamais faite de mains humaines. En tout cas, il est très exceptionnel de connaître le nom de son auteur (l'artisan). On se rend compte donc que dans cette série de légendes l'auteur de l'œuvre n'est pas ce qui compte ; il n'a pas d'importance. L'image de la Vierge a été trouvée dans certains lieux ; il n'y a pas de constructeur, d'artiste, de personnage qui ait travaillé la taille. On y voit uniquement des agents qui trouvent le «trésor» ou bien qui le portent. Dans certains cas on connaît l'auteur, mais c'est un personnage divin, inaccessible et inconnu. La norme est de trouver l'image dans un champ, sur une montagne, à côté d'une rivière, sur un arbre, dans des grottes, fontaines, puits, piscines, etc. A titre d'exemple, citons le cas de Narcís Camós qui, en 1657, rapportant les légendes de 137 sanctuaires catalans ne recensa que 14 apparitions, contre 111 images trouvées[927]. De ce point de vue, entre les vierges trouvées et les apparitions, beaucoup de temps s'est passé car les apparitions sont plutôt un fait du XIXe siècle[928].

De ce point de vue, le légendaire nous montre clairement qu'il n'est pas important de savoir qui en a été l'auteur. Il n'est pas suffisant de dire que l'œuvre a taille a été achetée ou construite par une personne concrète ; il faut expliquer son «invention» en des termes surnaturels, surhumains. Le fait que l'artiste, l'auteur, n'ait pas d'importance pourrait nous laisser penser à une société où il n'y aurait pas de séparation entre la personnalité sociale et individuelle. A cette époque-là, la personne individuelle n'était pas importante. On peut croire, donc, que ces images on été faites par des artisans lesquels, au contraire des artistes, ne croyaient être en train de faire rien de spécial : ils faisaient un travail en bois ou en pierre comme les autres. Mais l'intérêt à nous parler de la trouvaille donne un biais géographique à cette série de légendes, et c'est pourquoi nous nous intéressons à elles. L'image arrive du ciel, de l'Au-delà, on la trouve par des signes extraordinaires, mais elle est une œuvre anonyme. Il y a aussi une seconde possibilité : que celle-ci soit retrouvée après l'invasion des

[927] Christian, W. A.: *Apariciones en Castilla y Cataluña*. P. 32.

[928] Voyez Descazeaux, René: *Itinéraires mystérieux & magiques des espaces pyrénéens*. P. 344

Arabes, motivation qui aurait fait cacher ces images aux chrétiens. Avec le temps, les chrétiens auraient oublié le lieu où l'image avait été déposée, et cela aurait permis son invention plus tard dans le temps.

Du point de vue géographique, le lieu de l'invention compte davantage que la personnalité des hommes (et quelques femmes) qui trouvent l'image. Or si l'on analyse quelques *goigs* catalans, on se rend compte que l'image apparaît en des lieux froids, désolés, affreux, solitaires, sans valeur[929].

Si l'auteur de la taille n'est pas important, et que le lieu de l'invention devienne transcendantal, il faut aussi dire que l'on trouve une nouvelle importance dans l'explication de l'agent de la trouvaille. Effectivement, la personne ou l'animal qui trouvent la Vierge sont plus importants que l'auteur de son image matérielle. Le trouveur est le second protagoniste de notre histoire, c'est lui qui donne action à la légende. Dans la plupart des cas, les trouveurs sont des «simples» : animaux, (bœufs, vaches, chèvres, etc.), enfants, bergers, femmes, etc. Normalement, le trouveur n'est jamais une personne concrète, avec nom, mais plutôt un collectif défini par son travail, par ses liaisons sociales et, en résumé, par son rapport local. Ce sont, par règle générale, les bergers ou les habitants d'un village concret et, de ce point de vue, on voit clairement qu'on se trouve devant un groupe social concret ou une collectivité spécifique qui découvre les images.

Le trouveur est généralement un membre des groupes sociaux les plus simples (modestes) et il possède la simplicité de l'inculture et une croyance naïve qui le porte à s'approcher de l'image. Il peut comprendre le comportement des animaux qui lui montrent la trouvaille, il la prend avec respect et révérence et l'emporte quelque part. Comme l'image est apparue dans un lieu froid, désolé, affreux, solitaire, sans valeur, un lieu qui ne correspond pas à sa majesté, le trouveur, en prenant l'image dans ses mains et la gardant dans son sac, va vers le centre de la communauté : un village, l'église, une ville... Les bergers qui découvrent l'image de Montserrat sont de Manresa (une ville moyenne), et pas de Monistrol, le village le plus proche, au pied de la montagne. Le simple trouveur, ou le trouveur simple, quand il est une personne et pas un animal, devient le transporteur de l'image, mais celle-ci est un colis sans destination connue ; alors la mentalité simple du trouveur, devenu transporteur, est ce qui le décide vers où partir. Voici une des questions les plus importantes, pourquoi vers un lieu et pas vers un autre ? Le destin de l'image est l'évident, l'endroit où «naturellement» elle doit être, c'est un lieu où la collectivité dont le trouveur fait partie pourra la vénérer...

Le paysan qui, selon la légende, trouve l'image de la Vierge du Montsant ne s'adresse pas aux villages d'Albarca ou Ulldemolins, les plus proches, mais il traverse la Serra Major pour aller porter la nouvelle à la chartreuse d'Escaladei. C'est une destination qui a beaucoup d'importance car, comment le supposent Salvador Palomar et Montsant Fonts[930], le choix de cette destination pourrait être en rapport avec le

[929] Voyez Roma i Casanovas, Francesc: Thèse de doctorat en cours, UAB.

[930] Palomar i Abadia, Salvador; Fonts i Pallach, Montsant: *Santa Maria de Montsant. Religiositat popular i conflicte territorial*. Surtout P. 24-26.

fait que depuis 1452 l'ermitage dépendra de la chartreuse d'Escaladei qui vient d'obtenir le domaine sur les terres du monastère de Bonrepòs (dont elle dépendait depuis le XIIe siècle). C'est à ce moment-là que l'on construit une nouvelle chapelle. A l'origine, un petit ermitage était caché à la vue ; la nouvelle chapelle construite à la fin du XVe siècle aura, par contre, de beaux panoramas sur la plaine et sera visible depuis Albarca et Ulldemolins, villages hors de la juridiction d'Escaladei. Palomar et Fonts croient que l'invention de l'image renforce symboliquement la propriété du territoire de cette chartreuse[931].

Mais l'image se rebelle. Elle disparaît et retourne au lieu de l'invention. Ce passage est normalement répété trois fois, mais cela peut passer plus de fois, le numéro ayant toujours un sens symbolique. La volonté divine et la volonté des simples se confrontent et c'est toujours le sacré qui gagne : il faut laisser l'image à l'endroit de la trouvaille. Dès ce moment, ce sera la collectivité qui devra se déplacer pour voir, révérer, apprécier ou aimer cette image. Du point de vue géographique la question à poser est claire: se déplacer, vers où ?

D'emblée l'image est emmenée au centre social de la paroisse, normalement à l'église, mais elle vient toujours retourner au lieu de la trouvaille ou très près de lui. Ce déplacement va vers la montagne, la grotte, la fontaine, l'arbre, le champ, etc., c'est-à-dire vers tous les lieux où l'on peut trouver les images. Voilà que la simplicité a été vaincue ; le trouveur est devenu émissaire et transporteur de l'Au-delà, il a permis de faire la connexion entre la collectivité et la Vierge, une connexion qui se fait sur des lieux concrets.

Le retour de l'image nous indique que celle-ci est sa place ; c'est là qu'elle veut être révérée. Dans d'autres cas, l'image devient immobile et ne veut pas aller plus loin : c'est le cas qui nous explique la création, par exemple, du monastère de Montserrat. C'est l'élément extraordinaire, l'élément numineux, ce qui montre la volonté divine, c'est lui qui décentre la communauté et propose un nouveau centre, peut-être secondaire, un espace liminaire (le lieu de la trouvaille). La Vierge de Thuir (Roussillon) fut trouvée par une brebis égarée dans un bois épais qui couvrait la place où de nos jours s'élève la ville : «*On bâtit une chapelle en mémoire de cette invention et peu à peu les habitants de Thuir, alors distant d'un millier de pas, vinrent grouper leurs habitations au milieu du sanctuaire*»[932]. Dans ce cas, le centre, qui généralement l'est uniquement par des jours spéciaux mais centraux, devient le centre «normal» de la vie communautaire. Mais plus souvent c'est uniquement à certains moments de l'année que la vie sociale ne fonctionne pas autour du centre de la paroisse et l'ermitage devient d'une certaine façon le centre du monde. Dans ce sens, William A. Christian a dit que toutes ces légendes ont servi à localiser les images sacrées dans des lieux de sens universel pour les communautés agricoles et élévatrices[933]. A son avis, cet usage des images aux XIe et XIIe siècles supposerait

[931] Palomar i Abadia, Salvador; Fonts i Pallach, Montsant: *Santa Maria de Montsant.* P. 26 et 71.

[932] Vidal, Pierre: *Guide historique & pittoresque dans le Département des Pyrénées-Orientales*. P. 68.

[933] «*In a wider perspective, all of these legends served to locate sacred images in places of universal significance for agricultural and herding communities: near water, near important trees, on cliff or peaks. Mary offered alternative sacred places to the village centre, taking the villagers out from the society to nature*». (Christian, William A. Jr.: *Local religion in sixteenth-Century Spain*. P. 91.)

une christianisation du paysage (*landscape*) sous la forme d'oratoires et chapelles[934]. Et même si ce n'est pas une question de paysage, il faut dire que la formalisation de l'espace que cette légende suppose est très intéressante.

Etude géographique des Vierges

L'intérêt géographique de ce mythe est extraordinaire. Le lieu que la Vierge a choisi change de statut, il cesse d'être un endroit quelconque, du même caractère que ses alentours, et devient le lieu par excellence. Mais aussi c'est tout l'ensemble géographique qui change d'essence et les choses acquièrent caractéristiques particulières, spéciales, voire merveilleuses : quelques arbres ou arbustes (normalement le buis) ont des caractères spéciaux, ils vivent pendant de longues périodes, leur bois est facilement malléable, on en fait des produits meilleurs et plus durables. L'eau de quelques fontaines acquiert aussi, après la trouvaille, une essence salutaire.

De ce point de vue, les Vierges trouvées servaient à faire des différenciations spatiales dans un monde qui n'était pas une *res extensa*. Elles rompaient la monotonie de l'espace liminaire, les lieux qui sont au-delà du village, du centre du monde, et transformaient cet espace qui aurait été monotone et étendu en une chose intense et transcendante à travers l'action d'un simple qui interprète la volonté divine. Ces lieux re-créent le monde en séparant la lumière du chaos, en mettant des noms aux choses. De ce point de vue, le lieu est transformé et il devient un endroit où l'on peut s'approcher à la recherche du salut, de l'amour, de la descendance... En même temps, l'ermitage permet l'expression de l'*ex-sistence* humaine.

Mais en même temps, le lieu nous rappelle une légende (c'est-à-dire, un mythe associé a certains valeurs et à un lieu concret) qu'il faut rappeler annuellement à travers des pèlerinages (*aplecs*, en catalan, ou *romerías*, en espagnol). La légende que le lieu nous rappelle a un caractère supralocal, elle n'a pas un ancrage spatial concret et est répétée d'un sanctuaire à d'autres qui ne sont pas très loin. L'importance de la légende n'est pas qu'elle soit répétée au village voisin et que, pour cette raison, elle perde valeur; au contraire : sa répétition presque identique dans différents lieux la donne à voir comme une chose certaine.

Dans la plupart des cas, les ermitages sont placés en des lieux bien visibles, éloignés des centres des villes et sur des terrains plus élevés que la communauté de référence. Historiquement, les lieux élevés ont été endroits de présence numieuse, mais la construction d'ermitages sur des collines et des lieux élevés transforme (formalise) l'espace alentour, l'ensemble de lieux d'où on arrive à le percevoir. Pour la communauté c'est un référent moral (il est associé à un discours), social (on s'y retrouve, on y va en procession) et spatial. Du point de vue de l'espace, ces lieux invitent les voisins à s'orienter par rapport aux lieux sacrés, à faire d'eux des points de référence. Parfois, ils supposent les limites d'entités administratives ou ecclésiastiques, et dans plusieurs cas, la légende explique à sa façon les limites et l'aire d'influence de l'ermitage. Le langage de la légende, dans ce dernier sens, se réfère à des zones qui se trouvent sous sa protection, invocation, influence, etc. Ces ermitages font partie de l'existence paysanne.

On peut dire que les ermitages que nous sommes en train d'étudier ne servaient pas aux rituels de passage : les baptêmes n'y étaient pas très répandus (quelques ermitages manquent même de fonts

[934] «*Elsewhere I have suggested that the renewed use of images in the eleventh and twelfth centuries let to a kind of Christianization of the landscape in the form of shrines and chapels*». (Christian, William A. Jr.: *Local religion in sixteenth-Century Spain*. P. 91.)

baptismaux), les communions ni les funérailles n'y sont pas fréquentes[935]. Les rituels que normalement s'y déroulent sont les messes faites à la demande des fidèles pour se souvenir de quelques dates précises: anniversaires de mariage ou d'action de grâce. Dans ce sens, on en fait plus dans les ermitages qu'aux églises paroissiales. On sait même qu'il y a des gens qui d'habitude ne vont pas à la messe au village et qui se rendent aux ermitages pour demander des faveurs. En fait, les ex-voto se déposent aux ermitages. D'ailleurs les *aplecs* se concentrent aux mois de mai-octobre et il nous montrent donc un clair parallélisme avec le cycle agricole[936]. Comme on verra ailleurs, c'est le moment le plus difficile et délicat pour la survivance des populations paysannes. La rencontre dans l'ermitage permet l'existence des personnes, même au niveau le plus élémentaire, celui du maintien de la vie.

Dans ce type de mythe, on voit une appropriation de certaines parties de l'environnement par une communauté et cet environnement devient un milieu avec des sens qui sont au-delà des rapports écologiques. Il y a des cas où cette partie de territoire n'a pas de valeur agricole (voire écologique), mais la chapelle de la Vierge donne une valeur symbolique et sociale à ce lieu-là. Ce sont les lieux où l'on s'adresse quand on a des problèmes exceptionnels et où la communauté se trouve dans certains moments de la vie sociale. Quand l'existence devient problématique, la Vierge donne sa protection à une aire géographique, mais aussi à une collectivité sociale. C'est elle qui décide des choses importantes comme par exemple l'économie agricole (à travers le contrôle de la pluie), la société (le contrôle de la fécondité), le rythme de la vie sociale, etc.

Le territoire de grâce

L'anthropologue valencien Antoni Ariño fait une distinction significative entre deux réalités complémentaires mais différentes : le *territoire de grâce* et l'espace sacré. L'espace sacré se limite à un territoire borné par des signes, comme par exemple, les croix. Le territoire de grâce, par contre, n'a pas de limites matérielles précises car c'est un espace symbolique et géographique ; c'est tout l'ensemble de lieux auxquels on croit que l'effet de la protection de l'image révérée s'applique. C'est un espace plus vaste que celui du patronage, un espace que l'on peut connaître par les processions, les ex-voto ou les documents des confréries. Pour Ariño, le pèlerinage est ce qui définit l'extension du territoire de grâce, tandis que l'espace sacré est délimité autant par la localisation de l'image que pour le patronage. Le territoire de grâce est, donc, plus grand que la communauté villageoise[937].

[935] *Ermites i santuaris a les comarques de Tarragona*. SP.

[936] *Ermites i Santuaris a les comarques de Tarragona*. SP.

[937] «*L'espai sagrat pròpiament dit és aqueix àmbit materialment concret i delimitat per la creu que marca la seua amplitud i extensió. En canvi, el territori de gràcia no té límits material precisos: és un espai simbòlic-geogràfic. Entenem per territori de gràcia l'àmbit humà sobre el qual s'esten efectivament la protecció de la imatge venerada i que sempre és més extens que el patronatge. Per a determinar l'abast d'aquesta realitat pot recórrer-se a diverses fonts: els pobles que en diferents dates de l'any van a romeria a l'ermita, les ressenyes dels ex-vots que s'ofereixen i que a vegades consignen el lloc de procedència de l'oferent, les llibretes de les confraries quan n'hi ha (Sant Joan de Penyagolosa). En definitiva, és el pelegrinatge el que defineix l'extensió del territori de gràcia, mentre que*

Le légendaire a donné dans certains cas une formulation de ce territoire de grâce : les chapelles de Notre Dame du Coral (Vallespir) ou de Notre Dame de la Penya à Espira[938] (Roussillon) n'ont pas de portes et quand il y en avait, si on les fermait, elles s'ouvraient à nouveau. Au sanctuaire d'Err (Cerdagne), Marie ne voulait les portes fermées ni le jour ni la nuit et elle a rendu aveugle un homme qui les aurait voulu fermer[939]. L'action sacrée, la protection, ne peut pas être enfermée dans un bâtiment, elle s'ouvre à toute la collectivité. Cette collectivité n'est pas une communauté quelconque ; dans la plupart des cas c'est une société locale: les colporteurs (*traginers*) du Ripòllès, quand ils descendaient en Osona, devaient se faire passer pour osonais et ainsi demander la protection de la vierge de Bellmunt. Les Osonais faisaient de même avec la vierge de Núria quand ils montaient vers les Pyrénées[940] : il fallait tromper la Vierge et se faire passer pour un membre de la collectivité locale ou régionale.

Ailleurs la légende nous parle d'une autre façon de ce territoire de grâce : la Vierge de Berà était révérée à Salomó (Tarragonès), mais un jour deux cavaliers se sont battus et l'un d'eux se réfugie dans la chapelle. Son persécuteur, sans respecter l'espace sacré, le tue et le sang du mort tache le vêtement de la Vierge : voilà la raison de sa fuite au village de Berà. L'ermitage de Notre Dame de Gréixer (Berguedà) a une fenêtre par laquelle le sieur du lieu tua le curé tandis qu'il disait la messe car il avait commencé l'office sans sa présence (il venait de la chasse). Le sieur fut maudit et jamais plus n'a pu vivre sous un toit; il doit donc aller par le monde comme un fou ou comme un chien méchant, nous dit la légende. Sa malédiction et celle de sa descendance finiront le jour où l'on arrivera à fermer la fenêtre, mais chaque fois que l'on essaye, elle est ouverte à nouveau.

Ailleurs on croyait que la Vierge du Bon Repos de Sant Salvador de Toló (Pallars Jussà) protégeait contre les reptiles sept lieues autour du sanctuaire. Le cas de Notre Dame des Encies aux Planes d'en Bas (Garrotxa) nous présente un garçon qui arrive à voler le diamant que le serpent porte sur sa tête, mais, surpris par le reptile, il doit se réfugier au sanctuaire et promettre à la vierge le brillant si elle lui conserve la vie. On croyait que si une vipère entrait dans le périmètre sacré, elle perdait ses pouvoirs maléfiques. En même temps, la Vierge était utilisée contre la sécheresse et on la portait en procession par tout le périmètre visible du sanctuaire: ce geste délimitait l'aire qui devait être arrosé par la pluie. Voici une des formulations les plus claires du territoire de grâce. Dans plusieurs ermitages, la protection prenait la forme d'un lieu annexé au sanctuaire où les marcheurs pouvaient se réfugier.

Une forme très intéressante de protection (à laquelle on reviendra, bien sûr) est celle que l'on disait de Notre Dame de la Gorga, à Préixer (la Noguera). Là, une année de crise, le peuple est allé chez le sieur en lui demandant du blé. Celui-ci donna l'ordre de lui en donner autant que possible. Le résultat a été qu'il en est sorti dix fois plus qu'il n'en avait, et que l'on disait que cela n'aurait de fin. En voyant qu'il s'agissait d'un miracle, le sieur n'a pas voulu qu'on lui retourne le blé : dès ce jour-là il a été protégé par la fortune.

---

l'espai sagrat es delimita per la localització de la imatge, a l'igual que el patronatge».
(Ariño Villarroya, Antoni: *Temes d'etnografia valenciana (Vol. IV) Festes, roituals i creences*. P. 189.)

[938] Amades, Joan: *Imatges de la Mare de Déu trobades a Catalunya*. Nôtre Dame de la Penya.

[939] Marti Sanjaume, Jaime: *Las vírgenes de Cerdaña*. P. 99.

[940] Amades, Joan: *Imatges de la Mare de Déu trobades a Catalunya*. Vid. Bellmunt.

Symboliquement cette forme de protection serait liée a une forme historique appelée la *sagrera*, c'est-à-dire un espace autour des églises qui était objet de la paix de Christ et où l'on pouvait garder les biens et les vies. Cette forme de protection, dont on parlera ailleurs, est très normal dans la Catalogne médiévale.

Voici donc quelques échantillons de ce que les légendes disaient sur les ermitages. Mais il ne faut pas s'arrêter là car dans ce type de récits l'important n'est pas uniquement ce que l'on dit, mais ce qu'on fait sur place. Dans ce cas on voit avec clarté que la légende est un discours qui s'inscrit dans une pratique beaucoup plus large qui permettait l'existence des personnes en tant qu'individus et de la collectivité. Il sera donc très intéressant de nous interroger sur les fonctions des ermitages dans les rituels et pas uniquement dans les récits légendaires.

Sur ce point, l'anthropologue Ariño explique que les pèlerinages n'étaient pas uniquement des phénomènes religieux, mais économiques et sociologiques : ils faisaient communiquer des villages et des personnes qui ne se trouvaient que difficilement pendant la plupart de l'année. Les *romeries* faisaient circuler des marchandises, des coutumes, des idées et des modes[941]. Les pèlerinages et *romeries* devenaient d'importantes foires à l'échelle du petit pays, et pas uniquement dans un sens économique, mais aussi symbolique et social.

De ce point de vue, le mot catalan pour parler de ces rencontres est très clair : l'*aplec*, la réunion festive. En catalan le verbe *aplegar* veut dire assembler, réunir dans un même lieu ; de ce point de vue, l'*aplec* est beaucoup plus qu'une romerie ou qu'un pèlerinage, car il prend un sens social et pas uniquement religieux. Le pèlerinage le jour de la Vierge était une opportunité annuelle pour (re)faire des relations sociales, pour voir des gens physiquement éloignés, pour faire des accords économiques, pour penser les mariages... Désormais le territoire sacré devient le centre du territoire de grâce, un espace qu'il n'est plus possible de concevoir comme une réalité naïve. Le territoire de grâce institue le Nous par rapport aux autres et permet de faire les échanges les plus nécessaires. Les principaux sanctuaires catalans avaient leur *aplegador*, textuellement celui qui rassemblait, c'est-à-dire, l'homme ou la femme qui demandait l'aumône au profit de l'ermitage : celui qui ramassait. Mais du point de vue social, il ou elle était en même temps celui qui ramassait l'excédent agricole au profit du sanctuaire et celui qui rassemblait les maisons qui formaient le territoire de grâce.

Mais une des choses plus révélatrices du fonctionnement de ce type de légendes et rituels sont les danses qu'on y exécutait. On peut commencer en étudiant le cas de la Vierge de Font-Romeu. L'image de celle-ci, le mois de juin, était descendue en procession des alpages vers l'église d'Odello, d'où en même temps sortait une autre procession qui portait Notre Dame de l'Incendie à l'ermitage de la montagne. Cette situation durait jusqu'au 8 septembre, quand on faisait la marche à l'inverse. La légende nous dit que la Vierge avait été trouvée sur la montagne et qu'elle y était retournée chaque fois qu'on essayait de l'emmener au village et voici l'explication de son mouvement d'aller-retour. Au village de Saldes (Berguedà) on faisait également deux

[941] «*El territori de gràcia desborda els límits d'una comunitat natural. D'altra banda, la pelegrinació o romeria no era només un fenomen religiós, sinó també econòmic i sociològic. Posava en comunicació pobles i persones que durant l'any veien restringits els seus canals de comunicació. Mercaderies, costums, idees i modes circulaven de romeria en romeria. La novetat apareixia en les festes sexennals de Morella i després era copiade en les de Sorita. La festa en el santuari era una ocasió extraordinària per al mercat comarcal i l'intercanvi, que sabien aprofitar els comerciants locals i ambulants*». (Ariño Villarroya, Antoni: *Temes d'etnografia valenciana (Vol. IV) Festes, rituals i creences*. P. 198.)

romeries, l'une au moment de porter les vaches aux alpages et l'autre le 8 septembre, quand on allait les chercher[942]. Dans la vallée de Benasc, le 8 septembre tout le village montait vers la montagne et fêtaient les bergers qui y avaient passé l'été[943]. Jean Hani explique des faits analogues en Auvergne : on montait l'image de la Vierge au printemps et on la descendait au mois de septembre[944] (le 8 septembre est la journée dédiée aux vierges trouvées). Dans tous ces cas, c'est le mouvement des images –le rituel qui, comme on voit clairement, nous rappelle le mythe- qui permet le rencontre des gens, l'*aplec*. *L'ex*-sistence devient existence. Dans ces rencontres, on échangeait des idées et l'aspect amoureux, nous dit Amades[945], était très important : elles devenaient des «*foires à filles*». C'est pourquoi Amades trouve typiques les danses (comme, par exemple, la *Bolanguera*, l'*Esquerrana* et spécialement la roussillonnaise *Bepa* ou *Pepa*) au cours desquelles les danseurs dansent avec toutes les filles et elles avec tous les hommes.

De ce point de vue, les mouvements que l'on faisait les jours du pèlerinage, les danses populaires mais aussi d'autres gestes, étaient très importantes. Une vierge trouvée qui est devenue de l'intérêt des folkloristes et anthropologues est celle du sanctuaire du Paller (Bagà, el Berguedà). Selon Olivier de Marliave, pendant sa fête du mois d'avril l'on exécutait le *ball cerdà eugasser*, une danse dans laquelle l'auteur du *Petit dictionnaire* croit voir la reproduction de l'accouplement des hommes avec les juments. Selon Marliave, on pourrait y voir une réminiscence du culte à la déesse Pales, protectrice des chevaux[946].

Mais une simple description de la danse nous permet d'aller un peu plus loin : selon Amades[947], les femmes donnaient des coups de pieds comme les chevaux aux hommes jusqu'à ce qu'ils en prissent quelqu'une. Il est intéressant de suivre cette piste car, entre les chercheurs qui ont essayé de reproduire les textes, les musiques et les danses, et ceux qui ont mis l'accent sur la possible relation avec les cultes pré-chrétiens, on a perdu la partie qui me semble la plus intéressante. De mon point de vue, les voisins qui formaient le territoire de grâce se trouvaient ce jour-là et ils commençaient à danser. La danse était une partie très importante de ces rituels et je pense que c'était pour la transcendance sociale qu'elle avait. Même si le *ball cerdà eugasser* nous rappelle la déesse Pales et toute une histoire en rapport avec le paganisme, il faut noter qu'il nous parle directement des relations entre les voisins et des échanges entre eux. Le geste de prendre la femme devient l'analogue de la communion dans un ensemble, le territoire de grâce, qui n'est pas évident aux sens. On construit et reproduit le territoire de grâce à travers les gestes : le don à l'aumônier, la montée à l'ermitage, la participation aux danses, la prise de la femme par la ceinture. En ce moment l'on est plus proche les uns des autres ; on est un peu plus ensemble en ce moment spécial. Le Nous se trouve physiquement dans un même lieu, le centre du monde pendant ce moment central de la vie communautaire. C'est le Nous qui danse et qui met en marche (*en dansa*, comme on dirait en catalan) les mécanismes de reproduction de la vie sociale.

---

[942] Ambit de Recerques del Berguedà: *Etnografia i folklore: pobles del Berguedà.* SP.

[943] Lisón Huguet, José: *Algunos aspectos del estudio etnográfico de una comunidad rural del Pirineo Aragonés oriental*. P. 92.

[944] Hani, Jean: *La virgen negra y el misterio de María*. P. 44.

[945] Amades, Joan: *Imatges de la Mare de Déu trobades a Catalunya.* Font Romeu.

[946] Marliave, Olivier de: *Pequeño diccionario de mitología vasca y pirenaica.* P. 130.

[947] Amades, Joan: *Imatges de la Mare de Déu trobades a Catalunya.* Mare de Déu del Paller.

Le *ball pla* était une danse ouverte et de chorégraphie très facile dans laquelle tout le monde pouvait entrer sans en perturber le développement : en disant «*rístol*» (mot dont le sens m'échappe) on entrait dans le groupe des danseurs. C'était, en plus, une danse faisable par deux femmes qui danseraient ensemble ou bien pour un seul homme qui danserait avec deux partenaires[948]. Cela en faisait une danse très connue et facile à apprendre. Dans le même sens, la *bolanguera* permettait d'entrer dans la danse à tous ceux qui en avaient envie –personne ne la dirigeait- ; en plus, elle se développait dans un cercle et sa fonction était de permettre la trouvée des couples[949].

A ce propos, Pau Cot nous disait qu'en Cerdagne en 1925 il était normal de vendre le droit à danser aux étrangers (aux non voisins) pour payer les musiciens. Ce procédé avait permis que plusieurs fois on soit arrivé au paradoxe qu'une personne achetait tous les droits de danse d'un village. Parfois cela générait de la violence et du sang. Pau Cot avait vécu cette situation en 1874 au village d'Alp (Cerdagne) ; c'est lui qui proposa de permettre aux étrangers de danser gratuitement s'ils avaient payé leurs droits à danser dans leurs villages d'origine. Après sa proposition, l'exemple triompha par toute la Cerdagne[950]. L'image que nous propose Cot est claire : il fallait pouvoir danser pour faire une fête, car il y avait un monde social qu'il était nécessaire de reproduire. On reproduisait les mouvements, les gestes de la danse, les chansons et les rythmes, mais en même temps on posait en marche une représentation théâtrale collective, moins stricte mais aussi codée : l'accès à la communauté, aux autres, au marché des femmes, la possibilité d'exercer le droit d'épouser le plus loin...

A Montgarri (Val d'Aran) on dansait la *Muntanyeta*, une danse très simple qui permettait aux jeunes gens qui n'avaient jamais dansé en public de commencer cette pratique. Il s'agit clairement d'un cas de rituel d'agrégation qui marquait le passage des garçons et des filles de l'adolescence à l'âge adulte. Au sanctuaire de Notre Dame de Pallafolls on dansait le *Ball dels cantirets* (la danse des petites cruches) : les danseurs, avec une cruche à la main, essayaient de casser celle des autres et le héros de la fête était celui qui restait la cruche à la main. Ce que je veux montrer prend des traits caricaturaux dans certains cas. En Agramunt, par exemple, le jour dédié à Notre Dame des Socors, on dansait une danse où les filles étaient vendues aux enchères aux hommes. Selon Violant i Simorra, les jeunes des vallées catalanes de Cardós et Vallferrera allaient à la foire de la Saint Antoine de Tírvia à «*acheter une femme*» (*comprar mujer*) ; les Andorrains, le 8 septembre, célèbrent la Vierge de Meritxell et jadis, tandis que les jeunes dansaient, leurs pères parlaient des possibles mariages[951]. Un cas assez clair est celui de Las Paules (Ribagorza) : à la Pâque Fleurie, tous les garçons et les filles allaient en pèlerinage à l'ermitage de Sainte Lucie. Après la messe, on bénissait le terrain paroissial et on dansait et mangeait ensemble. Là, uniquement y allaient les jeunes car les mariés n'y assistaient pas[952].

Le sanctuaire d'Arboló (Pallars Sobirà) est spécialement visité lors de l'*aplec* du premier dimanche de mai par des jeunes qui cherchent un couple stable. Les *Cobles del Peirot* (une composition poétique populaire) nous parlent des grandes quantités de filles qui y assistent, comme cela se passe aussi à la foire du

[948] Cuscó, Joan: *El ball pla*. P. 16.

[949] *La bolangera*. P. 78-79.

[950] Cot [Verdaguer], Pau: *Els Pirineus. Memoria que tracta dels Balls típics de la Cerdanya i rosselló*. Ms 1535 BdC. Agost de 1925.

[951] Violant i Simorra, Ramon: *El Pirineo español.* P. 283.

[952] Violant i Simorra, Ramon: *El Pirineo español.* P. 599.

village de Pobleta de Bellveí et, en plus, la fanfare nous dit que beaucoup de garçons sont là pour se marier[953]. Les filles qui veulent se marier demandent un homme à la Vierge, mais cela ne suffit pas : il faut faire un geste, passer la jambe entre les barreaux du balcon et se comporter ouvertement et avec sympathie dès que la musique commence à jouer. A leur tour, les garçons doivent mettre une petite pierre dans le trou d'un rocher qui est sur le chemin qui vient de Gerri (photo 40) : si celle-ci reste à l'intérieur, ils auront de la chance. Je ne sais pas ce que l'on y dansait en 1860 lorsque l'évêque Caixal décida d'interdire les danses[954] !

Ce geste d'introduire une pierre dans un trou pour trouver une femme ou un homme se retrouve près de l'ermitage de la Vierge de l'Abellera : selon le nombre de pierres qui entrent dans les trois trous on sait combien d'années il faudra attendre avant le mariage. Pas loin de là, à Margalef, on jetait des pierres dans un trou près de l'ermitage du Saint Sauveur et on s'attendait à se marier avant une année[955]. Au sanctuaire de Bastanist les femmes qui cherchent se marier jettent du buis à la vierge, car cette plante est en rapport avec la légende de la trouvaille ; à Coborriu de la Llosa on faisait la même chose en jetant le buis sur l'image de saint Antoine[956]. Lors de l'*aplec* de saint Pierre, les filles qui voulaient se marier jetaient une pièce de monnaie au pied de l'autel de saint Antoine[957]. On comprend donc que Tomàs Ragué ait noté le manque d'assistance aux *aplecs* où l'on avait supprimé les danses[958].

Si le lieu d'apparition de la Vierge devenait momentanément le centre du monde et si l'on y pouvait trouver toute la collectivité qui dansait et échangeait ses jeunes membres, une fois que l'on avait «acquis» un couple, il fallait remercier la Vierge. Pierre Vidal nous rapporte un cas très clair, celui de Prats de Molló, que je cite directement:

> «*Lorsqu'une demoiselle se mariait au village voisin, des jeunes gens, qu'on désignait sous le nom d'*Espasers*, accompagnaient la mariée et l'aidaient, seuls, à monter sur son mulet pompeusement paré, tandis que le mari et les gens de la noce suivaient par derrière. Si, sur la route que la noce devait parcourir, se trouvait quelque village, des jeunes filles qui, sous le titre de* pabordessas*, sont chargées encore du soin et de l'entretien de la chapelle de la Vierge dans beaucoup de nos localités, venaient, précédées des* Joglars*, barrer le passage à cette cavalcade en tendant un ruban à travers la route. La cavalcada arrêtée, l'une des* pabordessas *s'approchait des mariés à qui elle offrait des fleurs et recevait, en échange, dans un petit panier doublé de satin et brodé d'or, quelques pièces de monnaie pour la chapelle du lieu. Le joli petit panier était ensuite successivement présenté à chaque couple qui y déposait son offrande*»[959].

---

[953] «*En un aplec d'Arboló/ moltes noies hi acudí,/ i també a la gran fira/ de Pobleta de Bellveí./ Molts se n'hi va pra casar,/ lo digo, digo, digo./ Molts se n'hi van pra casar/ si es poden aparellar*». (Extrait de Coll, Pep: *Viatge al Pirineu fantàstic*. P. 82.)

[954] Coll, Pep: *Viatge al Pirineu fantàstic*. P. 83.

[955] Violant i Simorra, Ramon: *Etnografia de Reus i la seva comarca*. P. 536.

[956] Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costjums i llegendes. La Cerdanya. Batllia i Baridà*. P. 58 et 153.

[957] Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. La Segarra*. P. 40.

[958] Cité par Pi i Tramunt, Daniel: *Santuaris muntanyencs del Ripollès*. P. 143.

La résistance à la suppression des *aplecs*

Après tout ce qu'on a vu, je pense qu'on pourrait parler de l'importance historique qu'a eu cet espace de grâce et des conflits que sa suppression a générés. Pour se rendre compte de l'importance pour la vie sociale de ce type de manifestations qui se trouvent entre le religieux et le socio-économique on peut rapporter un cas concret : au cours de l'année 1763, à Riudellots de la Selva, on a fait 55 processions, desquelles 13 étaient mariales, 19 des prières publiques, d'action de grâce, etc. Il faut aussi noter qu'à Riudellots 34,54% des processions du XVIIIe siècle étaient en rapport avec le calendrier agricole : demander ou donner les grâces pour de bonnes moissons, implorer la protection des champs ou conjurer le temps atmosphérique. On ne connaît qu'un cas où les danses furent interdites[960].

Par rapport à l'importance de ces faits religieux et sociaux il faut noter qu'entre 1720 et 1726 l'évêque de Girona, Josep Taverner, a interdit les processions qui s'éloignaient de plus d'une demi-heure du village. La procession de Saint Roc à l'ermitage du saint homonyme de Vilablereix, à 10 km, à peu près deux heures à pied, fut, donc, interdite. Mais le peuple n'a pas aimé la décision de l'évêque et a obtenu des accommodements du curé du village. On a respecté d'une façon *sui generis* le décret épiscopal : on partait du village en procession jusqu'à une maison, le mas Saurí, où l'on gardait tous les instruments et le curé changeait ses habits. On continuait «*no ab professó sinó privadament*», comme une excursion particulière, jusqu'à une demi-heure avant d'arriver à Vilablereix. Là on formait la procession à nouveau et on arrivait de cette façon à la chapelle. Le retour était fait de la même façon[961].

A la fin, la procession a été définitivement interrompue en 1740, en rendant ainsi difficiles les relations avec les autres villages qui montaient à la même chapelle ce jour-là. De l'avis de Joaquim M. Puigvert, cette longue résistance s'expliquerait parce que c'était un jour spécial pour beaucoup de raisons, mais surtout parce que le pèlerinage permettait la mise en relation des gens d'une aire géographique plus étendue[962].

On connaît d'autres formes de résistance à cette prohibition. Antoni Pladevall[963] nous explique le cas du sanctuaire du Far, auquel l'évêque de Vic, Ramon de Marimon, avait interdit aux paroisses de la Vall d'Hostoles (évêché de Girona) de monter et de se retrouver avec d'autres paroisses de l'évêché de Vic. Cela aurait supposé l'abandon du sanctuaire. On sait que les fidèles continuèrent à monter au Far et que le

---

[959] Vidal, Pierre: *Guide historique & pittoresque dans le Département des Pyrénées-Orientales*. P. 206.

Espaser: on les appelait ainsi à cause de l'épée (*espasa*) qu'ils portaient anciennment. *Pabordessa*: chef d'une confrérie qui a un altair à son charge. *Joglar*: jongleur.

[960] Puigvert i Solà, Joaquim M.: *Una parròquia catalana del segle XVIII a través de la seva consueta.* P. 139-143.

[961] Puigvert i Solà, Joaquim M.: *Una parròquia catalana del segle XVIII a través de la seva consueta*. P. 150.

[962] Puigvert i Solà, Joaquim M.: *Una parròquia catalana del segle XVIII a través de la seva consueta*. P. 153.

[963] Pladevall, Antoni: *El santuari del Far*. Granollers, 1980.

lendemain ils allaient au sanctuaire de la Salut (pas très loin) où l'on faisait un *aplec* d'origine inconnue qu'on suppose être la substitution de celui qui avait été interdit[964]. Pour Pladevall, la visite au Far et le rassemblement à la Salut, serait une protestation populaire qui dura plus d'un siècle[965].

Puigvert cite d'autres prohibitions : Vilobí d'Onyar (1758), Salitja (1778) et Tortellà (1780). Dans le dernier cas, à cause de l'interdiction des processions qui sortent du village émise par le synode de Girona de 1777, on change l'itinéraire et l'on fait uniquement le tour du cimetière. Là aussi, la résistance populaire est attestée[966] : on continua à se réunir, à dire le rosaire et à faire la charité du pain. Aux années quatre-vingt-dix du XVIIIe siècle on sait qu'il y a eu des problèmes avec la procession qui allait au sanctuaire du Tallat depuis l'Espluga Calva car le recteur n'a pas voulu y monter[967]. Pour éviter le scandale, une visite pastorale de 1784 au village d'Aitona interdit de faire des processions qui rassemblaient des foules[968]. Dans ces derniers cas nous trouvons un thème qui devient très intéressant, celui des charités rituelles qu'on distribuait dans ces actes dont on parlera ailleurs.

Aujourd'hui nous savons que l'alimentation et la boisson faisaient partie du sens de la fête sous l'Ancien Régime. Dans ce contexte, les pèlerinages pouvaient comporter la répartition rituelle de quelques victuailles, le pain étant le plus répété. A ce propos, Puigvert nous propose de parler d'une «*géographie de la fête du pain*»[969], et c'est avec plaisir que nous nous y engageons.

De ce point de vue, le cas de la Vallée d'Aran est très intéressant. Selon Juli Soler i Santaló, il n'y avait de procession dans ce petit pays qui ne finît par la répartition d'une charité. A Montgarri, Bagerque et Gessa on faisait une charité de pain, vin, fromage, etc. aux pèlerins et spécialement aux pauvres. Le droit de faire cette répartition était concédé aux enchères entre les habitants de la vallée et les étrangers ; on sait aussi que les bergers français de Parros et Furcall participaient à la fête[970]. Au village de Bagergue, «*Tous les pèlerins avaient droit à certaine quantité de pain, fromage et vin, laquelle, une fois reçue, est donnée tout de suite à un pauvre*»[971]. A ce moment-là, pour les pauvres, le territoire de grâce était réellement gracieux. Si en Aran ces charités se déroulaient l'été, à Riudellots de la Selva on les faisait le mois de mai, au moment où le

[964] Puigvert i Solà, Joaquim M.: *Una parròquia catalana del segle XVIII a través de la seva consueta*. P. 156.

[965] «*La visita al Far i l'anada d'allà a la Salut devia ser, per tant, una mena de protesta popular que va durar més d'un segle*». (Pladevall, A.: *El santuari del Far*. Op. cit.)

[966] La *consueta* de Tortellà dit: «*Molts parroquians (...) sentiren molt esta prohibició, en tant que encare continuan ant a dit desert, congregats dihent lo rosari, donant allí una caritat de pa que ells fan*». Le curé y annote qu'il n'y a pas collaboré ni avec son bénédiction ni avec sa collaboration. (Puigvert i Solà, Joaquim M.: *Una parròquia catalana del segle XVIII a través de la seva consueta*. P. 156-157.)

[967] Sans i Travé, Josep Maria: *Història del Tallat*. P. 205.

[968] Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. Segrià*. P. 27.

[969] Puigvert i Solà, Joaquim M.: *Una parròquia catalana del segle XVIII a través de la seva consueta*. P. 162.

[970] Soler i Santaló, Juli: *La Vall d'Aran*. P. 43.

[971] Reig y Palau, José: *El Valle de Aran*. P. 92.

prix du pain était le plus haut et le danger de famine, et par conséquent de révolte, très important. On peut y voir une forme d'aide à la population sous-alimentée et cela nous donne des pistes pour comprendre les protestations des paroissiens, même si ce mécanisme était inconscient. Au petit pays de la Selva, les charités étaient faites en plusieurs jours dans différents lieux et on suppose qu'il y avait des mouvements de la population la plus pauvre à la recherche du pain[972]. Le 8 mai, quand on faisait la charité de Riudellots, on célébrait la Vierge des Desemparats, les désemparés. On voit donc comment ces rites avaient un sens socio-économique très clair et comment se produisait une redistribution du produit social. Dans ce sens il faut dire que les *Aplegadors*, les aumôniers des ermitages des vierges trouvées, passaient une bonne partie de leur temps à demander de la monnaie ou du blé pour le fonctionnement de l'ermitage, mais ils passaient les nuits chez les riches et pas chez les pauvres[973].

Pour résumer et préparer l'entrée à des questions qu'on verra plus tard, je tiens à dire qu'il y a, comme Puigvert l'écrit, une géographie de la fête du pain qui s'exprime dans un autre sens : la géographie de la charité que j'étudierai dans un autre chapitre (3.17). Je ne m'engage pas dans cette question, pour le moment, parce que je veux essayer de résumer quelques questions autour de ce que, à la suite d'E. P. Thompson, j'appellerai une économie morale.

Les légendes des sorcières, des fées et des Vierges Trouvées que nous venons d'étudier nous ont permis de travailler à propos d'une série de questions qui sont en rapport avec des dimensions aussi importantes pour la vie sociale que la pauvreté ou la justice. En fait, le folklore que nous avons retenu, étant en même temps objectif et subjectif, nous parle d'une cosmophanie paysanne sous laquelle tout est en rapport à l'existence humaine. Les cycles *naturels* de l'environnement sont appréhendés par les personnes dans son *ex-sistence* et alors ils deviennent images de la pauvreté.

Le milieu impose la pauvreté, mais il ne l'impose que du moment où il y a de l'humanité sur la planète. Etre pauvre devient exister au delà de soi-même, faire partie du monde. Etre pauvre est voir les nuages noirs de la tempête s'approcher de votre village. La pauvreté est un nuage noir qui ruinera les récoltes de quelques villageois ; la pauvreté est un mot néfaste qui, dit dans un moment inopportun, vous enlèvera votre fée ; la pauvreté est être seul dans le monde, sans rapport sociaux.

Alors il faut penser comment labourer le monde pour éviter la débâcle, comment le maîtriser pour mieux le comprendre. Comment labourer et maîtriser ce soi-même qui est en dehors de lui même. Ce qui existe au delà et qui fait partie du moi. Voilà la fonction du mythopaysage.

Le mythopaysage doit moraliser l'économie et la convertir en milieu. Expliquer comment les personnes deviennent environnement et comment celui-ci fera partie de l'existence humaine.

---

[972] «*Sabem que a la comarca de la Selva, ce celebraven ofrenes en diferents pobles, i totaes en dies diferents, cosa que ens fa pensar amb una certa «geografian de la festa del pa», que deuria implicar unes migracions a nivell comarcal vers els pobles que solidàriament donaven aquesta almoina a canvi d'una pregària pels seus difunts*». (Puigvert i Solà, Joaquim M.: *Una parròquia catalana del segle XVIII a través de la seva consueta*. P. 162.)

[973] Cot, Pau: *Notes fol-klòriques (sic) Cerdanya Aude*. Ms. 1535. BdC. Daté le 24 mai 1928.

3.9 - Les *Minairons*

De nos jours on assiste à un nouvel intérêt scientifique pour ces petits êtres qui habitent les vallées pyrénéennes occidentales de la Catalogne[974]. Du point de vue de la géographie physique, il faut dire que ces petits êtres sont les responsables de la construction du *Tarter de la Guàrdia d'Ares* (photo 35), du *Ras de Conques* (photo 36) et du *Roc Picó*, des grandes pierrailles en Alt Urgell[975].

Selon la légende, les minairons sont de petits êtres qui peuvent être gardés par milliers dans un étui à aiguilles. Ils sont très travailleurs et quand on ouvre l'étui qui les contient ils sortent disposés à travailler; à ce moment, il faut leur donner constamment du travail, car la personne qui a ouvert l'étui à aiguilles est en péril de mort si elle ne sait leur donner rien à faire. Ils sont capables de faire les travaux les plus difficiles en quelques minutes et toujours retournent en vous disant :

- *Què farem, què direm ?*

Ce «qu'est-ce qu'il faut faire, qu'est-ce qu'on doit dire» peut vous faire périr si vous n'avez de travail à leur donner, mais il y a des gens qui savent leur donner du travail : ce sont les grandes propriétaires ruraux ceux qui ont su les utiliser. Par contre, quand l'étui à aiguilles ou un instrument analogue est tombé aux mains des domestiques de ces propriétaires, ils leur ont donné comme travail de placer ensemble toutes les pierres de la montagne. C'est pourquoi dans certains lieux on voit ces pierrailles, les *tarters*. Certes les minairons ont placé toutes les pierres ensemble pour former ces pierrailles quand les prolétaires ruraux leur ont donné l'ordre, mais ils ont travaillé surtout aux ordres de certains propriétaires qui sont devenus, avec leur aide, les plus riches du lieu : le *Tarter de Minairons* de la Guàrdia d'Ares est le résultat du travail des minairons de l'héritier de la *masia* del Feu, la pierraille du *Roc Picó* a été faite par les minairons du Servós de Castellàs. D'autres maisons sont devenues riches grâce aux *minairons* : il y en a des cas aux villages de Benasque (casa Llibrada), Forcat (chez Joaniquet), Aulet (chez Teixidor), Torre de Cabdella (chez Jaume), d'Alós (cal Tort), Savarneda, Perves (Xollat), Farrera (Marçal), Estaon (chez Sidro), Isil (chez Badinet), la Guardia d'Ares (el Feu)[976].

---

[974] Casanova Coll, Joan; Creus Saumell, Joan: *Inventari sistemàtic dels petits éssers de la nostra geografia.* P. 27.

«*Les històries de minairons abunden especialment en els pobles de les serralades que separen les valls de la Noguera i del Segre, des del massís de Boumort fins a Andorra. La majoria dels relats són variacions a l'entorn de dues trames que es van repetint, canviant els protagonistes i els indrets geogràfics. Podríem titular-les com «el mosso tafaner» –els mana que atarterin rocs- i «el dallador preufetaire» –els fa dallar un prat d'herba de molts jornals-*». (Coll, P.: *Muntanyes maleïdes*. P. 90.)

[975] Casanova Coll, Joan; Creus Saumell, Joan: *Inventari sistemàtic dels petits éssers de la nostra geografia.* P. 37-39.

[976] Coll, Pep; Farràs, Cisco; Borniquell, Núria: *El món religiós i mític a l'Alt Pallars (Projecte d'exposició)*.

P. 11. Casanova, J.; Creus, J.: *Inventari sistemàtic dels petits éssers de la nostra geografia.* P. 32.

Je pense que Joan A. Oriol[977] a raison quand il définit les *minairons* comme des êtres minuscules qui travaillent pour les hommes et qui peuvent faire les travaux les plus difficiles en très peu de temps. En plus il faut dire qu'ils étaient propriété des maisons riches et jamais des pauvres[978]. C'était une croyance générale que les bonnes familles avaient profité du travail de ces petits génies pour faire croître leur fortune.

Il y a des aires géographiques où l'on dit que les maisons qui croissent trop vite économiquement ont eu recours aux fées –comme on a déjà vu-, et dans d'autres cas –surtout en Alt Urgell- la cause de ce développement économique sont les *minairons*. Une légende de ce dernier petit pays nous parle d'un homme de Salàs de Pallars qui utilisait les *minairons* pour se faire abaisser le prix des mules qu'il allait acheter à la foire de la région : ces petits êtres leur donnaient un mal qui rendait impossible la vente normale et uniquement celui qui savait l'origine du mal osait les acheter[979].

Comme on le voit, la croissance économique devait toujours être expliquée et les minairons ont servi à accomplir cette fonction. Selon une légende, les jeunes gens de Montardit envoient un enfant ingénu à la maison de l'*Agustí* en lui disant qu'il doit demander au propriétaire de lui laisser ses *minairons*. Quand il fait la demande, celui-ci va les chercher, mais ce sont les domestiques de la maison qui apparaissent et battent l'enfant[980]. Il est clair, donc, que les *minairons* font le travail «brut» des propriétaires. Même si c'est dans un contexte de sarcasme, dans ce cas il est clair que les êtres fantastiques se réfèrent aux domestiques ruraux et que les couches sociales les plus humbles utilisaient cette légende pour rendre compte des inégalités sociales. Pour ce légendaire, les *minairons* travaillaient aux ordres de tout le monde qui leur ouvrait l'étui à aiguilles et leur donnait du travail. Mais, de notre point de vue, les cas les plus intéressants sont ceux où le recours aux *minairons* est exceptionnel car l'étui qui les contient tombe aux mains d'un domestique par erreur ou oubli du propriétaire. Au *Ras de Conques* c'est un dalleur de *Can Marçal* qui l'a ouvert par curiosité à la fontaine et ils ont fait une pierraille en haut du *Ras*[981].

> Normalement l'action des *minairons* est discrète, et dans ce contexte de discrétion les maisons prospèrent, mais la possession de ces petits êtres est uniquement supposée. Personne ne les voit, mais les gens les supposent à partir du résultat de leur travail. On le voit très clairement dans quelques légendes où le propriétaire ne peut voir l'action du faucheur qui a recours à eux. C'est une solution exceptionnelle, extrême, à laquelle quelques maisons ont recouru. Il faut même dire qu'il ne serait pas correct de s'en servir pour faire le travail plus facile ou pour obtenir de bénéfices économiques ; ce recours surhumain pourrait donner lieu à une chasse aux sorcières car il va contre un état d'égalité que l'on considérait désirable.

[977] Oriol, Joan A.: *Botànica màgia*. P. 25.

[978] Casanova, J.; Creus, J.: *Inventari sistemàtic dels petits éssers de la nostra geografia.* P. 30.

[979] Casanova, J.; Creus, J.: *Inventari sistemàtic dels petits éssers de la nostra geografia.* P. 33.

[980] Coll, Pep: *Muntanyes (mig) maleïdes*. P. 48-49.

[981] Casanova Coll, Joan; Creus Saumell, Joan: *Inventari sistemàtic dels petits éssers de la nostra geografia.* Doc. graph.

Dans ce contexte, les *masies* qui économiquement marchaient bien étaient suspectes d'avoir recours à ces petits êtres[982], car on voyait le résultat mais pas le procédé qui l'avait produit. Ces *masies* les utilisaient avec discrétion et jamais leurs habitants ne vous diraient qu'ils étaient en train de les faire servir (voyez le cas de Montardit que l'on vient de citer).

Le résultat du travail des *minairons* devient évident quand ces petits êtres tombent aux mains de personnes inexpertes qui ne savent pas les commander, leur ordonner de travailler. Ces inexperts sont incapables de répondre à la question *què farem ?, què direm ?* Et cela leur arrive car la légende nous dit qu'ils ne sont pas ceux qui dirigent les travaux des maisons. Il s'agit de domestiques (*mossos*) ou bien des héritiers de quelques maisons, personnages qui par leur rapport à la propriété ou par leur âge n'ont pas le droit de décider de la vie économique de l'unité familiale. C'est dans ce cas que leur travail devient visible et indiscret. Quand ils tombent aux mains de ceux qui ne savent pas les utiliser, ils commencent à faire des actions concrètes : construction de maisons, de pierrailles, fauchage de champs, etc. et ils ne font plus le bien-être général. On voit très clairement que les *minairons* sont de la force de travail qu'il faut savoir diriger et que tout le monde n'est pas en condition de le faire. Seuls les hommes adultes propriétaires peuvent avoir recours à eux.

Il y a des cas où les *minairons* sont possédés par des faucheurs qui donnent plus de résultat que leurs compagnons. Dans ce cas on voit très clairement l'assimilation entre force de travail et *minairons* que je pense comme centrale pour notre problématique. Les *minairons*, comme les faucheurs que l'on pouvait recruter par journées, étaient une force de travail qui se vendait à n'importe qui ouvrait l'étui à aiguilles où ils étaient enfermés.

Mais, même s'ils ne connaissent pas les classes sociales, les minairons travaillent habituellement aux ordres des propriétaires. Je crois voir avec clarté (mais il n'y a pas beaucoup de cas) que ce n'est que lors qu'ils tombent aux mains des domestiques, les prolétaires ruraux, qu'ils

[982] «*A muntanya, la gent que ha prosperat molt i de manera poc entenedora, hom diu que té un canonet de minairons que li fan feina a desdir i que així ha pogut escometre grans empreses que l'han fet ric en quatre dies. No se sap de ningú, però, que hagi adquirit els manairons collint-los directament de la herba (sic) manaironera*». (Amades, J.: *Costumari català*. Vol. 4, P. 138.)

> donnent forme aux montagnes. Le fonctionnement est clair : les domestiques ne sont pas les maîtres du travail, ils sont la force de travail ; ils ne peuvent pas décider ce qu'il faut faire. Ils n'ont pas le droit de donner l'ordre de faucher les herbes, de tondre les animaux ou d'autres tâches agraires ; au contraire, ce sont eux qui reçoivent ces ordres. Alors, quand le domestique ouvre l'étui à aiguilles des *minairons*, les prolétaires -qui ne décident pas de la marche du procès productif- pour sauver leur peau, n'ont eu d'autre recours que de leur faire rassembler les pierres des montagnes. C'est un travail qui semblerait inutile, mais qui ne l'est pas. En faisant ainsi, ils ont sauvé leur vie, tandis que les *minairons* ont construit des maisons, dévié des ruisseaux et donné forme à de vastes étendues montagnardes.

Le *Roc Picó* et le *tarter* de la Guàrdia d'Ares nous montrent des pierrailles extraordinaires produites dans un terrain triasique de couleur rouge et de pierres rondes. Dans ces deux cas, ce sont des faits extraordinaires et ponctuels qui doivent être expliqués. Dans les deux cas, il est étrange d'en trouver autant et de cette couleur, au moins en apparence car la géologie nous dirait autre chose. Alors on a eu recours à une légende pour en expliquer l'origine. Mais cette légende ne pouvait être quelconque, elle devait avoir une relation d'analogie avec la société montagnarde. Cela est très clair dans le cas suivant.

Quand on arrive au *Ras de Conques* (photo 36) on trouve un écobuage, une *artiga*, de claire construction humaine, qui est toujours utilisé comme pré supraforestier où le bétail pâture. Dans la partie supérieure se voit une pierraille, peut-être d'origine naturelle, mais qui semblerait faite de main humaine (ou des petits génies). Ce cas nous montre comment la conquête physique, le défrichement du bois, s'accompagne de la conquête phénoménale, le *tarter de minairons*. Entre conquête physique et phénoménale, on trouve une relation d'analogie basée sur la trajection fondatrice.

Une autre pierraille près de la maison des *Comes* (Castellvell i el Vilar, el Bages ; photo 3) a été produite par le travail d'une série de petits démons qui étaient enfermés dans une boîte pleine de richesses du propriétaire de la maison[983]. Ici, ces êtres aussi demandent toujours à faire des travaux, et si vous ne leur en donnez pas, ils vous tueront. Dans la plupart des légendes, comme conséquence de son effort, les *minairons* suent et c'est cette sueur qui fait savoir aux propriétaires qu'un de leurs domestiques aurait utilisé leurs *minairons*. La sueur, effet du travail, trahit l'utilisation illégitime de cette «force de travail» surnaturelle.

J'ai déjà dit que le légendaire catalan se montre intéressé à éviter les différences économiques et sociales (les rois peuvent passer pour des pauvres, les pauvres pour des rois, etc.). Je crois que l'on peut démontrer que les *minairons* ont aidé les riches et qu'ils ont été plus agressifs avec les prolétaires ; par contre, le bon sens et le sang froid des domestiques leur auraient sauvé la vie.

D'ailleurs ce qui est très clair est que les actions de ces petits génies sont calquées sur celles que les paysans devaient faire dans quelques lieux pour avoir un peu de sol à travailler. Le cas du *Ras de Conques* est clair et il nous indique de façon transparente que ces petits humains que sont les *minairons* travaillent aussi comme s'ils étaient des humains. Les minairons sont des personnes, mâles, de petite taille qui ont une force et une résistance incroyables. Ils travaillent comme les meilleurs journaliers que l'on

[983] *Llegendes i contalles del Bages*. P. 88.

puisse recruter. Ils ont fait des prés (*Ras de Conques*) mais aussi des pierrailles apparemment dépourvues de sens (*Roc Picó* ou le *tarter* de la Guàrdia). Mais il faut se rendre compte que le travail dont on les suppose auteurs est un travail que les paysans faisaient et devaient faire d'habitude pour leur subsistance en tant qu'individus et que collectivité.

Le sol des montagnes pyrénéennes, surtout celui des zones étudiées, est un sol riche, mais qui ne peut être utilisé sans une préparation préalable. Il s'est formé à partir de la rupture des plaques de matériels pierreux, en laissant un sol labourable formé par des pierres et de la terre. Pour disposer ce terrain à produire, il a fallu séparer les pierres de la terre, et c'est cela que les minairons ont fait : *espedregar* le bois ou la montagne, c'est-à-dire, séparer les pierres pour permettre l'accumulation de la terre et la formation d'un sol facilement labourable. (Dans un autre endroit -voyez le cas de Centenys, au Pla de l'Estany- nous verrons comment quelques lieux où le sol est pierreux ont été expliqués par une légende qui nous renvoie à une malédiction originale.)

Espedregar : cette pratique a été très habituelle au monde pyrénéen et ailleurs. C'était une pratique qui s'est instauré dans les lieux où l'on parlait des *minairons*. Nous savons que les terrasses ont servi à fixer le terrain, à le rendre plus facilement labourable et plus productif, mais nous avons oublié un peu que les murs qui les formaient étaient d'authentiques réservoirs de pierres.

Près du *Roc Fitó* on trouve le village de Llagunes (Soriguera, Pallars Sobirà). Là, au nord du village, s'élèvent encore une série de champs divisés par des murs de pierres. Ces murs servaient à diviser les propriétés, à enfermer ou se protéger du bétail, mais aussi à séparer le sol des pierres. C'est un cas de construction de sol pour l'utilisation agricole : le toponyme –les *culties*- est très clair sur ce point. L'agriculture, la culture, avait besoin de cette opération préalable. Et voici que les minairons ont fait ce travail ennuyeux, qui semblerait improductif en soi, mais nécessaire : ces petits hommes font des travaux humains.

Le travail des *minairons* est en rapport analogique avec les façons de travailler et de préparer le terrain pour l'agriculture. Dans l'extension de champs et cultures qui forment les *Culties* de Llagunes il y a une quantité impressionnante de pierres qui forment des murs, mais il est clair que toutes les pierres n'ont pas été posées en forme de murs pour faire du sol. Dans d'autres cas –et ici je pense au village de Cava (Alt Urgell)- les pierres ont été accumulées dans un ou plusieurs endroits ; au sud de la Catalogne, les oliviers sont rangés dans des champs entourés de remparts qui surprennent par leur amplitude : les pierres qui sont en excès ont été déposées là, en formant des murs. Dans le cas de Llagunes on voit que les murs ont d'autres fonctions : ils servent à délimiter le parcellaire, à éviter l'intromission du bétail dans les terres agricoles, à enfermer les animaux dans les champs pour l'abonnement, etc. Dans ce cas, on trouve des champs qui finissent en angle et cet angle a été utilisé comme lieu où ressembler une grande partie de pierres du champ. En fait, le mur agit comme un conteneur pour ces autres pierres qui sont sorties au cours du travail agricole.

Continuons notre excursion par les *Culties* de Llagunes. Un peu plus en amont on se rend compte que les pierres de la pierraille sont plus petites que d'habitude. Là on voit comment ces pierres ont été utilisées pour faire les murs qui séparent le chemin des surfaces herbeuses. Il y a, donc, un trafic des pierres : on en prend d'un lieu et on les porte vers un autre, mais toujours sur de faibles distances entre ces deux lieux. Ces échanges physiques de pierres ont un rapport analogique avec les légendes des *minairons*. Mais il y a une grosse pierre qu'il était impossible de mouvoir : alors, on en profite pour faire une *borda*,

une cabane pour les paysans[984]. Ici le problème du sol était important, chaque mètre avait de l'importance et on a mû des pierres pour faire produire le lieu. Vu d'en haut, la pierraille naturelle qui reste sur place, semble avoir été coupée par l'action humaine : voici un exemple d'analogie entre le travail humain et celui des êtres légendaires.

Un peu plus au nord du village, de l'autre côté d'un petit cours d'eau, la montagne monte vers les forêts d'altitude. Ce versant porte le nom du *Serrat dels Corrals* (serre des granges) et finit sur le *Tossal de l'Orri*[985]. Là on voit avec clarté une utilisation différente : l'élevage du bétail. Ici l'utilisation du feu a dû être importante pour faire le sol que l'on désirait. D'emblée ce n'est pas un terrain qui semblerait propice aux légendes de minairons, mais le cas du *Ras de Conques* me semble suffisant pour soutenir que le défrichage des forêts pouvait être aussi le résultat du travail humain. Les *minairons*, donc, sont liés à ces lieux où l'on a dû travailler le sol en mouvant des pierres pour que l'herbe ou les plantes y croissent. Jusqu'ici ce qui intéresserait la géographie agraire.

Il y a, en plus, une aire qui serait intéressante pour la géographie sociale et qui est en rapport avec les végétaux. Le légendaire nous dit que les minairons naissent ou bien dans des grottes, ou bien sous les feuilles d'une plante, l'*herba minaironera* ou herbe qui produit des *minairons*, surtout la nuit de la Saint-Jean. D'autres versions[986] supposent que cette plante croît dans les grottes ; en Cerdagne –où l'on parlait des *petits* ou *martinets*- on croyait qu'ils étaient la semence d'un champignon étrange et difficile à trouver qui était uniquement connu par les herboristes de la région. De nos jours l'on suppose que cette plante pourrait être la fougère (*falguera* ou *foguera*, en catalan). La nuit de la Saint-Jean, il faudrait déposer un mouchoir de soie au-dessous de cette plante et ses spores tomberaient sur le mouchoir à minuit. On a supposé que ces spores sont les *minairons* et que la nuit de la Saint-Jean les paysans catalans sortaient les ramasser en attendant devenir riches. Voici, donc, une autre fois que les riches ne sont pas intéressés à trouver les fougères et les *minairons*. Ce sont les pauvres qui auraient recours aux fougères pour devenir riches ou moins pauvres : selon Cels Gomis[987], on disait que celui qui pouvait avoir la graine de cette plante ne serait jamais pauvre. Mais le légendaire nous prévient que ce sera en vain : des bruits et des peurs vont nous dissuader à l'approche de minuit. En plus, un très fort sommeil nous prendra minuit approchant. Pour ce légendaire, ce n'est pas facile ni évident de devenir riche !

En plus, il faut dire que les paysans avec lesquels j'ai eu l'occasion de parler sur ce sujet m'ont dit que les fougères sont uniquement utilisées comme gîte pour les animaux par les familles les plus pauvres du village. De ce point de vue, cette plante devenait une sorte de sauvetage pour les plus humbles. Et avec elle, les *minairons*, qui naissent d'elle pour nous faire riches ou bien qui font les travaux les plus difficiles.

Pour finir avec ce chapitre et par rapport au thème des *minairons*, il faut parler de trois phénomènes «géologiques», l'un d'eux au Bages, près de la maison des Comes[988] et les deux autres à la Segarra.

Près de la maison de Les Comes (Castellvell i el Vilar, el Bages ; photo 3) il y a une série de grosses pierres qui sont descendues de la montagne par un phénomène d'érosion différentielle. Ce fait, qui

[984] Cette construction n'est pas en rapport avec le danger d'avalanches que là sont presque impossibles.

[985] Un *orri* est un bâtiment de montagne où on trairait les brebis et où on faisait le fromage.

[986] Oriol, Joan, A: *Botànica màgia*. P. 25.

[987] Gomis i Mestres, Cels: *dites i tradicions populars referents a les plantes*. P.156.

[988] *Llegendes i contalles del Bages*. P. 88.

géologiquement est très facile à comprendre, a été produit –selon la légende- par le travail d'une série de petits démons qui étaient enfermés dans une boîte pleine de richesses du propriétaire de la maison. Il s'agit d'une série de diables qui toujours demandent à faire des travaux et qui, si vous ne leur en donnez pas, vous tueront[989]. Un paysan du lieu me disait (le 14 août 1999) que les gens de la maison leur avaient donné à recueillir tout un panier de millet et après un autre de copeaux ou quelque autre petit grain et, finalement, les avaient fait aller jeter en bas les pierres du sommet d'une montagne prochaine. C'est cette accumulation de pierres qui nous intéresse car elle est clairement en rapport avec les légendes des *minairons*. Je dois dire que les paysans ne savent pas le nom de ces petits êtres et qu'ils parlent toujours de petits diables. En plus, je pense qu'ils ne sont pas des *minairons*, car il leur manque au moins le nom. Il s'agit d'un mixage d'êtres fantastiques car les problèmes pour rassembler les grains ne sont pas propres aux *minairons* ; le final de l'histoire ne l'est pas non plus : ces démons sont allés tomber dans un gourg proche de l'église et, depuis ce jour-là, on n'y a pu rien pêcher (même si les paysans disent qu'il y a des poissons).

Les deux légendes ont des éléments communs et d'autres différents et cela nous conduirait à penser que nous sommes devant un même cas ; mais je crois que ce n'est pas vrai, car il n'y a pas de rapport écologique clair. En fait, Castellbell est un terrain de vignobles et la morphologie du milieu est très différente de celle de l'Alt Urgell, car la culture de la vigne est moins exigeante. Seul le nom de la maison –*Les Comes*- pourrait nous donner quelque parallélisme, car cela voudrait dire un lieu herbeux et peut-être dû à l'action humaine. Le manque de nom pour qualifier ces êtres et les différences écologiques et économiques me portent à penser que nous sommes dans un cas un peu différent.

Différent est aussi celui de la légende du Puits du Diable, en Segarra (photo 2). Là un sorcier donne un *canut* de roseau à un homme pour qu'il le porte au village de Calaf, en lui disant de ne pas l'ouvrir. Mais, victime de sa curiosité, celui-ci l'ouvre. Des grillons sortent de son intérieur et lui demandent du travail; à la fin, ils se donnent l'ordre de construire un puits. Ensuite ils deviennent des diables qui travaillent et portent la terre à Majorque, jusqu'à ce que le gros cabas se casse. En Majorque ils auraient fait une montagne avec les débris du puits et sur celle-ci croîtrait le thym, plante que l'on croit typique de la Segarra[990]. Cette légende est connue en Sant Domí et El Castell de Santa Maria, deux villages de la Segarra, pour se référer à un affaissement naturel (?) difficile à comprendre. De notre point de vue, il s'agit d'un phénomène karstique, mais il pourrait être construit de main humaine. La recherche sur le terrain nous parle d'autres villages et les paysans y relient Cervera et Prats de Rei, deux villes connues comme villes de sorcières; en plus, l'ordre de construire le puits serait donnée aux diables par la personne qui porte le *canut*. Selon Joan Bellmunt[991], une petite montagne qui est à côté du puits serait la terre que les diables portaient vers Majorque dans un gros cabas et qui serait restée sur terre lorsque le cabas s'est cassé. La recherche sur place confirme cette partie de la légende, mais j'ai été incapable de trouver quelqu'un qui me confirme celle du *Turó de Palou* (Palou de Sanaüja). Cette légende est aussi en rapport avec ces petits êtres : cette montagne est apparue le jour que le diable portait de la terre dans un grand cabas et en a laissé tomber le contenu[992].

Dans ce cas, les gens ne nous parlent pas de *minairons* et l'on voit clairement qu'il s'agit d'un travail différent, mais un regard vers le milieu où ces légendes sont placées nous permet de nous rendre compte de

[989] *Llegendesi contalles del Bages*. P. 88.

[990] Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. La Segarra.* Vol. 1, P. 111.

[991] Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. La Segarra.* Vol. 3, P. 133.

[992] Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. La Segarra.* Vol. 2, P. 177.

l'importance du travail préalable pour convertir la nature (la forêt) en de champs labourables. Là aussi le trafique de pierres a été une réalité très importante.

3.10 - Premières conclusions : l'économie morale selon le folklore

Pour parler de cette économie morale, je propose de commencer par un exemple. En quelques villages de l'Alt Urgell ou du *Camp de Tarragona*[993], quand on achetait un cheval ou une autre bête de transport, avant que l'animal entre dans la maison, un familier de l'acheteur – normalement une femme- allait chez un voisin et lui demandait un morceau de pain pour l'amour de Dieu comme le ferait un pauvre. Ce pain était mangé par la bête devant la porte de la maison et elle n'entrait dans la cour que quand elle avait finit le pain. Ce rituel, ce geste, nous semblerait incompréhensible, mais il éclaire tout un ensemble de croyances qu'il faut systématiser pour les rendre compréhensibles et ainsi pouvoir continuer notre enquête.

Jusqu'à présent j'ai essayé de montrer l'analogie existante entre différentes sphères sociales et les profits que pour nous, les chercheurs, on en peut tirer. En plus, j'ai voulu faire voir dans deux séries de mythes –ceux des *bruixes* et des *encantades*- que les différences que l'on y trouve répondent à des positions structurelles distinctes qui relèvent clairement du contraste entre les niveaux savant et populaire d'une unique culture. Je devrais avoir été capable d'insinuer une distinction entre les segments culturels populaires et élitistes, ainsi qu'une façon de penser l'économie et la société propre aux classes paysannes. C'est ce dernier point que je me propose d'approfondir.

J'ai dit plus haut que le milieu était exemplaire et justicier et maintenant je me propose de systématiser l'économie et la société idéales que ce milieu expliquait ou rappelait, suivant le folklore. La question est de savoir pourquoi des faits physiques comme des tempêtes, des pierres ou bien

[993] Violant i Simorra, Ramon: *Etnografia de Reus i la seva comarca*. P. 545.

d'autres forces et faits *naturels* tombent sur quelques personnes et les tuent, les pétrifient, c'est-à-dire les punissent. Quand les paysans prient afin que Dieu (?) punisse les chasseurs qui sont partis de l'ermitage au moment où la Forme Sacrée était levée, pourquoi est-ce le milieu qui les punit ? Le milieu punit-il de lui-même, ou bien y a-t-il des règles systématisées ? Par quelles valeurs se régit-elle, cette justice qui semblerait *naturelle* ?

Je me propose de répondre à ces questions à travers l'étude d'une série de légendes très répandue dans les Pyrénées et les Alpes mais qui se trouvent un peu partout dans le monde. Mais avant de m'y engager, je voudrais donner quelques idées de ces formes économiques et sociales populaires en indiquant d'une façon très claire que je parle à partir des matériaux folkloriques en essayant de trouver une structure de sens à un ensemble de mythes et légendes. Pour le moment, je ne veux savoir rien de plus sur la «réalité» sociale des valeurs que ce que les matériaux folkloriques nous proposent. Dans un autre chapitre on essayera de voir le rapport entre les mythes et la réalité sociale.

Pour servir d'axe à mon discours, je me propose de partir de la question suivante : comment le folklore pensait-il que l'on pouvait devenir riche ?

En premier lieu, comme je l'ai déjà dit dans un autre chapitre, il n'était possible de devenir riche qu'une fois dans la vie d'une personne[994]. En plus, cette richesse ne pouvait pas être conservée pendant toute l'histoire de la famille : même si on était la personne la plus riche du monde, cette richesse durerait une période maximale de sept années. De même, le septième héritier d'une famille, après six générations riches, deviendrait pauvre et misérable : un héritage durait sept générations et toutes les sept générations il fallait «mouvoir» l'argent et le changer de propriétaire[995]. Même si l'argent était gardé dans un pot, il fallait l'en sortir au moins une fois par année, sinon il

[994] Amades, Joan: *Els diners*. P. 36.

[995] Amades, Joan: *Els diners*. P. 31.

s'oxydait et les monnaies devenaient des insectes. En parallèle avec cette croyance on en trouve une autre très intéressante qui supposait que si quelqu'un volait de l'argent et qu'on voulait empêcher le voleur de l'utiliser, on pouvait faire une série de choses qui changeait l'argent en insectes ou en reptiles. En disant «*pour moi ou pour personne*» on faisait qu'uniquement le propriétaire de l'argent puisse l'utiliser. En plus la croyance que l'argent pouvait devenir des pierres était très étendue et l'on croyait que les bandits cachaient le fruit de leurs vols en le changeant en pierre. Dans ce cas, si quelqu'un trouvait le trésor, celui-ci devenait des escarbots[996].

L'argent et la richesse se trouvent trajectées en milieu, comme on l'a vu dans le cas d'une pierraille près du Canigou qui était le trésor d'une bande de brigands. D'ailleurs le monde paléontologique nous apporte une autre forme d'argent dans les nummulites, de petits fossiles de forme ronde et plate qui recevaient le nom de *dinerets* (petits argents) de saint Paul, de la Vierge ou de sainte Lucie, suivant les endroits. Une légende qui se situe au château de Cabrera, entre Céret et Massanet, explique qu'il était une fois deux frères très avaricieux qui voulaient de plus en plus de richesse et de pouvoir. Un jour ils acceptèrent de donner leur âme au diable et de mourir l'un après l'autre en échange de la richesse et du pouvoir si longtemps désirés. Le diable réussit à faire tomber dans la tentation l'un d'eux et il tua son frère. Le survivant, pour fuir le diable, mit le trésor dans une boîte, le chargea sur un âne et partit du lieu. Néanmoins le diable, lui aussi, était dans la boîte et fit un trou par où les pièces d'argent tombèrent et devinrent ce type de pierres fossiles[997]. Nous avons trouvé, donc, une chose que nous savions déjà, mais qu'il est fort bien de rappeler : que le pacte avec le diable peut vous donner de l'argent : voilà comme les femmes censées être sorcières dans leurs dépositions et le folklore s'accordent quant aux motivations de leurs actions.

Pour le légendaire que nous étudions l'on ne peut pas conserver la richesse et celle-ci doit être légale et bien gagnée. Le légendaire –il faut se souvenir de la différence essentielle avec les contes que j'ai évoquée tout à l'heure- est aussi très clair quant aux possibilités de se rendre riche : elles sont très étranges. La nuit de la Saint-Jean on peut poser une petite poignée de maïs ou de fèves afin que les grains deviennent de l'argent, mais si vous en posez en excès, alors ils deviennent des escarbots. Ailleurs on pensait que ce nuit-là on pouvait aller à la recherche de la fougère avec un mouchoir de soie qui devrait se poser sous ses feuilles. Mais il faut souligner les difficultés et dangers qu'on suppose qu'il faudra surmonter à ce moment-là et qui empêchent de prendre l'argent ou l'or.

Pour le légendaire que nous sommes en train d'étudier, devenir riche ou améliorer la situation économique est très difficile, voire impossible. Il n'y a pas de moyens normaux pour le devenir. Uniquement des actions étranges et dangereuses vous conduiront à cette situation meilleure. Cela a conduit plusieurs chercheurs[998] à parler d'une idéologie du bien limité qui se trouverait dans ce type de légendes. Etre riche suppose de trouver un trésor caché qui sait où, faire un pacte avec le diable en

[996] Amades, Joan: *Els diners*. P. 31-32.

[997] Amades, Joan: *El diner*. P. 32.

[998] Prat i Carós, J.: *La mitologia i la seva interpretació*. Barcelona, la Llar del llibre, 1984.

échange de votre âme, posséder des milliers de petits êtres assimilés au diable qui travaillent à vos ordres, et d'autres formes magiques. Mais il faut souligner que ce changement de situation socio-économique ne suppose pas une mutation de la structure sociale, économique ou politique ; toujours on conserve le *statu quo* originaire. Le paysan aura un peu plus, mais il continuera à être paysan ; en plus, sa richesse sera effective six générations durant. S'il a la chance de ne pas être accusé de sorcellerie ou d'avoir eu recours à des fées ou à d'autres êtres fantastiques, il pourra en profiter à condition de passer inaperçu. Car, pour le légendaire que nous sommes en train d'étudier, devenir riche est très mal vu : les légendes nous donnent à voir que la modification des rapports entre les personnes n'est pas désirable et cause toujours des problèmes. Ailleurs j'ai déjà posé l'exemple de l'*Hort del Mal Any* (le jardin potager de la mauvaise année). Il s'agit d'un lieu dans la montagne de Montserrat où celui qui s'y trouve le minuit de Noël aura de bonnes récoltes pendant toute sa vie[999]. Mais il faut souligner que la voix populaire ne sait pas le lieu exact où le jardin se trouve. Lieu de cocagne, terre promise où rien ne manque, il s'agit d'un lieu lointain, d'accès difficile, voire impossible. Mais voici que la légende nous parle d'un lieu qui donne de bonnes récoltes ; ce que l'*hort* nous promet, ce n'est pas la richesse, mais la subsistance. Peut-être cela semblera-t-il peu de chose, mais pour une économie paysanne c'était la différence entre la vie et la mort. Ce lieu légendaire doit se poser en rapport avec les terres fabuleuses où la vie est facile, la richesse n'exige pas le travail, on passe le jour à se reposer, etc., terres que Joan Amades décrit dans sa *Geografia fabulosa*.

D'autres légendes nous rapportent le sens que le légendaire donnait à la richesse. Amades nous explique une légende dans laquelle le roi Jacques, assoiffé, trouve un paysan qui lui donne à boire. Victime de sa curiosité, le roi lui demande combien il gagne. Le paysan lui répond qu'il vit de quelques misérables sous, fruit de son travail, avec sa femme, ses parents, ses six fils et qu'il lui en reste encore assez pour payer Dieu, épargner pour la vieillesse et même encore assez pour les jeter par la fenêtre. Son explication est qu'entretenant ses parents il payait une dette antérieure et en soutenant ses fils il épargnait pour sa vieillesse car ses fils devront l'aider : voici qu'il fait des épargnes. Par contre –voici le machisme- il n'attend rien de ses filles : c'est comme jeter l'argent par la fenêtre (elles partiront et ne l'aideront pas lors qu'il sera vieux)[1000]. Voici donc que la légende nous explique que les relations sociales comptent plus que l'argent et qu'il ne faut pas se préoccuper de la richesse. La richesse, ce peut être d'avoir peu d'argent, mais toujours sous la main: voici l'origine des cinq sous des juifs ou bien du *pistole volante* : une monnaie du juif errant qui le rend pauvre, mais qui chaque fois qu'il paye quelque chose avec elle retourne à sa poche. Voici l'explication des richesses des juifs, selon le légendaire[1001]. Dans le monde des contes populaires catalans, ce sac qui contient toujours quelques monnaies est très présent, comme l'est aussi une nappe qui donne tout type d'aliments.

Ailleurs je parlerai pendant toute une série de chapitres des formes d'attention aux pauvres. Pour le moment, je veux dire que, afin d'augmenter la richesse, il fallait faire la charité aux sept premiers pauvres qui arriveraient dans une maison nouvelle[1002]. Si on avait perdu quelque chose, alors il fallait faire l'aumône aux pauvres qui arrivaient à votre porte[1003]. Devenir riche, ou bien augmenter la richesse économique, est difficile

[999] Amics de Montserrat: *Folklore montserratí*. P. 85.

[1000] Amades, Joan: *El diner*. P. 38.

[1001] Amades, Joan: *El diner*. P. 35.

[1002] Amades, Joan: *El diner*. P. 33.

[1003] Amades, Joan: *El diner*. P. 36.

pour notre légendaire. Difficile et mal vu par les autres : c'est alors qu'il faut être discret, aller chercher la fortune la nuit durant...

La nuit des légendes et des contes est toujours un temps exceptionnel. L'on y retrouve tout ce que la lumière a rejeté. L'on y peut découvrir plusieurs façons d'agir pour devenir riche. Mais dans notre légendaire, il ne faut pas prendre ces chemins. Surtout pas ces chemins-là, routes de sorcières, de fées, d'êtres enchantés, dangereux on ne sait pas bien pourquoi... Il faut, dans le légendaire, rester pauvre plutôt que riche, mais le plus important est toujours d'atteindre un terme moyen. Ni riche ni pauvre, nous promettent les fées ; mais il ne faut pas prendre ce chemin-là parce que le secret est toujours découvert et à la fin on demeure comme avant la rencontre. L'on ne doit pas être très ambitieux, comme ce pauvre bûcheron catalan qui avait promis son âme au diable à condition de pouvoir disposer d'un cheval –le *Cavall Bernat* de Montserrat- qui devrait faire en quelques secondes tout le travail qu'il lui demanderait. Son cheval fut converti en pierre et il préside la vallée, bien visible dès alentours. Il n'est pas du tout question de travailler les jours fériés pour faire plus d'argent ou pour vivre mieux ; qu'on lui demande, à l'Homme de la lune, ce qui lui est arrivé pour avoir fait cela[1004]. L'on ne doit pas, non plus, faire n'importe quoi au moment où il faudrait faire d'autres choses plus importantes : pas question d'aller à la chasse pendant que l'on devrait assister à la messe, parce que l'on risque d'être condamné à chasser à tout jamais sans obtenir un seul gibier.

Hélas, c'est bien sûr une affaire des humains, mais Dieu y joue le rôle d'arbitre et prend des résolutions fermes comme celles d'un juge. Il n'y a aucune possibilité de révision de la sentence sans l'accord divin. L'on ne doit jamais en douter. Personne ne dira «même si Dieu ne le veut pas, je ferai n'importe quoi» parce que c'est alors que Dieu exerce son pouvoir autoritaire. Au Ripollès catalan, une femme était morte pour avoir dit cela et un amoncellement de pierres en a resté comme témoignage de son châtiment. Des histoires comparables se sont passées ailleurs. Dieu est le grand dictateur, une sorte de despote illustré qui veut le bien de tous et, s'il faut, malgré tous. L'on ne peut pas, et l'on ne doit pas, douter de son pouvoir pour régir le monde ; il ne peut jamais devenir fou ou se tromper. Ceux qui peuvent errer, ce sont les humains qui sont doués de la faculté du libre arbitre. Pour éviter cela, il faut qu'ils comprennent, et pour qu'ils comprennent il faut qu'on leur montre la vérité de la façon la plus pédagogique possible. L'on peut croire que c'est pourquoi,

> «*Des esprits habitent également des éléments naturels ; ceux-ci ne sont pas directement animés, mais servent de séjour à des êtres vivants ; l'eau surtout est habitée (...) Le sentiment moral du primitif s'étend à tous ces êtres (...) Ce sont en l'homme des représentations d'êtres qui appellent la vie la plus intense et, dans les récits, où les liens de l'exactitude matérielle sont devenus plus lâches, l'homme leur accordera le bonheur ou les sacrifiera à d'autres systèmes, suivant la prépondérance de ses désirs et suivant les attributs qu'il confère à ces êtres. En somme, il les considérera comme des semblables à lui-même*»[1005].

[1004] Mais à l'on croire, la punition la plus répandue dont l'homme de la lune a été objet répond à un vol. Dans le Luxembourg ou la Transilvanie, par exemple, l'homme de la lune y est en punition de ses vols (Basset, R.: «Les taches de la lune». *Revue des Traditions populaires*, 6. Juin 1902. P. 322-330).

[1005] Hernan, P.: Op. cit. P. 178. L'auteur note que, malgré tout, «(...) *cette superstructure émotive n'annulera pas les aptitudes réellement constatées, les animaux consérvent les facultés typiques de leurs spèce, ils ont simplement de ce chef une puissance*

Le légendaire de notre aire d'enquête nous montre une façon de penser les relations sociales dans laquelle l'on ne doit jamais désirer être très riche, et encore moins à n'importe quel prix. Si l'on peut avoir une situation socio-économique meilleure il faut que toute la collectivité en bénéficie d'une façon ou d'une autre. Les pauvres doivent être aidés et la pression normalement acceptée des relations féodales doit être réduite dans des situations spéciales où beaucoup de paysans ne peuvent payer les droits que leurs seigneurs leur demandent. Quand cet accord gracieux n'est pas accepté, on court le péril de la révolte, et (le «peuple», nous dit le récit) peut en finir avec le seigneur. Dans cette série de récits, l'histoire du Moyen Age reste illustrée dans les récits légendaires : dans quelques légendes catalanes, ce type de révolte donne naissance à des faits historiques : les Guerres Remences qui se sont terminées par la Sentence de Guadalupe (1486) laquelle améliora notablement la situation des paysans catalans jusqu'à l'avènement de la société industrielle. Le récit donc reprend un thème historique et en fait un objet pédagogique pour l'édification des générations futures. C'est aussi le cas de la légende de l'Estany del Bruel, près de Castelló d'Empúries (Alt Empordà), où le seigneur du château de Verdera fut poussé à la noyade par une foule qui voulait éviter qu'il ramassât tout le blé pour en faire monter le prix. Dans d'autres versions c'est un paysan qui aurait accumulé tout le blé[1006]. Ces faits, historiquement possibles, seraient une concrétion folklorique d'un thème déjà classique étudié par Edward P. Thompson[1007].

L'on dit souvent que ces récits étaient crus ou non en fonction du contexte social dans lequel on les racontait. Evidemment, quand on avait le curé du village, les vieillards et la communauté locale du même côté, ces récits étaient crus comme (ou plus que) l'Evangile. Et quoi dire de ceux qui avaient la bénédiction religieuse en forme de sermons ou d'autres rites ? De même, leur concrétude physique facilitait la croyance : à travers une petite chapelle toujours dressée aux alentours du village, l'on se souvient d'une pauvresse morte près de Llanars (Ripollès) pour n'avoir pas reçu l'aide qu'elle demandait. Deux aiguilles près de Yosa de Sobremonte (Aragon) nous rappellent le châtiment d'un curé et de sa servante lesquels avaient osé faire ce qu'on leur avait interdit[1008]. Roland et ses empreintes dans les Pyrénées nous rappellent un thème historique, mais c'est en même temps un exemple du déploiement pédagogique d'une série d'écosymboles qui doivent nous rappeler la lutte entre le Christianisme et le paganisme dans la chaîne frontalière. Les lacs que nous étudierons dans un autre chapitre crient qu'il faut aider les pauvres...

Tous ces écosymboles, à l'étude desquels nous allons consacrer les prochains chapitres, nous montrent une conception de la justice dans laquelle la coutume est plus importante que la loi. On se souviendra que coutume et loi sont deux sources du droit et il faudra préciser que la coutume et l'usage ont eu une histoire parallèle jusqu'au XVe siècle ; à partir ce moment, la coutume sera rédigée, mais l'usage non. Or je me propose de parler de la coutume, à la suite de Jacques Vanderlinden, comme de cet usage qui à l'origine n'était pas écrit. La coutume,

---

suppplémentaire.»

[1006] Amades, J.: *La terra. Tradicions i creences.* P. 84.

[1007] Thompson, E. P.: *Tradición, Revuelta y consciencia de clases. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial.* Barcelona, Crítica, 1979.

[1008] Satué, E.: *El Pirineo contado.* Zaragoza, 1995. P. 109.

«(...) *est, avant toutes choses, geste et non parole ou écrit. C'est erronément que, partant de certaines définitions qui en font une source de droit non écrite, des auteurs en ont conclu qu'elle était orale. Elle n'est pas davantage l'une que l'autre ; elle est gestuelle. Lorsqu'elle est formulée oralement ou par écrit, la coutume cesse d'être coutume pour en devenir un reflet, une image, dans la bouche de celui qui parle ou écrit*»[1009].

Quelques-unes des légendes que nous sommes en train d'étudier seraient, en quelque sorte, des actes de rappel de coutumes et usages. En fait, le droit, depuis le Moyen Age, a deux sources qui jouent un rôle capital : la coutume et la loi (*Consuetudo* et *Lex*). Mais au Moyen Age le droit est surtout un droit coutumier tandis que le moderne est plutôt législatif : le poids relatif de la coutume recule au fur et à mesure que la loi s'impose. A partir du XIIIe siècle il y eut tendance à écrire les coutumes, ce qui en faisait des coutumes écrites. Cela veut dire que pendant une partie du Moyen Age la coutume ne fut pas un droit non écrit. Une seconde précision à faire est qu'elle peut exister même sans être orale, sans être annoncée. La coutume existe en tant qu'elle est considérée obligatoire par la majorité du groupe, que l'on en parle ou non. Pour être valable, elle doit être ancienne, bonne et raisonnable ; évidemment «*la coutume ne doit pas nécessairement être approuvée par l'autorité, le souverain, le seigneur*»[1010]. En Catalogne, une partie des *Usatges de Barcelona* distingue très clairement la loi de la coutume : la loi est un droit spécial et l'usage est un droit qui arrive depuis l'utilisation instituée de quelque norme. Tout le droit se résume, pour cette compilation du XIIIe siècle, en loi et coutume ; c'est l'antiquité qui fait la coutume par rapport à la loi qui dérive de la volonté royale[1011].

L'on sait qu'au Moyen Age les rapports entre les hommes et les biens ont été régis dans la plupart des cas par la coutume et que la vie rurale a été aussi dominée par les traditions et les coutumes. Il est clair que John Gilissen a raison en affirmant que,

«*Le folklore est une source plus importante de connaissance de la coutume, pour autant qu'on en trouve une trace suffisamment sûre pour telle ou telle période du moyen âge*»[1012].

[1009] Vanderlinden, Jacques: *Anthropologie juridique*. P. 49-50.

[1010] Gilissen, J.: *La coutume*. Turnhout, Brepols, 1982. (Typologie des sources du Moyen Age occidental, 41)

[1011] «*Cascuna gent a ssi mateix elegeix pròpria ley per sa costuma, car longa costuma per ley es haüda. Ley és special Dret. Us és longa costuma solament, treta de usos. Costuma és un dret instituït de usos, la qual per ley és rebuda; car ço que rey ne emperador mana, constitució o edicte és appellat. E tot dret està en ley e en costumas. Us és aprovada costuma per antiquitat, e és appellat costuma, car és en commú ús. Institució de dequitat és doble: ara en leys, ara en costums*». Extrait des Commemoracions de Pere Albet in *Usatges de Barcelona i Commemoracions de Pere Albert*. Barcelona, Edt. Barcino, 1933.

[1012] Gilissen, J.: *La coutume*. Op. cit. P. 63.

En 1936, Pierre Saintyves avait déjà défini le folklore comme la «*science de la tradition chez les peuples civilisés et principalement dans les milieux populaires*»[1013]. La tradition devenait donc l'objet d'étude du folkloriste. Et en 1935, en Catalogne, Joan Amades avait écrit son ouvrage *Justícia popular* essayant de nous montrer «*Le sens de la justice selon la conception populaire*»[1014]. Mais ces propos ont été parfois négligés malgré les résultats qu'ils pouvaient nous apporter. Il faut donc essayer de continuer avec ces propos car le folklore peut nous donner accès au monde des valeurs qui régissaient la vie sociale. Un exemple bien clair se trouve dans une légende se référant à l'étang de Lanoux (la Cerdagne) où un pêcheur tua le voleur de ses poissons en le jetant dans l'eau. Selon la légende[1015], la commune de Perpignan aurait absous le pêcheur pour servir d'exemple à d'autres possibles voleurs. Nous sommes en face d'une légende qui exprime des valeurs très importantes pour une collectivité humaine et, en fait, on ne sait pas si on se trouve devant une légende ou une sentence judiciaire.

La coutume s'exprime parfois à travers des proverbes dans lesquels en cinq ou dix mots on peut trouver l'essence des relations sociales. Certains d'entre eux montrent d'emblée la conception de la coutume selon le peuple : la justice populaire est en rapport avec un espace géographique et social concret : *Cada terra fa sa guerra*, toute terre fait sa guerre ; *Cada terra, sa moda*, toute terre, sa mode ; *A cada terra el seu ús i a cada casa el seu costum* ; à toute terre son usage et à toute maison sa coutume[1016]. La coutume est donc propre à une collectivité et à une aire géographique et sociale précise ; il serait insensé d'essayer d'appliquer ses normes ailleurs. Les choses sont, donc, différentes ailleurs et il y a une géographie fabuleuse qui place ailleurs les coutumes et les êtres différents[1017]. Mais tout lieu a ses coutumes et celles-ci ont la force de la loi : *El costum fa llei* (la coutume fait loi), *Pot més costum que llei* (la coutume est plus puissante que la loi), *Costums rompen lleis* (les coutumes cassent les lois), *Pot més costum que paraula de rei* (la coutume peut plus que la parole du roi), *Costum venç*, la coutume (toujours) gagne, etc.[1018] Il y a donc une forme législative qui est au-dessus de la loi et de la volonté royale et qui semblerait une seconde nature (*El costum és una segona naturalesa*) connue par tout le monde (*El costum, sense aprendre'l el sap tothom*).

Le folklore nous montre les formes que cette justice populaire avait prises quant aux façons de devenir «riche» ; mais bien sûr, devenir riche n'est pas facile : celui qui veut y parvenir très rapidement est pendu avant un an (*Qui vol ser ric massa aviat, al cap de l'any és penjat* ; *Qui vol ser ric per Nadal, el pengen per Sant Joan*). Au contraire, la pauvreté n'est pas conçue comme un vice, comme on verra. La richesse est en rapport avec le diable, l'homme qui a faim est ensorcelé (*Home afamat, home endimoniat*) et s'il veut gagner quelque chose par des voies illicites, il arrive que le diable emporte le fruit (*El mal guanyat, el diable s'ho emporta*). Alors, à chacun ce qui lui est propre et le diable n'y a rien à voir : *Cada u el seu i el diable no hi té res a veure*. Cela suppose que l'on doit distinguer les objets communaux dont peut tirer recours «tout le monde»[1019] d'un pair, et de l'autre qu'il y a des produits que l'on peut prendre dans certaines conditions seulement : les fruits des arbres sont au propriétaire jusqu'à ce qu'ils tombent sur le sol; les

[1013] Saintyves, P.: *Manuel de folklore*. Paris, 1936. P. 38-39.

[1014] Amades, J.. *Justícia popular*. Barcelona, 1938. P. 7.

[1015] Grau, F.: «Llegendes de l'estany de Lanós». *Butlletí del Club Pirinenc*, 21. 1927. P. 146.

[1016] Amades, Joan: *Justícia popular*. P. 20-21.

[1017] Amades, Joan: *Geografia fabulosa*.

[1018] Amades, Joan: *Justícia popular*. P. 20-21.

[1019] *El comú es de tothom i no és de ningú. El comú és per mi i és per tu. Béns del comú no són de ningú. Del comú, no en mana ningú. El comú no es priva a ningú.* (Amades, Joan: *Justícia popular*. P. 22.)

champignons sauvages et l'argent appartiennent à celui qui les trouve ; les trésors ne sont pas pour la personne qui les trouve si celle-ci travaille pour une autre qui l'a préalablement averti que ce qu'il cherche est de l'argent ; les animaux sauvages qui peuvent être chassés n'appartiennent à personne[1020], etc.

Comme je l'ai déjà esquissé, cette justice populaire sait très bien que la richesse est en rapport avec le diable : *Qui no roba no té roba, qui no roba no té res, qui té por d'anar al diable tota la vida pobre és*[1021] : qui a peur d'aller au diable, reste pauvre toute ce qui lui reste de vie. Dans le légendaire catalan il arrive de rencontrer un paysan qui trouve une chèvre ou une brebis égarée et la prend sur ses épaules ; en passant par un certain lieu, il entend une voix qui demande «où vas-tu, petit démon?» et la chèvre répond qu'elle va à cheval sur quelqu'un. Alors le paysan part en laissant l'animal, qu'il croit être une incarnation du diable[1022]. Dans la biographie de Saint François d'Assise, saint Bonaventure présente un cas homologue: François et un de ses frères trouvent un sac plein d'argent, mais ils le laissent sur place car François croit qu'il pourrait être un piège du diable[1023]. Ici la morale est très claire, les choses ont un propriétaire et il faut le respecter, il ne faut pas prendre des choses qui appartiennent à un autre car cela pourrait être une tentation diabolique.

De l'autre côte, pour le légendaire il y a trois façons d'améliorer la situation socio-économique : trouver un trésor, dérober une pièce de linge aux fées ou bien posséder des petits êtres appelés *minairons*[1024]. Mais, comme l'a remarqué l'anthropologue Ignasi Terrades[1025], trouver un trésor (et les deux autres façons de devenir riche, y ajoutons nous) doit être lu dans le sens de s'enrichir sans le faire aux dépens des autres : on ne peut pas désirer être plus si les autres le seront moins et cette pensée vertèbre une idée populaire de la justice qui est très importante pour comprendre des faits historiques comme ceux qu'on a appelés les guerres du blé[1026]. Néanmoins c'est au diable que les possibilités de prospérer ont été assimilées : le démon ou ses sbires peuvent toujours promettre de l'argent facile ou un travail moins fatigant aux montagnards, mais c'est toujours la pauvreté qui triomphe des idées du diable. L'on ne connaît aucun cas où le diable ait pu finir un de ses ponts à temps ou sans être moqué ! Si vous voulez être riche vous devez aller au château de Campmany (Alt Empordà) la nuit de la Saint-Jean : si vous trouvez le trésor caché vous devrez le partager entre les pauvres (!) pour désenchanter l'âme du cavalier qui jusqu'à ce jour-là a été puni pour son péché : l'avarice. Un autre trésor, celui du château de Montsoriu est uniquement accessible la nuit de la Saint-Jean, à douze heures précises, mais il faut aller là en marchant en arrière, avec un cierge dans une main et une tête de mort dans l'autre. En plus, vous devez prendre le trésor sans lâcher le cierge ou la tête et on ne le peut regarder qu'une fois qu'on a traversé une rivière qui est là[1027]. Dans les mêmes conditions il fallait monter au sanctuaire du Far (Osona), mais on ne connaît personne qu'y ait réussit car on y entendait des bruits terrifiants[1028]. Une truie qui habitait dans la grotte dite la *Fou* de Bor (Cerdagne) et qui produisait des fèves d'or fut tuée et, au lieu de trouver la machine à produire les fèves désirées, on trouva une

[1020] Amades, Joan: *Justícia popular*. P. 22-25.

[1021] Amades, Joan: *Justícia popular*. P. 46.

[1022] Gomis i Mestre, Cels: *La bruixa catalana*. P. 94.

[1023] Sant Bonaventura: *Biografia de sant Francesc d'Assís*. P. 78.

[1024] Voyez Coll, Pep: *Quan Judes era fadrí i sa mare festejava*. P. 187-190.

[1025] Terrades, Ignasi: *Antropología del campesino catalán*. Vol. 1. P. 41.

[1026] Thompson, E. P. et alii: *La guerre du blé au XVIIIe siècle. La critique populaire contre le libéralisme économique au XVIIIe siècle*. Paris, Les éditions de la Passion, 1988.

[1027] Boada, Martí: *Recull de llegendes de la regió del Montseny*. P. 45.

[1028] Grup de Recerca Folklòrica d'Osona: *El folklore de Rupit i Pruit*. P. 53.

lettre qui disait : «*votre égoïsme a épuisé le trésor de la grotte. Si vous voulez être heureux, n'y entrez jamais plus*»[1029]. Le légendaire est bien clair : il ne faut pas être avare et se comporter contre les intérêts des autres. Au village d'El Cogul (Les Garrigues) il y avait une pierre qui disait que celui qui la retournerait trouverait de l'argent, mais une fois retournée la pierre on trouvait une note qui disait que l'égoïsme humain lui donnait le vertige parce qu'on la mouvait trop souvent[1030].

Cette forme de penser les rapports économiques et sociaux nous permet d'expliquer pourquoi dans une série de légendes, que nous venons d'étudier, devenir riche était difficile, mal vu et presque toujours à l'insu des voisins. D'ailleurs, cette forme folklorique ou bien cette coutume au sens juridique nous permet de comprendre ce qu'il fallait faire à propos des personnes les plus démunies de la communauté. Car, dans la société traditionnelle, le passage entre la pauvreté et la normalité était une question qui n'était pas contrôlée que par les personnes. Le milieu, comme partie de l'existence humaine, y jouait un rôle très important. Le pauvre pouvait être quelqu'un qui avait perdu ses relations de famille ou de voisinage, quelqu'un qui devenait malade et ne pouvait pas travailler, une personne vieille, folle, à caractère difficile, etc. Le pauvre était un autre qui pouvait être ailleurs et arriver chez vous ; dans son regard on pourrait voir toute la collectivité locale.

[1029] Pallarès-Personat, Joan: «Les llegendes de les coves de Catalunya» in *Memorial Josep Iglésies i Fort. I Jornades de Literatura Excursionista. Comunicacions.* Barcelona, UEC, 1988. Pàg. 83-93.

[1030] Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. Les Garrigues*. Vol. 1, P. 190.

3.11 - Les récits de la série «punition du refus d'hospitalité»

Le pauvre était une image possible de presque tous les paysans, on pouvait le devenir d'une façon naturelle, à n'importe quel moment : qu'il fasse mauvais temps, que la terre tremble, que le soleil manque, qu'une maladie vous attrape... et vous en serez un parmi les autres. Cette possibilité restant ouverte, il fallait en maîtriser les effets et, pour assurer leur existence, il fallait que les paysans apprennent les gestes qui pourraient les aider, les recours possibles, les droits coutumiers, etc. C'est pourquoi ils devaient sortir d'eux-mêmes et aller *ex-sister* dans le milieu.

Cette sortie qui nous conduit au milieu il n'est possible de la percevoir qu'à condition de nous munir de quelque outillage théorique. Le rationalisme, en distinguant la *res extensa* de la *res cogitans*, est incapable d'en rendre compte. Ils nous faut une approche qui soit en même temps objectiviste et subjectiviste, qui considère la nature et la culture comme deux formes qui fonctionnent ensemble dans une unique réalité.

C'est avec la Théorie de la Médiance comme artefact d'accès à la réalité que je vais essayer de rendre compte de la relation trajective entre la réalité physique et la réalité phénoménale qui formait le milieu des classes populaires rurales catalanes de la période moderne. Dans ce milieu, la réalité devient un topique, c'est-à-dire qu'elle est en même temps un texte et un discours qui servent à expliquer la réalité du lieu et le rapport des êtres entre eux et avec la nature. L'environnement devient objet juridique et justicier, il parle et explique des idées morales et partant la nature est dans la société autant que la société fait partie de la nature.

On le voit avec clarté dans le cas d'une série de légendes où un pauvre est éconduit de partout, série dite de la «punition du refus d'hospitalité» à laquelle nous allons dédier une grande partie de notre recherche.

L'expression «punition du refus d'hospitalité» a été proposée par le folkloriste français Paul Sébillot[1031] pour faire référence à une série de légendes que l'on pourrait résumer de la façon suivante :

[1031] Sébillot, P.: *Les eaux douces*. P. 125.

«*Au commencement était un pays de rêve, aux riches pâturages, aux verdoyantes forêts et aux beaux villages. La contrée était l'une des plus fertiles de la région. Mais un jour Dieu voulut savoir si ses habitants méritaient tant de bienfaits. Il revêtit l'humble habit du pèlerin et s'en alla demander l'hospitalité de porte en porte. Une fois, deux fois, dix fois, il essuya des refus méprisants, jusqu'au moment où il aperçut une petite chaumière à l'écart. La famille qui l'habitait était d'une grande pauvreté. Malgré cela, elle accueillit chaleureusement le visiteur. Elle lui offrit un copieux souper et le meilleur lit. Dieu décida de châtier l'ensemble de la population, à l'exception des membres de la famille qui s'étaient montrés si hospitaliers. Il les conduisit sur une montagne où il leur donna une vraie maison, des champs et des prés. Puis, étendant les bras, il jeta sa malédiction sur le pays ; les forêts et pâturages perdirent leur verdure, les villages disparurent et les troupeaux furent métamorphosés en rochers. En un instant, l'une des régions les plus fertiles des Pyrénées était devenue un endroit stérile et désolé*»[1032].

Ce récit mythique -choisi pour nous servir de type idéal à la façon de Max Weber- nous parle des montagnes de la Maladeta (Aragon, Espagne; photo 4), les *Monts Maudits* comme on les appelait auparavant. Selon la légende, dans un passé hors du temps, là où aujourd'hui l'on ne voit que de la glace et des roches il y avait des pâtures. Les différentes versions de cette légende nous informent qu'un jour un pauvre très fatigué demande aux bergers hospitalité pour la nuit, mais on ne la lui offre pas. Même dans certains cas, les bergers lui envoient les chiens. C'est alors que, en partant du lieu, le pauvre maudit ces hommes et, comme ils ont eu le cœur aussi dur que la pierre, ils restent pétrifiés à jamais. L'herbe des prés ne poussera plus jamais et deviendra de la glace ; les moutons deviennent aussi de grands rochers.

De cette légende on a la chance de connaître des versions écrites dès le début du XVIIIe siècle et au cours du XIXe. Comme que je ferai un petit résumé des idées les plus importantes, je prends la liberté de les reproduire dans la forme originale et sans en donner la traduction.

[1032] Lebègue, A.: *Lieux insolites et secrets des Pyrénées*. P. 29.

La première occurrence écrite de cette légende est en 1709, dans un livre de Narcís Feliu de la Penya[1033]. Il faut s'arrêter à ce texte car on nous y parle d'un sommet appelé *Maldecido* duquel on dit qu'il est un clair miroir de la justice divine. On y trouve des bergers, des animaux et quelques chiens convertis en pierre à la suite d'un juste châtiment. Feliu de la Penya explique que la cause de la punition est qu'un curé passait avec le Sacrement et on lui a lâché les chiens; dans d'autres versions, on met à la place du curé des pauvres. Celui-ci est le souvenir que la montagne rappelle, un souvenir d'une punition juste. Feliu de la Penya donne dans la plupart de son ouvrage des notes qui nous expliquent les sources de ses informations ; mais il faut se rendre compte que l'information sur la Maladeta n'a aucune citation. Cela nous permet de supposer que cette légende était arrivé à la ville de Barcelone et que là elle avait perdu un peu de son sens originaire. Si non, il faudrait penser à une «invention» très récente du récit.

Un peu plus tard, en 1745, Pere Serra i Postius expliquait la légende en rapportant, selon lui, un récit traditionnel des «*lieux avoisinants*». Il faut noter qu'il n'etait jamais allé sur place quand il a écrit son texte (à peu près vers 1720) ; mais il faut souligner qu'en 1745 il pouvait rapporter la légende à la suite de quelques personnes qui étaient allées dans les Pyrénées, mais elles non plus, n'y étaient pas parvenues. De toute façon, Serra disait :

> «*Lo que alli sucediò, segun la publica voz, y antigua tradicion de aquellos Lugares vezinos, fuè, que perdido por aquella Montaña un pobre, fatigado del cansancio, y medio muerto de hambre, pidiendo un pedazo de pan à unos Pastores, que en chozas, y cabañas guardavan su ganado, en ninguno hallò piedad, ni caridad; antes bien en algunos tal rigor, è inhumanidad,*

[1033] «*El altissimo Monte, que llaman Maldecido, se halla en los Pirineos entre Castell-Leon, y Puertos de Benasch, es de los mas eminentes de Cataluña, y una Piramide, y claro espejo de la Divina Justicia, por el ejemplar castigo, que se executò en este Monte, en el qual se hallan muchos Pastores, varios ganados, y algunos perros convertidos en piedra, en diversas posturas, que son las proprias en que se hallaron, quando el Cielo executò el justo castigo. El motivo, segun la tradicion de aquellos Lugares vezinos fue, que passando el Cura de una de aquellas parroquias, con el Santissimo Sacramento, le echaron los perros los Pastores, para que los acometiessen; otros refieren, que los Perros instigados por los Pastores, acometieron a unos pobres, que passavan por aquel lugar, y que luego Pastores, ganados, y perros se conviertieron en piedras, quedando alli para exemplo de los venideros siglos*». (Feliu de la Penya y Farell, Narciso: *Anales de Cataluña*. P. 8.)

como enstigarle los perros, à cuya barbaridad acudiò prompto, y severo el Cielo, convirtiendo en piedra Pastores, ganado, y perros»[1034].

On voit avec clarté que, dans le cas de Serra, la légende nous parle d'un pauvre qui arrive sur la montagne en demandant du pain. Si pour Feliu de la Penya la punition est exercée sur des bergers qui se moquent de la religion, dans le cas de Serra il est clair que la victime de l'agression est un pauvre. Mais, ni dans un cas ni dans l'autre, l'âge des bergers n'est pas précisé.

Cette précision n'est donnée que par Jacint Verdaguer. Celui-ci a recueilli une autre version en 1882 dans laquelle le pauvre est refoulé par tous les bergers à exception d'un *rabadà*, un jeune berger qui apprend le métier :

«*En la Malehida hi havia uns pastor[s] que guardàvan sos ramats. Un vespre se'ls presentà un pobre a demanar-los almoyna; un rebadà li'n féu, y·ls altren l·i negaren. Los ne tornà demanar, y res: no n'hi volgueren dar molla. L'endemà, lo pobre digué al pastor benefactor: «Anem·s-en. Crida·l remat y no·t gires fins a baix». Obehí y, al ser baix, vegé los ramats dels pastors que havían negada l'almoyna convertits en roques, cada ovella y gos tornat de pedra, y los pastors, davant, empedreïts*»[1035].

Avec Verdaguer -qui était curé- un changement très important s'est produit : en conservant l'idée que le *rabadà* est celui qui aide le pauvre, il introduit la récompense à son comportement. C'est la première fois que le berger peut être sauvé de la justice divine, mais il faut que, en partant du lieu, il ne se retourne pas. Dans ce cas, il est sauvé et conserve son troupeau.

Deux ans plus tard, le scientifique Artur Bofill rapportait une autre version :

«*Una vegada passava Jesús per aquella montanya demanant caritat á uns pastors los quals l'hi abordáren los gossos; pero un altre pastor, noy de pochs anys que hi havia per allí, impedí que se l'hi abrahonessin los animals enfuriasmats. Jesús preguntà al noy si tenia ovellas y haventli contestat aquest que tant sols unas pocas, -ja pots triar las que vulgas de*

[1034] Serra y Postius, Pedro: *Siete maravillas raras, del principado de Cataluña*. P. 32.
[1035] Verdaguer, Jacint: *Rondalles*. P. 370-371.

las de aquells y empórtartelas, l'hi digué, pero vésten, que no tardará en sentirse un terremoto; y t'adverteixo que no t' giris á las horas.- En efecte, al poch rato hi hagué un estrépit com si lo mon finis; lo noy, oblidant las paraulas de Jesús, torná lo cap enrera, y al acte quedá petrificat, lo meteix que los altres pastors, los gossos y las ovellas. Desde las horas ningú ha pogut anar allí y á la montanya l'hi ha quedat lo nom de Malehita»[1036].

Dans ce cas, c'est Jésus qui passe par le lieu en demandant une aumône. Le *rabadà* évite que les chiens lui fassent mal et alors il reçoit comme prix les animaux des autres bergers, à condition de ne pas se retourner au moment où un tremblement de terre aura lieu. Selon la version d'Artur Bofill, le jeune berger reste pétrifié comme ses compagnons car il s'est retourné. Depuis ce moment-là la montagne porterait le nom de *maudite*.

Comme on le voit, dans l'ensemble de versions historiques que l'on connaît on conserve des éléments basiques et à mon avis ce sont ceux-ci qui donnent le sens global de la légende. Mais il faut préciser qu'une analyse strictement structuraliste qui met des éléments différents dans une unique légende me semble très peu productive, car une vision dynamique semblerait rendre compte d'un processus historique de construction du sens de cette légende sous lequel il y a des parties et des idées importantes qui apparaissent dans un moment historique précis et qui manquent dans d'autres.

Plus récemment, Joan Bellmunt a apporté deux variantes aranaises de cette légende qui viennent nous donner plus de l'information. Dans celle du village de Bagergue, le passant est un pèlerin –il faut se souvenir de cette question au moment des conclusions- qui demande l'hébergement, du pain et des vêtements. L'unique berger qu'il trouve lui dit que s'il a froid, qu'il se mette sous une pierre, et alors il reste pétrifié.

La seconde version est celle du village de Casau. Là, le pauvre arrive et demande de passer la nuit en dormant près du feu et des aliments. Les bergers se moquent du passant et lui lachent les chiens ; seul un d'entre eux court derrière le pauvre, le défend et lui donne du pain et du fromage. Comme il l'a aidé, le vagabond lui dit de prendre ses brebis et de partir dans la nuit. En partant, il entend un tonnerre très fort et les bergers, les troupeaux et les chiens sont pétrifiés et la neige ne partira plus du lieu. Ce vagabond était Jésus qui voulait connaître le cœur des personnes[1037].

[1036] Bofill, Artur: *Excursió als Pyrineus Centrals.* P. 45.

[1037] Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. Val d'Aran*. P. 96 et 215.

Comme on le voit, la légende de la Maladeta serait une légende étiologique qui expliquerait l'origine de l'environnement de cette vallée qui se trouve au Nord-Ouest de la Catalogne. Mais, du point de vue géographique qui nous concerne, l'enjeu devient encore plus intéressant quand on sait qu'on retrouve plusieurs de ces récits qui demeurent dans différentes vallées des Pyrénées et de la Catalogne, associés spécialement à la naissance de certains lacs ou d'autres faits géologiques. Certes dans l'ensemble pyrénéen l'histoire de la Maladeta est une exception parce qu'elle est l'unique cas où la punition donne naissance à un glacier et à un chaos rocheux[1038]. Par contre, Olivier de Marliave et Jean-Claude Pertuzé[1039] nous indiquent qu'on trouve plus d'une douzaine de récits expliquant en ces termes la création de différents lacs pyrénéens, auxquels il faudrait rajouter d'autres légendes moins connues dans la partie catalane dont on parlera plus tard. Dans l'ensemble de ces différentes légendes, on peut apercevoir de petites variations dans le discours. L'enjeu qui nous intéresse est de faire une lecture structurelle de ces légendes en essayant d'en dégager les caractères les plus spécifiques de l'ensemble de la série. Plus tard nous devrons nous demander si elles participent d'un unique récit mythique et quelles sont les raisons qui expliqueraient ces variations.

Dans quelques versions, le pauvre est Jésus-Christ ou Dieu lui-même. Dans la légende du lac de Lourdes, par exemple, la place qu'actuellement occupe cette masse d'eau était une ville. Un jour, Dieu, qui avait adopté l'apparence d'un mendiant, descendit sur la terre et frappa aux portes des habitants de Lourdes en leur demandant un morceau de pain, un peu d'eau ou un coin de feu pour se réchauffer. Econduit dans tous les cas, il s'approche finalement d'une misérable cabane où habitent deux femmes. Elles partageront avec lui leur maigre repas : deux gâteaux de seigle qu'elles étaient en train de cuire. Après avoir crû extraordinairement, Dieu leur dit que leur charité sera récompensée, mais qu'elles doivent partir avec le petit enfant que l'une des femmes a dans ses bras. En plus, elles doivent marcher sans regarder en arrière.

Après leur départ, le lac de Lourdes apparaît pour punir la non-hospitalité des habitants du lieu en les noyant. Une des femmes, victime de sa curiosité, tourne la tête pour voir ce qui se passe et immédiatement est changée en rocher. On peut encore apercevoir cette grande pierre dressée sur la route qui mène à Pouey-Ferré (aujourd'hui près d'un arrêt

[1038] Le cas le plus semblable est celui du pic du Monné, en Bigorre, où un homme avare nie un peu de lait à un vieillard en lui disant que ses animaux n'en donnent plus. Par l'action du vieillard, qui était Jésus-Christ, le berger et le bétail ont été pétrifiés. (Lasserre-Vergne, Anne: *Le légendaire pyrénéen.* P. 32.)

[1039] Marliave, O. De; Pertuzé, J-C.: *Panthéon pyrénéen.* P. 74

d'autobus). Comme souvenir de cet événement on verrait aussi, près du lac, un berceau en pierre qui nous rappelle l'enfant miraculeusement sauvé par la bonté des deux femmes. En été, lorsque le niveau des eaux est bas, certains des habitants de cet endroit disent que l'on peut deviner les toits des édifices engloutis. Pendant longtemps, la veille de la Saint-Jean, les montagnards vinrent écouter le bruit des cloches de l'ancienne ville de Lourdes, qui montait du fond du lac[1040].

La légende du lac de Lourdes –même si elle reste hors de notre terrain d'enquête- nous apporte l'idée d'un milieu physique qui permet entendre des cloches qui rappellent des faits censés s'être passés autrefois. Des cas semblables se trouvent en Aragon et en Catalogne. Selon Escudier, dans le récit de la Maladeta, c'est seulement une femme qui a été sauvée parce qu'elle a fait de l'aumône au pauvre. Là aussi, dans la nuit, on peut entendre d'horribles cris dans la montagne[1041].

En Andorre, la naissance du lac d'Engolasters (photo 14) est aussi le résultat d'une malédiction divine : un jour, Dieu passa par le hameau en compagnie de saint Pierre. Tous les deux s'étaient déguisés en pèlerins ; ils demandaient l'hospitalité et toutes les portes se fermèrent, sauf celle de la boulangère. Ils s'installèrent, dînèrent et couchèrent chez elle. Pendant la nuit, saint Pierre se leva et multiplia les quelques pains qu'elle avait préparés pour les faire cuire. Si bien que le lendemain matin, quand elle se mit au travail, elle eut la surprise de trouver son four déjà rempli de pains. Mais elle ne montra aucune reconnaissance envers les deux visiteurs : c'est pourquoi Dieu décida de ne pas la sauver quand saint Pierre commanda de détruire le village. Celui-ci disparut sous une bourrasque pendant qu'une pluie d'étoiles filantes plongeait dans l'étang qui se formait[1042]. Dans une version andorrane, on peut lire que le mari de la boulangère avait été éloigné du lieu par la Providence ; à son retour, une voix lui dit que sa femme est en enfer et un étranger lui propose de l'y conduire. Sur le chemin, ils s'arrêtent pour manger un peu et un homme lui donne un des pains faits par sa femme. Alors il reste inconscient jusqu'à ce qu'il se réveille et sa femme est avec lui : la faim la tourmente et ses compagnons lui demandent de leur faire un autre pain, car celui-ci sera pour elle[1043].

Selon Joan Amades, c'est Jésus qui passe par la ville sans rien recevoir car ces gens ne sentent pas l'amour de Dieu. Seul un domestique lui donne un peu de farine prête à

[1040] Lasserre-Vergne, A.: *Le légendaire pyrénéen*. P. 159.
[1041] Escudier, J.: *L'Aneto i els seus homes*. P. 19.
[1042] Lebègue, A.: *Lieux insolites et secrets des Pyrénées*. P. 4.
[1043] Il s'agit de la légende du *Barranc des dimonis*, dans *Les llegendes d'Andorra*. SP.

cuire, mais quand il demande à sa maîtrise de lui préparer le pain au four, il essuie un nouveau refus et la menace de lâcher les chiens. Alors Jésus part vers le sommet d'une montagne où il trouve un berger qui lui donne à dîner et lui permet de cuire son pain. Au moment de se séparer, le berger allait partir vers le village, mais Jésus lui dit de ne pas y aller car il va le détruire. Selon cette version, sous les eaux on devine le village et à Noël on voit tous les voisins sortir de chez eux pour aller à l'église. Les jours ensoleillés, les bergers disaient entendre le bruit du crible de la domestique en train de cribler la farine, le chant du coq (?) et les aboiements des chiens[1044]. Les besoins de l'existence humaine portaient les paysans catalans à voir et à entendre dans quelques parties de leur environnement des faits typiquement humains : des gens que vont à l'église, des voix qui parlent, des bâtiments, etc.

Joan Soler, à la suite de Joan Amades[1045], nous apporte une version qui ressemble plutôt à celle de la Maladeta : au fond du lac d'Engolasters il y aurait une ville submergée en châtiment du mauvais cœur de ses habitants envers les pauvres. Dieu, nous dit Soler, y aurait trouvé une femme qui lui aurait dit qu'elle lui donnerait un morceau de pain si elle en avait. Jésus lui répondit qu'elle devait essayer de faire un pain avec le peu qui lui restait. Après l'avoir fait, elle refusa de le lui donner ; et la même scène se répéta trois fois. Après cela, un tremblement de terre et une pluie très forte inondèrent la vallée, qui devint un étang. Dans les jours de tempête on entend encore des voix qui disent «faites la charité aux pauvres». De cette légende on connaît deux versions du XIXe siècle, une ramassée par Jacint Verdaguer (1883) et une autre par le Comte de Carlet. Pour Verdaguer,

> «*Diuen que aqueix estany alguna hora no hi era y que en son lloch s'axecava un poble, a qui ab lo sitial ha pres també lo nom. Si demanau als vells andorrans lo com y'l perquè desaparegué y se n'entrà dins la terra, dexant-se muntar per exes negroses y tèrboles aygües, vos ho explicaran de la següent manera.*
> *Una dona d'Angulasters havia pastat, y justament acabava de ficar la pastarada al forn, quan veus'e aquí que trucà a la porta un pobre demanant-li un bossí de caritat per amor de Déu.*

[1044] Amades, Joan: «La leyenda de la aldea sumergida en Cataluña». P. 8.
[1045] Soler i Amigó, J.: *Els enllocs. Els temps i els horitzons de la utopia*. P. 123.
Amades, J.: *La terra. Tradicions i creences*. P. 83.

-Déu vos ne do -respongué la dona-. Acabo de ficar lo pa al forn y no resta una engruna al calaix.

-Ja ho crech -respongué lo pobre-, que no teniu una engruna al calaix; mes, resseguiu, si us plau, la pastera y, de les remàstegues que hi aplegueu feu-me'n un panellet, que Déu us ho pagarà.

Y la dona ho féu aixís; resseguí la pastera ab la paleta y, engruna d'assí y engruna d'allà, féu un pa gros y bonich com los altres. Lo bon pobret, que l'esperava d'almoyna, al veure'l enfornar estava tot joyós.

-Bon home, no serà pas per vós. Si m'ha sortit un pa com los altres.

-Bé: guardau-vos aqueix pa -digue'l pobre de Jesucrist-; repassau encara la pastera y feu-me un panet de les remàstegues que encara hi trobareu.

La dona ho féu axís, prometent-li lo panet que'n surtiria; mes, al veure que era més gros de lo que esperava, se repensà y l'i tornà negar.

Mes lo pobret tenia gana y era perfidiós:

-Quedau-vos lo segon pa que m'havíau promès; però, donau una altra escombrada a la pastera, aprofitau fins la polsinera de la farina y feu-me'n un panellet, per petit que sia, que Déu Nostre Senyor vos lo pagarà.

Tal dit, tal fet: la pastadora agafa la escombreta y comensa a escombrar la pastera de dalt, de baix y dels costats, y, sense saber com ni de quina manera, aquella pols de farina anà crexent, les ramàstegues s'anaren inflant, inflant, com benehides per una mà oculta, y n'isqué un pa més gran y més bufó que tots los altres. Lo diable de la avarícia burxà de nou la orella de la pastadora, dihent-li de baix en baix:

-¿Y aqueix pa, lo més gros y millorde la fornada, haurias de donar a aqueix mort de fam? Malaguanyat seria!

Lo pobre de Jesucrist, des de la porta, li preguntà humilment:

-Aqueix serà per mi?

Y ella respongué asprament:

-Aqueix no!

Mentres deya aquesta paraula, ab la pala del forn hi posava'l pa. Quan lo dexà anar, se sentí un tro sech y esquerdat, acompanyat d'un fort terratrèmol. Lo pobre de Jesucrist havia desaparegut del portal, y en son lloch se veya entrar una gran ona d'aygua, que no se sap si havia plogut del cel o si havia brollat de la terra. Lo poble estava de peus en l'aygua,

[que] *anà pujant, pujant, y* ***la casa del forn*** *y totes les del poble ab ella anaren baxant, baxant, fins a colgar-se y perdre's en lo pregon del que és avui encara estany d'Engulasters.*
En altre temps, diu qu'ls pastors de les Escaldes que pastoràvan lo bestiar en sa vora y'ls llenyatayres d'Encamp que etsecayàvan los pins que l'ombrèjan per la banda de sol ixent en dies de tempesta sentían al fons de les onades una veu fonda, fonda, que deya: «Feu caritat al pobres de Jeuscrist»»[1046].

La version apportée par Verdaguer est très intéressante parce qu'elle offre trois opportunités à la femme pour qu'elle donne le pain au pauvre. Comme elle les veut garder, Jésus-Christ (le pauvre) ordonne l'inondation de la ville. Signalons que, dans cette version, les faits se passent dans la *casa del forn*, la boulangerie ; plus en avant (3.20) on verra l'importance de ce détail.

De son côté, la version recueillie par le Comte de Carlet ditque la femme fait un pain qui devrait être plus petit, mais qui grandisse comme les autres. Alors elle décide de donner au pauvre uniquement un morceau de la pièce. C'est alors que Jésus, en récompense, lui dit de partir du lieu sans se retourner. Un lac à la forme d'un grand pain est apparu sur place ; lors de la Saint-Jean il est possible d'y voir une boulangère qui marche sur les eaux.

«*Fa ja molt temps varen veure per aquí una dòna ab una pastera al cap el dia de Sant Joan, y diuen que una vegada en els cortals que aquí hi havia va passar Nostre Senyor a estil de pobre, y va trobar en un d'ells una dòna que pastava, y que al veure'l va dir-li si volia fer el favor d'anar a cercar-li una escampa de boix pera escombrar el forn, que li faria una coqueta. Aquella coca se li va fer gran, tant gran que li va omplenar tot el forn, y llavors li va dir «Té l'hauria prou feta una coca, però s'és tornada tant gran que sols t'en vui donar un bocí». I prou li donà un bocinot, més aquell pobre li va dir: «Poseu-vos la pastera al cap y escapeu-vos, y si sentiu soroll no us gireu pas endarrera». I aleshores se va sentir un gran terratrèmol y s'hi va fer un estany com una coca; y així's diu que una*

[1046] Verdaguer, Jacint: *Rondalles*. Barcelona, Barcino, 1992. P. 233-239.

vegada hi va haver gent que van veure'l matí de Sant Joan una dòna al mitg de l'estany ab una pastera al cap»[1047].

Un lac en forme de pain ou le fantôme de la boulangère qui hante le lieu sont des formes homologues au récit légendaire. On les voit dans le milieu comme dans la légende pour nous aider à comprendre l'existence humaine. Si, selon le récit du Comte, un jour à la Saint-Jean on aurait vu une femme, qui serait la boulangère, au milieu du lac, dans l'ensemble de ces légendes on voit très clairement comment le milieu essaye de faire passer un message aux personnes qui arrivent sur place : ainsi dans les cas où l'on entend des voix ou des sons de cloches qui rappellent les faits légendaires. Ces voix ou ces bruits ont été produits par des personnes, même si c'est la *nature* qui les reproduit.

Au fond du lac de Banyoles (Pla de l'Estany) il y aurait aussi une ville engloutie à la suite du refus du pain et de l'eau à Jésus qui passait par là. Ce serait l'ancien village de Porqueres. Celui-ci, lors de la Noël, reprend vie et les voisins partent pour la messe; même s'y baigner serait dangereux de peur de se mutiler avec les paratonnerres ou avec les toitures des maisons[1048].

Joan Amades nous apporte aussi deux légendes que nous connaissons déjà par d'autres punitions : à Sant Maurici, les deux chasseurs les plus jeunes donnent du lait et du pain au pauvre et ils sont pétrifiés quand ils regardent en arrière lorsque le pauvre leur ordonne de partir vers le sommet de la montagne[1049].

L'autre légende est plus complexe et correspond à celle que l'on connaît déjà du lac de Bruel : un seigneur trouve un pauvre et lui donne une monnaie de peu de valeur. Ce nuit-là, le pauvre arrive au château et demande à y être hébergé; les domestiques veulent l'accueillir, mais la châtelaine le met en prison. Le jour suivant, le pauvre est utilisé comme s'il fût un lapin pour les chasseurs ; quand finalement on le trouve, il étend les bras et de l'eau commence à jaillir du sol «*en brûlant la forêt et le château*». La femme reste ensevelie sous la boue et parfois on l'entend se lamenter des ses péchés, l'avarice et l'inhospitalité[1050]. Ce bruit, qu'on entend vraiment par un phénomène physique, sera expliqué ailleurs par une autre légende, celle d'un paysan qui veut garder tout le blé du pays, autre forme d'enrichissement.

[1047] Armet i Ricart, S. (Comte de Castellá y de Carlet): *Les valls d'Andorra*. P. 43.
[1048] Amades, Joan: «La leyenda de la aldea sumergida en Cataluña». P. 9.
[1049] Amades, Joan: «La leyenda de la aldea sumergida en Cataluña». P. 9.
[1050] Amades, Joan: «La leyenda de la aldea sumergida en Cataluña». P. 9.

Près de Sant Privat d'en Bas on croyait qu'il y avait la ville de Malatosca, punie par le manque d'hospitalité (il s'agit d'un phénomène volcanique ; photo 5)[1051] ; d'autre villes équivalentes seraient celles de Villafreda (près de Prenafeta, Conca de Barberà), d'Argent (Envalira, Andorre), Vilamala[1052] (Sant Llorenç de Morunys), Jespus (Igualada), Atenes (Bigues), Navaes (Tivissa), Julia (Sant Julià de Ramis), Noé ou Noet (au Canigou)[1053].

Aux lacs de Mar et de Sallosa (Val d'Aran) il y avait de petits villages qui furent noyés parce que les bergers qui les habitaient étaient très avares et n'ont pas voulu donner du lait aux autres au moment où même les mères devaient voir leurs fils mourir, car elles ne pouvaient les allaiter à cause de leur faiblesse. Là, à côté des eaux du lac, on voit les brebis et d'autres animaux changés en pierre[1054].

En Cerdagne, au village d'Enveig, Jésus est passé en demandant de l'eau dans une période de sécheresse. Amades signale la morphologie pierreuse du lieu, mais il nous dit qu'un berger lui offre de l'eau même s'il a dû aller la chercher très loin. Là, Jésus lui donne une gourde inépuisable qu'un jour il perd et qui donne naissance à une fleuve, le Ter[1055]. Cette légende explique aussi la naissance de la mer :

> «*En des temps très reculés, il n'y avait dans le monde ni mer ni rivière, seulement quelques misérables petites sources qui ne suffisaient pas aux besoins des hommes. Ceux qui possédaient une de ces sources en étaient jaloux. Un jour, Jésus et saint Pierre allaient par le monde, assoiffés. Ils frappèrent à toutes les portes d'une ville pour demander de l'eau, mais tout le monde refusa de leur en donner. Seule une petite vieille leur offrit toute celle qu'elle avait. Jésus, reconnaissant, lui laissa une gourde en lui disant de recourir à elle quand elle n'aurait pas d'eau: il en coulerait autant qu'elle voudrait*».
>
> «*La vieille, doutant du pouvoir de la gourde, ne s'en servait pas. Mais un jour qu'elle avait vraiment besoin d'eau, parce que le roi de cette terre,*

[1051] Amades, Joan: «La leyenda de la aldea sumergida en Cataluña». P. 11.
[1052] Sur ce point, Vilarmau, Josep M.: «Vilamala». *Scriptorium*, CIX. Ripoll, janvier 1932. P. 7-8. Joan Bellmunt (Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. El Solsonès*. P. 350.) nous dit aussi qu'on y entend les cris des âmes maudites.
[1053] Amades, Joan: «La leyenda de la aldea sumergida en Cataluña». P. 12-13.
[1054] Amades, Joan: «La leyenda de la aldea sumergida en Cataluña». P. 14
[1055] Amades, Joan: «La leyenda de la aldea sumergida en Cataluña». P. 12.

maître de la source, n'en donnait que le dimanche, elle se décida à ouvrir la gourde. Celle-ci se mit à jaillir, à jaillir tellement que la pauvre femme ne savait plus comment arrêter le jet. Très vite, la maison, la ville et la vallée furent inondées, et à la fin cela donna une grande quantité de rivière et la mer. Toute la ville inhospitalière fut inondée et resta submergée. Seule fut sauvée la petite vieille: prévenue de ce qui allait se passer, elle grimpa au sommet d'un monticule qui resta au milieu de la mer et prit le nom de Trinité, qui était celui de la vieille. On ne sais pas ce qu'est devenue la gourde. Tant que son goulot ne se fermera pas, elle continuera de couler et il y aura des rivières et la mer. Tous les efforts pour la retrouver on été vains, et l'on croit qu'on ne la retrouvera pas tant que, dans le monde, il y aura la mer»[1056].

Dans tous les cas, dans d'autres variantes de ces légendes, l'argument se poursuit avec un autre exemple moral qui sert à rappeler une certaine façon de vivre en société. Signalons néanmoins que ce sens moral peut être attiré de certaines parties du milieu physique, un milieu conçu comme une extension du corps humain qui en a besoin pour assurer son existence. Dans la version du lac Bleu (Bigorre), par exemple, c'est un pauvre vacher qui a accueilli le voyageur divin. Comme il n'avait rien à lui offrir, il tua un de ses veaux et le prépara lui-même. Quand le repas fut achevé, Dieu lui dit de rassembler tous les os de l'animal, sauf un qu'il désirait conserver. Le vacher obéit, rangea les os devant la porte de la cabane et tous les deux se couchèrent. Dès que le soleil parut, le vacher se leva, ouvrit la porte et vit le veau mangé en train de paître. De son cou pendait une belle clarine qui tintait gaiement. Le battant de la clochette était l'os que Dieu lui avait demandé d'écarter. La punition divine s'exerça alors : le hameau voisin fut englouti et c'est ainsi que le lac Bleu parut. Seul en fut épargnée la cabane du vacher[1057]. Dans l'Ariège, l'on retrouve le thème, avec de petites différences, au village de Betmale, aux lacs d'Artats et à celui d'Hers[1058] (ou de Lers), mais toujours avec la même structure basique. Comme dans le cas du lac de Lourdes, le cas du lac d'Artats nous présente, lui aussi, une pierre appelé le *Roc del Mietjourn* : on suppose que c'est un jeune berger pétrifié pour avoir regardé la punition qui donnait naissance au lac. Le même type d'histoire se trouve au lac de Barbezan

[1056] Amades, Joan: *Des étoiles aux plantes*. P. 214.
[1057] Lasserre-Vergne, A.: *Le légendaire pyrénéen*. P. 159.
Cordier, H.:*Les légendes des Pyrénées*. P. 22-23.
[1058] Marliave, O. de: *Trésor de la mythologie pyrénéenne*. P. 27-32.

(Comminges) (où une femme reste pétrifiée pour n'avoir pas obéi au conseil divin : c'est la *Peyre Majou*) et au lac de Lers (ou de l'Hers) avec la pierre appelée *Pascaline*[1059]. A Bordère, dans la vallée du Louron (Bigorre), les bergers insultèrent saint Pierre et leurs cabanes furent noyées dans le lac. On retrouve le même type d'histoire à Astanès, près de Navarrenx.

Le thème du veau ressuscité nous fait revenir aux Monts Maudits et à l'Aran à travers du village de Betmale (Ariège) : Jésus et saint Pierre rencontrent des bergers qui s'apprêtent à déjeuner et ils leur demandent du pain et l'hospitalité. La réponse du chef des bergers est que les saints personnages mangeront après eux et leurs chiens. En marchant vers le Val d'Aran, Jésus et saint Pierre trouvent d'autres bergers qui leur donnent à manger. Ils font tuer le veau le plus gras pour faire honneur aux hôtes. Le lendemain, avant de repartir, Jésus demande au propriétaire d'étendre la peau de la bête et d'y placer les os du festin. Aussitôt fait, une génisse magnifique reprend vie et les bergers se mettent en adoration. Après le miracle, Jésus maudit la montagne de son Occident où habitaient les autres bergers (la Maladeta). En même temps se déclenche une violente tempête qui couvre les sommets de neige, l'herbe des pâturages devient jaune et les bergers sont changés en pierres. Au contraire, à l'Orient, la montagne se couvre de sources et d'herbe grasse. C'est après ce jour-là que l'on appellera ces montagnes «Maladeta» (la Maudite) et, pendant les orages on y entendra les bergers appeler leurs troupeaux avec désespoir[1060]. Voici une autre version à rajouter à celles qu'on a vues ailleurs.

Selon Olivier de Marliave[1061], la même histoire s'est passée dans la montagne de Féridou, en Ariège. Et sur le versant sud des Pyrénées plusieurs légendes du même type sont localisées dans les vallées catalanes[1062], aragonaises ou navarraises. Par exemple à l'étang de Montcortès (photo 13), au Pallars, où l'histoire suit celle du lac d'Engolasters (Andorre) mais avec un final différent : la femme est sauvée de la noyade[1063] - soulignons que dans d'autres versions la femme est convertie en pierre, comme les trois pains qu'elle possède[1064].

[1059] Moulis, A.: *Légendaire de l'Ariège. (écrits et récits du terroir). Contribution au folklore pyrénéen*. P. 56-58.
[1060] Marliave, O. de: *Trésor de la mythologie pyrénéenne*. P. 30.
[1061] Marliave, O. de: *Trésor de la mythologie pyrénéenne*. P. 30.
[1062] Surtout en Ribagorça, Pallars et Aran (Violant i Simorra, R.: *El Pirineo español. Vida, usos, costumbres, creencias y tradiciones de una cultura milenaria que desaparece*. P. 509).
[1063] Amades, J.: *La terra. Costums i creences*. P. 83.
Coll, P.: *Quan Judes era fadrí i sa mare festejava*. P. 45.

Je voudrais m'arrêter quelques instants à la version rapportée par Jacint Verdaguer en 1882-1883 car cela nous permet de comprendre comment c'est l'ensemble des versions qui nous intéresse et pas les légendes prises de façon individuelle. Si on prend les légendes comme une chose unique on risque de perdre le sens global de ce qu'elles nous veulent expliquer ; il faut en connaître autant que possible les variations. Si je m'arrête au cas de Verdaguer, c'est parce que sa version est très claire sur ce point : il semblerait qu'il n'ait rien compris lors de sa visite à l'étang de Montcortès :

> «*Una dona hi entrava* [al llac de Montcortès]*, per passar a l'altra banda, quan era glassat, ab una pastereta al cap per salvar la població (tal volta hi havia fam?). La gent, des de la vora, li deya: «No't gires, no't gires»; ella se girà, y, trencant-se-li lo glas, s'enfonzà, y diu que ara surt, la nit de S. Joan, a passejar-se pe*[r] *l'estany amb la pastereta al cap*»[1065].

Dans ce cas, nous sommes devant une légende fragmentaire qui en même temps est mêlée à une autre qui n'a rien à voir avec la série qui nous intéresse, mais les deux légendes sont unifiées en ce qu'elles prennent cet étang comme scénario des actions de personnages légendaires. Dans ce cas, Verdaguer nous parle d'une femme qui veut traverser le lac quand il est glacé –cela n'a rien à voir avec notre histoire- en portant une *pastereta* sur la tête. Les gens lui disaient de ne pas se retourner, mais elle s'est retournée et elle est morte noyée dans le lac. Depuis ce moment, elle sort se promener par le lac la nuit de la Saint-Jean. Dans ce cas nous sommes en face d'une légende très difficile à reconnaître sans avoir recours à d'autres légendes analogues qui demeuraient dans d'autres lieux, mais l'analyse structurale nous permet de lui rendre son sens originaire. Selon Amades, ce n'est pas la femme qui sort à la Saint-Jean, mais c'est le lac qui voit ses eaux s'agiter ou bien il prend une phosphorescence qui lui permet de devenir les rues et les bâtiments de la ville détruite[1066].

[1064] Amades nous dit que ces versions son les moindres. En plus il nous dit: «*Hasta finales del siglo pasado en lo alto de un monte cercano al estanque que nos ocupa, desde cuya cima se veía todo el valle, se erguía una roca más o menos antropomorfa cerca de la cual esparcidas por el bosque había otras tres de tamaños diferentes, en las que las gentes del país creían ver los tres panes que refiere la leyenda y la mujer que los amasara, en la roca mayor antropomorfa*». (Amades, Joan: «La leyenda de la aldea sumergida en Cataluña». P. 7.)

[1065] Verdaguer, Jacint: *Rondalles*. P. 467.

[1066] Amades, Joan: «La leyenda de la aldea sumergida en Cataluña». P. 7.

Une des choses qu'il faut vaincre dans cette analyse structurale est la tendance à prendre les éléments comme des choses importantes. De mon point de vue, il faut savoir accepter que le fait que la même histoire se soit déroulée à propos d'un lac ou d'une pierraille peut être importante ou insignifiante. C'est à nous de donner de l'importance à chacune de ces différences. Et, dans le cas que nous sommes en train de traiter, je dois dire que la même légende s'est déroulée aux rochers de Cregüeña et de Paderna, en Aragon, auxquels il nous faudra revenir. Il nous faut aussi parler des paillers en pierre d'Aranyó (la Segarra) ou de Montserrat, où un mendiant demande de la paille pour dormir cette nuit-là. Comme on la lui refuse, il maudit l'opulent en souhaitant la pétrification de ses paillers[1067] ; sur place on y verrait la poule et ses poulets et d'autres choses de la maison maudite; lors de la Saint-Jean on entend les gémissements du maître de la maison se lamentant de son égoïsme[1068].

Dans ces cas, le sens moral est le même et les recours mythiques (la pétrification, par exemple) sont analogues ; il est permis donc de parler d'eux comme de récits mythiques ayant entre eux quelque sorte de rapport qu'il nous faudra analyser. Par contre, le cas du lac de Malniu (en Cerdagne), même s'il est en rapport avec l'idée d'une malédiction, doit être mis à part car là l'histoire mythique n'est pas la même. L'*Estany Mal* nous renvoie à l'histoire de Pilate qui arrive au lieu après son abandon et un paysan lui offre un peu de pain par piété. Pilate refuse car il est pressé pour s'enfuir de la colère divine. Il continue donc sa course jusqu'à ce qu'il se jette dans le lac en produisant un fort bruit. Depuis ce jour-là les eaux seraient devenues stériles et on n'y pêcherait rien[1069]. Cette légende fait partie d'une autre série qui est en rapport avec l'histoire du lac des Quatre Cantons (Suisse) et avec le lac censé être sur le Canigou, mais elle conserve un lien avec la série du refus de l'hospitalité sous la forme d'un morceau de pain offert à Pilate. C'est donc une autre légende qui n'a qu'un rapport lointain avec celle que nous sommes en train

[1067] Amades, J.: *La terra. Tradicions i creences*. P. 48-49.

[1068] Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. La Segarra*. P. 42.

[1069] «*Or voici comment la tradition explique ce phénomène: lorsque Pilate eut commis à l'égard de Jésus la trahison que vous savez, il erra sur la surface de notre planète et arriva jusqu'aux bords de l'étang dont nous parlons. Un berger qui aperçut le malheureux lui offrit, par pitié, un morceau de pain; mais Pilate refusa, ajoutant qu'il ne savait où se cacher pour fuir la colère divine; il reprit sa course insensée, et, rongé par le remords, las de souffrances morales, se précipita dans l'étang*». «*On entendit alors un bruit épouvantable dont le souvenir a été transmis à travers les siècles et depuis ce moment les eaux maudites qui avaient englouti le traitre ne nourrirent plus aucun poisson*». (Chauvet, Horace: *Folk-lore catalan. Légendes du Roussillon*. P. 31.)

d'étudier : on le voit aussi dans le fait qu'il n'existe pas de fait physique qui provoque la punition du malheureux.

Dans le légendaire que nous sommes en train d'étudier, l'engloutissement par les eaux est très important : le milieu se comporte comme un juge ou un bourreau et punit les comportements qui lui semblent inacceptables. Dans ce sens, pour continuer notre description sur les lieux où cette sorte de punition a été exercée, il faudrait nous remettre à un ouvrage récent, dédié aux paysages marécageux, où l'on peut lire :

> «*L'engloutissement, thème récurrent de l'imaginaire des eaux dormantes, est au cœur même de ces récits. Certaines répétitions caractéristiques méritent d'être relevées. La divinité, associée à la lumière et au bruit, formule une demande précise aux habitants du lieu : le plus souvent, celle d'être nourrie, parfois d'être honorée ; mais elle essuie presque toujours un refus. Alors, restée sur sa faim, elle engloutit le lieu*»[1070].

C'est donc l'eau et la punition divine à travers d'elle ce qui semble être le plus typique et répétitif au-delà du scénario montagneux. Une eau qui, dans les Alpes et dans certains sommets des Pyrénées, devient de la glace (même Mer de Glace), dans la Maladeta de la neige, de la glace et des pierres et au désert du Sahara, du sable[1071].

Selon Philippe Joutard[1072] dans le monde alpin existe une «*légende très répandue* (...) *à propos des glaciers : les lieux où ils s'étendent actuellement étaient autrefois cultivés et riches ; ils auraient été recouverts par la glace à la suite d'une punition divine*»

Effectivement, selon Paul Sébillot,

> «*Un jour on raconta au Paradis qu'un pauvre avait fait le tour du village sans recevoir un morceau de pain. On s'indigna de cette dureté et l'un des plus ardents de la céleste cohorte s'offrit pour en tirer vengeance. Il revêt des habits de mendiant, prend une besace et se présente à toutes les portes du hameau inhospitalier. Partout, il est éconduit ; en arrivant à la dernière maison, il renouvelle sa prière ; le maître du logis lui enjoint d'aller porter sa plainte ailleurs. Mais derrière lui apparaît une jeune fille qui, dissimulant une éponge sous son tablier, trouve le moyen de la glisser dans*

[1070] Donadieu, P. (dir): *Paysage de marais*. P. 51.
[1071] Dagron, Chantal; Kacimi, Mohamed: *Naissance du désert*. P. 23.
[1072] Joutard, Ph.: *L'invention du Mont Blanc*. P. 21.

la main du mendiant sans être aperçue par son père. Le pauvre s'était tout à coup transfiguré et s'approchant de la jeune fille, il lui dit : «Va prends ce que tu as de plus précieux, quitte ce village maudit, hâte-toi, la vengeance du ciel est prête». La fille obéit. Elle part en emportant sa quenouille ; en jetant un regard en arrière, à la place du village, elle vit une mer de glace qui avait englouti tous ses habitants»[1073].

Selon Paul Payot, pour les Chamoniards tous les glaciers seraient nés à la suite du refus d'un peu du fromage à une vieille dame, qui était en réalité une fée, et qui aurait maudit le village et ses alentours : ainsi les prés furent-ils transformés en un stérile amoncellement de glaces aux séracs menaçants[1074]. Selon Saussure en 1766, l'idée de cette malédiction se serait étendue à l'ensemble de la vallée. A cause de cela,

«*Le petit peuple de notre ville et des environs donne au mont Blanc et aux montagnes couvertes de neige qui l'entourent le nom de montagnes maudites ; et j'ai moi-même ouï dire dans mon enfance à des paysans que ces neiges éternelles étaient l'effet d'une malédiction que les habitants de ces montagnes s'étaient attirée par leurs crimes*»[1075].

Max Chamson nous rapporte la légende du Cervin selon laquelle personne, dans l'actuelle vallée de Zermatt, n'aurait voulu recevoir un juif errant, «*ni même donner le pain et le sel du pauvre au misérable juif condamné à l'errance*». Désespéré il poursuivit son chemin et maudit le pays, qui devint un chaos. «*Et le juif errant, devant les résultats de sa malédiction, versa ses pleurs dont s'emplit le lac Noir dans les eaux duquel, les jours de beau temps, le Matterhorn se mire*»[1076].

Selon Philippe Joutard, cette sorte de récits *pourrait* être appuyée par des faits climatiques, comme la crue glaciaire qui débute au milieu du XVIe siècle. Ce changement climatique aurait permis la «*cristallisation*» de la légende surnaturelle ; mais rien de plus, uniquement une cristallisation. Il serait hors de sens de penser que ce changement

[1073] Cité par Joutard, Ph.: *L'invention du Mont Blanc*. P. 21.
[1074] Chamson, M.: *Le roman de la montagne*. P. 24.
Payot, P.: *Au royame du mont Blanc*. Bonneville, 1950
[1075] Cité par Joutard, Ph.: *L'invention du Mont Blanc*. P. 21-22.
[1076] Chamson, M.: *Le roman de montagne*. P. 17.

climatique ait pu produire ce type de légendes[1077], comme l'a fait, par exemple, Samivel, en écrivant :

> «*Le processus de lente emprise glaciaire qu'il évoque n'a rien de fabuleux et, comme en tant d'autres circonstances, la légende transmet dans sa langue le souvenir d'événements authentiques*»[1078].

La thèse climatique –bien que possible et, d'un certain point de vue, essentielle- reste hors de sens quand on découvre, comme nous montre Jacques Brosse[1079], que ce récit, d'origine grecque[1080], nous arrive à travers les *Métamorphoses* d'Ovide (43 av. JC-c. 18 ap. JC). Dans cet ouvrage, deux voyageurs qui avaient été éconduits de partout, se présentent chez Philémon et Baucis, deux vieillards qui se sont aimés toute leur pauvre vie. Ils les accueillent et les voyageurs, qui étaient des dieux, veulent punir les habitants de ce pays inhospitalier et récompenser Philémon et Baucis. Comme dans nos légendes, c'est un lac qui engloutira les maisons de leurs voisins, tandis que leur logis deviendra un temple magnifique. Mais dans les *Métamorphoses*, on n'en finit pas ici, il y a encore une autre récompense quand les vieillards demandent : «*Puissé-je ne jamais voir le bûcher de mon épouse, et ne pas être mis par elle au tombeau !*». A la fin de leurs jours, c'est Philémon qui demande l'immortalité pour eux. Ils ne mourront jamais, mais seront métamorphosés

---

[1077] D'abord l'on pourrait penser que c'est cela que Ph. Joutard veut nous dire, mais une lecture attentive nous donne à voir l'idée contraire.

[1078] Samivel: *Hommes, cimes et dieux. Les grandes mythologies de l'altitude et la légende dorée des montagnes à travers le monde*. P. 238. Pour justifier ses idées, dans une note, Samivel nous apporte une histoire géologique des glaciations et une série de textes rédigés par des voyageurs qui nous donneraient une explication des variations en l'extension des glaciers.

[1079] Brosse, J.: *Mythologie des arbres*. P. 210-211.

[1080] «*Baucis était une femme phrygienne, mariée à Philémon, un paysan très pauvre. Un jour, ils accueillirent dans leur chaumière Zeus et [son fils] Hermès, qui parcouraient la Phrygie sous la forme de deux voyageurs. Les autres habitants du pays refusaient de recevoir les deux étrangers. Seuls Philémon et Baucis se montrèrent hospitaliers envers eux. Dans leur colère, les dieux envoyèrent un déluge à tout le pays, mais ils épargnèrent la chaumière des deux vieillards. Cette chaumière fut transformée en un temple. Et comme Philémon et Baucis avaient demandé de finir leurs jours ensemble, Zeus et Hermès les transformèrent en deux arbres, qui se dressaient côte à côte devant le temple que avait été autrefois leur chaumière*». (Crimal, P.: *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine.* París, PUF, 1951.)

C'est à nouveau Samivel qui porte le thème le plus loin et nous dit que l'on pourrait parler des «*racines indo-européennes*» de ce récit.

en arbres : «*Baucis vit Philémon se couvrir de feuillage, et le vieux Philémon vit le feuillage couvrir Baucis*»[1081]. Philémon fut changé en chêne, l'arbre de Zeus ; et Baucis en tilleul, l'arbre qui guérit[1082]. Et il ne faut pas oublier ce que nous dit Ovide : «aujourd'hui encore» (hélas ! expression heureuse pour un personnage qui a vécu il y a presque deux mille ans), les habitants du pays de Thynos (Phrygie) montrent deux troncs voisins nés de leurs corps.

Comme ces troncs, des rochers, des lacs, des croix, des berceaux en pierre, des pièces de glace et d'autres choses occupent l'espace montagnard catalan et les Pyrénées et leur donnent du sens. Cette thèse veut montrer à travers la Théorie de la Médiance qu'à travers eux cet espace prenait du sens. L'objet de ma recherche est de voir l'interconnexion entre cette économie morale dont j'ai parlé tout à l'heure et les éléments paysagers et spatiaux. Alors, quelles valeurs pourrait-on trouver en même temps dans les récits que l'on a évoqués au commencement de ce travail et sur le scénario où elles se sont produites ?

La première serait la valeur positive accordée à la pauvreté : c'est un des thèmes principaux des légendes et des contes populaires, de l'avis des spécialistes consultés. Etre pauvre est une qualité qui nous fait semblables aux dieux qui, eux aussi, ont expérimenté la pauvreté dans leur chair. Mais il ne s'agit pas d'une qualité qui soit exceptionnelle, au contraire : l'on doit être prêt, vingt-quatre heures sur vingt-quatre, sept jours sur sept, à l'expérimenter. Etre pauvre est une des rares garanties d'accéder au Paradis, à la demeure du Dieu-père. Et l'épreuve à passer peut se présenter n'importe quel jour, à n'importe quelle heure. Quand cela arrive, il faut agir dans le sens correct. Il ne faut pas se tromper, car la punition reste à tout jamais ; de même que son complémentaire, la récompense. Etre pauvre devient une réalité positive ; comme Job, il nous faudrait apprendre à vivre avec.

La récompense à l'attention aux pauvres arrivera sous forme des pains que l'on n'attendait pas, du veau que l'on croyait mangé à tout jamais, de la bouteille de vin qui, comme chez Ovide, ne se vide pas... Mais attention : ce n'est pas l'abondance que l'on promet ; c'est un train de vie dans lequel on ne sera jamais riche mais non plus pauvre.

Ainsi le légendaire nous dit que Notre Seigneur et les Apôtres arrivent à une maison du Ripollès (*can Romans*) où on leur donne le dîner et ils sont conduits à une habitation spéciale pour que les pauvres passent la nuit. Le lendemain Jésus dit: «*Romans, Romans, romans, resteras, tu ne seras jamais riche –ni jamais pauvre tu seras*»[1083].

[1081] Ovide: *Les métamorphoses*. Paris, Flammarion, 1996.
[1082] Brosse, J.: *Mythologie des arbres*. P. 211.
[1083] Ragué, Tomàs: «El pas de Jesús i els Apòstols pel Ripollès». *Scriptorium*, LXXIX. Ripoll. Juilet 1929. P. 9.

Folklore, philosophie et théologie médiévales se mettent d'accord pour nous assurer qu'avoir pitié des pauvres élimine les différences sociales : les pauvres deviennent moins pauvres et les riches, moins riches. C'est le triomphe des groupes sociaux moyens, d'une façon harmonieuse.

On peut illustrer ce point avec l'exemple d'un des personnages de Ramon Llull, auteur qui au XIVe siècle raconte l'histoire d'un bourgeois très riche qui était devenu pauvre pour avoir fait des aumônes en excès ; quand le Roi le sut, il lui donna un château avec une grande rente de façon à ce qu'il puisse continuer à faire la charité aux pauvres[1084]. La réponse d'un autre de ses personnages mérite, elle aussi, d'être retenue : il y avait dans une autre ville un autre riche qui faisait autant d'aumônes que le premier. Sa femme l'avertit que s'il continuait à agir de cette façon-là, les gens le croiraient insensé. Alors il lui dit qu'il ne s'inquiétait pas de leurs avis, car il était uniquement intéressé par ce qu'en penserait Dieu[1085].

[1084] «*En una ciutat havia un burguès molt ric, e per ço que hagués honrament, tenia gran alberg e era de grans fets. Longament mantenc aquell burguès gran messió, e a la fi, per la gran messió que feia, esdevenc en pobretat e hac gran passió e dolor com no podia mantenir ço que solia. Estant aquella burguès en esta dolor e est marriment, esdevenc-se que lo rei d'aquella ciutat sabé la pobretat d'aquell burguès, al qual donà un castell de gran renda, per tal que el burguès pogués mantenir la messió que solia. Tots los hòmens de la ciutat hagueren plaser de açò que el rei havia fet, e loaren lo rei de ço que fet havia*». (Llull, R.: *Llibre de meravelles*. P. 119).

[1085] «*En una ciutat havia un ric burguès qui amava honrar Déu. Esdevenc-se que en aquella ciutat havia gran carestia e gran fam, e los pobres anaven morts de fam per les carreres, cridant que hom los donàs a menjar per l'amor de Déu. Aquell burguès donava tot ço que podia als pobres, e ell son cors los servia. La muller d'aquell burguès era dona ergullosa, e havia paor que son marit no vengués a pobres, per la gran almoina que feia; d'altra part havia vergonya com son marit se humiliava tant en servir los pobres. Aquella folla fembra reprenia son marit de ço que feia, e deïa que si ell venia a pobresa, les gents lo n'escarnirien e'n parlarien. Lo benuirat burguès respòs a sa muller, e dix que no s'ho preava si les gents lo escarnien, pus que Déus lo loàs de ço que feia; car més val honor vertadera de un hom, que laor falsa de mil hòmens*». (Llull, R.: *Llibre de meravelles*. P. 120).

Dans une société où l'on voyageait davantage que l'on ne pense[1086], cette structure morale ferait apparaître un réseau d'endroits où se reposer et où passer la nuit, réseau non écrit dans aucun guide et étendu partout où il y aurait de véritables chrétiens. Il suffirait de frapper à la porte et de demander ; le résultat devait être une attention sans suspicion. Les chrétiens feraient partie d'une grande famille qui saurait s'aider mutuellement.

Au-delà des légendes, ce thème serait repris par les contes populaires. Selon Paul Hernan, ceux-ci auraient été produits dans un milieu paysan ou artisan, voire par ceux qui étaient opprimés par toute la hiérarchie sociale (bien que je n'en sois tout à fait sûr, je dois constater cette position). Dans les contes, d'une façon presque universelle, l'on trouve que,

> «*C'est l'union, la solidarité qui amène la plus grande extension de vie pour l'opprimé ; et par suite l'amitié et l'aide, mutuelle et constante sont la vertu prépondérante devant laquelle toutes les autres tendances doivent céder. C'est elle qu'on vante et qu'on admire au-delà de toutes les autres*»[1087].

La faim est peut-être la souffrance qui apparaît le plus fréquemment dans le conte populaire, c'est la souffrance typique du pauvre et c'est celle que la sympathie parvient à guérir avec le plus d'aisance ; de même elle est celle qui révolte le plus les miséreux. Ainsi donc, la charité désintéressée envers un pauvre reçoit toujours sa récompense : parfois elle est hors de proportion avec la charité et, par contre, d'autres fois l'acte mauvais est durement puni. «*Souvent, dans les contes, la lutte est engagée entre le puissant et le faible (...) et naturellement c'est le faible qui vainc.*»[1088] Ces idées amènent Paul Hernan à parler des plusieurs fois que Dieu est descendu, habillé en mendiant, sur la terre. C'est un thème qu'il nous apprend que l'on retrouve chez les musulmans[1089].

[1086] Au VI siècle les pèlerins qu'arrivent à Tours sont uniquement 27,5% d'origine tourainois. Les autres viennent d'ailleurs, dont 12% sont étrangers à la Gaule, spécialement espagnols et italiens (Pietri, Ch. et L.: «Le pèlerinage en Occident à la fin de l'Antiquité» in Chélini, J. et Branthomme, H.: *Les chemins de Dieu. Histoire des pèlerinages chrétiens des origènes à nos jours*. Paris, Hachette, 1982. P. 79-118).

[1087] Hernan, P.: «Quelques notes sur la morale des contes». *Revue des traditions populaires*, 4. Avril 1903. P. 169-192.

[1088] Hernan, P.: «Quelques notes sur la morale des contes». P. 185.

[1089] «*Un marabout, venu du Nord, fit un jour halte dans la région dans l'espoir d'y trouver refuge. En vain sollicita-t-il l'hospitalité des habitants; demeures et tentes restèrent closes. Enfreindre les règles de la générosité bédouine est un sacrilège. Pire, un crime. C'est faire fi du commandement*

Du point de vue de la théorie de la médiance et du rapport trajectif à l'environnement, il faut noter que les légendes de cette série prétendent être réelles en se fixant sur des éléments physiques –ailleurs on a vu que c'est une caractéristique qui définit les légendes. Elles revendiquent donc l'accès à l'évidence. D'ailleurs le sens moral qu'elles veulent nous transmettre est bien clair : sur ce point, c'est à nouveau l'accès à l'évidence que l'on cherche. Accueillir des pauvres et des voyageurs ne signifie pas une forte dépense et néanmoins peut sauver les accueillants. Mais, au contraire de ce que le démon peut promettre, cette attention aux pauvres ne donnera jamais plus que ce que l'on possédait auparavant. D'autre part, les pauvres voyageurs auraient le droit de s'héberger n'importe où, c'est-à-dire qu'ils seraient possesseurs d'une série de droits propres.

Au-delà des villages et des hameaux engloutis, d'autres légendes viennent nous donner plus d'information sur cette sorte de structure morale qui serait en même temps une structure des pulsions sexuelles[1090]. Mais la série d'écosymboles qui nous rappelle la figure de saint Martin est la plus comparable à celle des lacs et montagnes maudites.

du Prophète: l'hospitalité incombe en premier lieu aux hommes du désert. Refuser gîte et couvert à l'errant revient à le condamner à mort. De guerre lasse, le saint homme, épuisé par la chaleur et le jeûne, avisa, loin des campements, une tente isolée: celle d'une courtisane, de grande beauté, disait-on, bannie de la tribu. Elle le reçut et le traita avec respect et humilité, ce qui suffit à la faire entrer dans la légende. (...) En réponse à la prière du marabout, Dieu détruisit les campements avoisinants et fit de la demeure de la courtisane le cœur d'une cité prospère. Ainsi naquit Touggourt». (Dagron, Ch. et Kacimi, M.: *Naissance du désert*. P. 23)

[1090] Ce thème passe surtout par les mythes et les récits se référant à la sorcellerie. L'on doit comprendre que l'économie des pulsions sexuelles était aussi importante que celle des biens matériels, spécialement dans une société où la force humaine mouvait le monde et où les bras humains étaient la mesure de la force d'une communauté. Mais il ne fallait pas produire toute la «main d'œuvre» dont on était capable, surtout si on le faisait dans un contexte de plaisir obscène.

3.12 - L'été de la Saint-Martin

Mais, pourquoi saint Martin ? D'emblée parce que ce saint a symbolisé pendant de longues périodes l'attention à la pauvreté (voyez le passage d'Amiens) et d'ailleurs parce que son histoire est très clairement en rapport avec une série bien répandue d'écosymboles qui ouvraient ses empreintes (physiquement réelles) à de nouveaux espaces où le sens moral était aussi important (même plus) que le sens expérimental dans la réalité des objets. Martin réunit donc les deux critères –moralité et géographicité- que nous avons demandé à nos légendes, et dans un sens très analogue aux séries de la punition du refus de l'hospitalité. Mais on a aussi trouvé une relation structurelle à travers une série de légendes catalanes et une légende bretonne.

Selon Valeri Serra i Boldú, saint Martin serait arrivé à une maison où on le fait manger et lui donne des provisions pour le jour suivant. Parti du lieu, le mauvais temps va à la rencontre de Martin et en plus celui-ci se trouve dans le dilemme de partager ses aliments et ses vêtements avec un pauvre qui tremble sous la neige qui tombe. Même au risque de mourir tous les deux, le saint partage le repas et sa cape avec lui et immédiatement le beau temps arrive.

Les paysans ont toujours dit que c'était une épreuve à laquelle le diable avait soumis Martin afin de le perdre, mais son action déclenche l'intervention divine qui finit avec le mauvais temps. On sait très bien que ce passage de la vie du saint aurait eu lieu aux portes d'Amiens, mais les paysans catalans n'ont pas eu de problème à le placer sur notre géographie : j'ai déjà parlé du col qui porte le nom de *Collfred*, à la Noguera, lieu où les faits sont censés se dérouler. Mais ce n'est pas l'unique cas catalan où l'on trouve cette légende.

Cette lutte entre Martin et le diable –à laquelle faudra revenir- est aussi rapportée par Joan Amades[1091] : le diable veut faire périr le saint et se déguise comme un pauvre qui lui demande des vêtements. Vêtu uniquement avec une demie cape, au lieu de laisser le saint mourir de froid, Dieu provoque un changement climatique, le soleil sort et la température augmente. Voici donc une belle histoire, mais il faut dire que les paysans catalans ont considéré que l'événement aurait eu lieu en novembre, juste pendant la

[1091] Amades, Joan : *El Pirineu. Tradicions i llegendes*. P. 51.

période qui porte le nom de l'été de la Saint-Martin (*estiuet de sant Martí*, en catalan ; *veranillo de san Martín*, en espagnol). Le souvenir du fait légendaire est répété de façon saisonnière par une régularité physique (un anticyclone placé sur la Russie, selon les spécialistes, qui fait augmenter d'un ou deux degrés la température ambiante[1092]). Dans ce cas, les faits écologiques vont ensemble avec les faits phénoménaux et tous les deux s'unissent pour donner du sens au fonctionnement du monde considéré «réel».

Or, cette composition écosymbolique donne un sens au monde qui traverse une certaine culture. De ce point de vue, le temps atmosphérique devient un souvenir qui sert à rappeler des choses importantes, en commençant par la figure et la vie d'un saint. Mais ce souvenir n'est pas uniquement en rapport avec un personnage saint ; il est aussi en rapport avec la vie collective de tous les jours : selon Aureli Campmany[1093], toutes les années, à cette époque, Dieu permet au soleil de luire encore quelques jours de plus afin que «*les pauvres trouvent l'hiver plus court et que les riches se souviennent de faire des aumônes aux pauvres, au nom de Jésus-Christ* ».

Il semblerait que saint Martin se soit préoccupé des paysans catalans, soit par la maîtrise du temps, soit par l'aide aux plus nécessiteux. Mais l'important, de mon point de vue, est que ces faits conduisent, tous les deux, à une série de valeurs qu'on peut résumer en disant qu'il faut aider les pauvres ou ceux qui ont une position moins aisée. Sur ce point, il faut rajouter que dans un recueil de contes de la Cerdagne on trouve aussi une légende qui nous parle de saint Martin arrivant à une maison sous la forme d'un pauvre qui demande hébergement ; ici le saint aide la famille à se défaire du diable[1094]. (Ailleurs on a retrouvé cette légende mais avec saint Antoine comme protagoniste[1095].) De ce point de vue, on peut penser à une double connexion entre les légendes de saint Martin et celles du refus d'hospitalité : un rapport moral et un autre rapport structurel.

De ce second point de vue, il faut dire que les légendes que nous avons vues, qui se trouvent un peu partout en Catalogne, nous permettent faire un rapprochement structurel entre la série du partage avec le pauvre et celle du refus de l'hospitalité. Mais il y a une liaison qui, comme je l'ai déjà dit, passe par la Bretagne. Dans le *Dictionnaire infernal* de

---

[1092] Roth, Günter D.: *Meteorología*. Barcelona, Omega, 1979. P. 240. Viers, Georges: *Climatología*. Vilassar de Mar, Oikos-Tau, 1975. P. 173. Miller, A. Austin: *Climatologia*. Barcelona, Omega, 1975. P. 96.

[1093] Campmany, Aureli: *Calendari de llegendes, costums i festes tradicionals*. P. 45.

[1094] Gasch, Quim; Gasch, Sol: *Contes de Cerdanya.* P. 109-118.

[1095] Vilarmau, Josep M.: *Folklore del Lluçanès*. P. 338.

Collin de Plancy, l'entrée Herbadilla nous explique l'histoire d'une ville qui était à la place du lac de Grand-Lieu,

> « (...) *un vallon délicieux et fertile, qu'ombrageait la forêt de Vertave. Ce fut là que se réfugièrent les plus riches citoyens de Nantes, et qu'ils sauvèrent leurs trésors de la rapacité des légions de César. Ils y bâtirent une cité qu'on nomme Herbadilla, à cause de la beauté des prairies qui l'environnaient. Le commerce centupla leurs richesses ; mais en même temps le luxe charria jusqu'au sein de leurs murs les vices des Romains. Ils provoquèrent le courroux du ciel. Un jour que saint Martin, fatigué de ses courses apostoliques, se reposait près d'Herbadilla, à l'ombre d'un chêne, une voix lui cria : Fidèle confesseur de la foi, éloigne-toi de la cité pécheresse. Saint Martin s'éloigne, et soudain jaillissent avec un bruit affreux des eaux jusqu'alors inaperçues, et qui faisaient irruption d'une caverne profonde. Le vallon où s'élevait la Babylone des Bretons fut tout à coup submergé. A la surface de cette onde sépulcrale vinrent aboutir par milliers des bulles d'air, derniers soupirs de ceux qui expiraient dans l'abîme. Pour perpétuer le souvenir du châtiment, Dieu permet que l'on entende encore au fond de cet abîme les cloches de la ville engloutie, et que l'orage y vive familièrement. Auprès est une île au milieu de laquelle est une pierre en forme d'obélisque. Cette pierre ferme l'entrée du gouffre qui a vomi les eaux du lac, et ce gouffre est la prison où un géant formidable pousse d'horribles rugissements. A quatre lieues de cet endroit, vers l'est, on trouve une grande pierre qu'on appelle la vieille de saint Martin ; car il est bon de savoir que cette pierre, qui pour bonne raison garde figure humaine, fut jadis une femme véritable, laquelle, s'étant retournée malgré la défense en sortant de la ville d'Herbadilla, fut transformée en statue*»[1096].

Nous retrouvons dans cette légende l'inondation qui punit une ville qui ne suit pas les normes éthiques et morales, une personne qui est changée en pierre car elle s'est retournée au moment de partir... et nous trouvons aussi saint Martin qui passe par le lieu... pour se souvenir des faits, la

[1096] Collin de Plancy, J.: *Dictionnaire infernal.* P. 256-257.

tempête y éclate de façon régulière... Bref, l'histoire de saint Martin a une forte analogie avec la série de la punition du refus de l'hospitalité. Alors, on va s'interroger sur Martin et ses gestes.

Saint Martin, un de ces «fous romains»

Armé romain, le futur saint Martin de Tours (316-397) allait devenir un des premiers symboles de la pauvreté chrétienne : comme on l'a vu, aux portes d'Amiens ou ailleurs, il partagea son manteau avec un pauvre qui tremblait de froid. En outre, sa vie fut une constante lutte contre le paganisme qui régnait sur les campagnes postimpériales, lutte entreprise par celui qui descendait lui-même d'une famille païenne, comme nous le montre son nom, Martinus, mis sous la protection du dieu Mars. On le reconnaît, armé d'une hache, abattant un temple très ancien et essayant de faire de même avec un pin voisin devenu objet de vénération. Placé devant la foule, on lui proposa de se mettre sous la trajectoire de l'arbre pour montrer que son dieu avait raison. «Miraculeusement» l'arbre ne le frappa pas et les païens furent convertis au Christianisme. Avec saint Martin (et d'autres saints, bien sûr) on voit très clairement que certains paysans, même s'ils se disaient chrétiens, se livraient à des pratiques dites païennes et qu'y renoncer pouvait les conduire à la sainteté.

Son image sera «exploitée» sur les chapiteaux et vitraux de certaines églises comme un recours pédagogique. C'est le cas, entre beaucoup d'autres, de l'abbaye de Tudela ou des églises d'Arenys de Munt et de Mura et d'autres plusieurs cas en Catalogne[1097]. Ces images nous transmettent l'idée qu'il faut accueillir l'étranger, vêtir ceux qui sont nus[1098]. Au musée d'histoire médiévale de Paris il peut s'y voir un vitrail (c. 1220-1230) procédant de la paroisse de Varennes représentant la scène d'Amiens ; l'on y retrouve aussi deux retables du XVIe siècle représentant le même sujet, l'un provenant de Castille et l'autre de Valence. D'autres échantillons peuvent être vus au Musée National d'Art de la Catalogne (Barcelone).

[1097] Sur ce sujet en Catalogne: Moreu-Rey, E.: *San Martín de Tours. Su devoción en Cataluña según la toponimia, la antropología, el folklore, etc.* P. 632-652.

[1098] Labande-Mailfert, Y.: «Pauvreté et paix dans l'iconographie romane (XI-XII siècle)» in Mollat, M. (dir.): *Etudes sur l'histoire de la pauvreté*. Paris, Pub. de la Sorbonne, 1974. P. 319-343.

En fait, après les figures bibliques de Job et de Lazare, offertes aux hommes et femmes du Moyen Age pour se représenter la pauvreté,

> «*Le partage avec le pauvre (...) sera enseigné aux populations médiévales au moyen de très nombreuses images, souvent empruntées à la vie des saints. Avec le pauvre d'Amiens secouru par saint Martin, la pauvreté intégrale sera exprimée non plus par la maladie, mais par la nudité*».[1099]

Dans ce sens, sur un bas relief adjacent au portail nord de la cathédrale de Bâle il y a une bonne illustration de ce passage où l'on peut lire «*Pauper misericordia*» :

> «*C'est (...) l'accueil au voyageur misérable qui est exprimé ici, avec une grande puissance évocatrice. L'hospitalité était dite la plus excellente des œuvres de miséricorde, mais il était bien nécessaire d'émouvoir les fidèles, car l'hospitalité privée n'était pas aussi largement pratiquée qu'on pourrait le croire. Ici, une femme, vêtue comme une bourgeoise (...) a rencontré sur son chemin un voyageur -un pèlerin peut-être- aveugle, semble-t-il, à demi-nu, décharné, émacié, dont les pieds déformés indiquent qu'il a marché longtemps. Elle a placé son bras sous le sien, amicalement, et elle le conduit vers sa maison, l'abri, dont l'arcade symbolise l'entrée, et qu'elle désigne du doigt*»[1100].

Mais les démonstrations du passage de saint Martin ne se trouvent pas seulement à l'ombre des clochers. C'est surtout dans la campagne que l'on trouve beaucoup d'empreintes de son passage ou de celui de sa monture. A la suite de Paul Sébillot, il faut dire que saint Martin occupe le premier rang parmi les personnages auxquels on attribue des empreintes[1101].

> «*Un nombre aussi considérable ne permet plus de les regarder comme de purs accidents, il faut leur trouver une raison, saisir le lien qui les unit. (...)*

[1099] Labande-Mailfert, Y.: «Pauvreté et paix dans l'iconographie romane (XI-XII siècle)». P. 324.
[1100] Labande-Mailfert, Y.: «Pauvreté et paix dans l'iconographie romane (XI-XII siècle)». P. 330.
[1101] Sébillot, Paul: *La terre et le monde souterrain*. P. 200.

Le nom de saint Martin, ses pas, ses églises, ses légendes, occupent une place tellement à part dans la statistique chrétienne de la France, qu'il est difficile de refuser à ce phénomène une origine historique»[1102].

Saint Martin est, après la vierge Marie, l'un des saints qui a donné nom au plus grand nombre de paroisses en France[1103] ; c'est aussi celui à qui ont été dédiées la plupart des ermitages dans la «Catalogne Ancienne» (zone nord-est, moins touchée par le contact arabe) et qui est le patron de la majorité de ses populations[1104]. En Catalogne, 144 paroisses lui ont été dédiées[1105] ; Moreu-Rey rapporte 465 lieux de culte voués à saint Martin en Catalogne[1106]. Dans l'ensemble des Pyrénées, après saint Jean, c'est lui qui détient le plus grand nombre de paroisses le long de la chaîne (24 dans le diocèse de Perpignan, presque 100 dans l'Ariège[1107], 65 dans le diocèse de Tarbes[1108]). Certains des cols les plus importants lui sont dédiés.

En Catalogne, les lieux martiniens se trouvent surtout (5/6 parts) dans ce qu'on appelle la *Catalunya Vella*, c'est-à-dire la partie nord du pays qui a été moins en contact avec le monde arabe[1109]. Mais, d'après le travail de Galinier-Pallerosa[1110], il nous faut souligner le manque de paroisses dédiées à Martin en Andorre ; d'ailleurs ce prénom y était très peu utilisé pendant la période comprise entre les XVIe et XIXe siècles. Dans les vallées andorranes, seul un retable (dans la paroisse d'Ordino) lui est consacré. Exception

[1102] Bulliot, J-G. et Thiollier, F.: *La mission et le culte de Saint Martin d'après les légendes et les monuments populaires dans le pays éduen. Étude sur le paganisme rural*. Autun et Paris, 1892.

[1103] Miquel, Pierre: *Petite histoire des noms de lieux, villes et villages de France*. Paris, Albin Michel, 1993.
Selon Humbert Jacomet, environ 250 villes françaises (des plus de 36000 communes) portent actuellement le nom de Martin dans leur toponyme. En plus lui sont dédiées plus de 4000 paroisses (Jacomet, H.: «Pèlerinage et culte de saint Jacques en France: bilan et perspectives» in *Pèlerinages et croisades*. Paris, éditions du CTHS, 1995.)

[1104] Amades, J.: *Costumari català. El curs de l'any*. Barcelona, Salvat editores, 1985. P. 683.

[1105] Marsá, Francisco: «La hagiografía en la toponimia de la Marca Hispánica». P. 511.

[1106] Moreu-Rey, E.: *San Martín de Tours. Su devoción en Cataluña según la toponimia, la antropología, el folklore, etc.* P. 289.

[1107] Marliave, O. de; Pertuzé, J-C.: *Panthéon Pyrénéen*. P. 168.

[1108] Marliave, O. de: *Trésor de la mythologie pyrénéenne*. Pour le Pais Basque cet auteur nous parle de 22 paroisses dédiées à saint Martin.

[1109] Moreu-Rey, E.: *San Martín de Tours*. P. 289-300.

[1110] Galinier-Pallerosa, J-F.: *La religion populaire en Andorre. XVI-XIX siècles*. Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1990.

très intéressante celle-ci, surtout quand on sait qu'à la fin du XIXe siècle on comptait près de quatre mille églises consacrées au saint en France et qu'environ 500 paroisses réclamaient son patronage[1111]. Exception continuée, d'ailleurs, dans le Haut Aragon, où une douzaine d'ermitages seulement portent son nom[1112].

Mais il y a une chose très intéressante : au-delà du nombre de paroisses, le prénom Martin a été très rare dans la France et l'Espagne médiévales. La table suivante en donne quelques exemples et elle prend du sens en comparant à des cas où un saint remporte 20% et même plus des noms des paroissiens[1113].

Le prénom *Martí* dans la Catalogne médiévale et moderne[1114]

Lieu	Date	Cas étudiés	N. de cas	%
Besalú	1004-112	90	0	0
Coll Nargó	1097	74	0	0
Caldes de M.	vers 1100	142	0	0
Caldes de M.	XIII siècle	245	1	0,40
Cardona	1100-1125	78	2	2,56
Pobla Illet	1100-1125	225	0	0
Pallars	1110-1123	47	0	0
Cabó	1162	298	2 (ou 5)	0,67/1,67
Andorre	1163	39	0	0
Andorre	1176	383	1	0,26
Perpignan	1172	164	4	2,4
Vall d'Aneu	1342	103	2	1,94
Vall Cardós	Vers 1350	135	9	6,6
Perpignan	1516-1758	SD	SD	0,9/1,15

Comme le suggère cete table, et surtout comme nous l'indique Moreu-Rey, c'est seulement depuis le XVe siècle que *Martí* est demeuré un des noms de famille les plus courants en Catalogne et en France ; par contre, il a été très peu utilisé comme prénom[1115]. En général,

[1111] Martin-Bargnaudez, J.: «Martin de Tours: routard et évêque». *Notre histoire*, 142. Mars 1997. P. 26-39.
[1112] De Marliave, O.; Pertuzé, J-C.: *Panthéon Pyrénéen*. P. 168.
[1113] Par exemple : en Andorre (1176) Pierre: 19%. Caldes de Montbui (XIIIe siècle), Bernard: 20%. (Suivant Moreu-Rey, Henri : «Martin. Problème philologique et historique». P. 39-41.)
[1114] Les données sont extraites de Moreu-Rey, Henri : «Martin. Problème philologique et historique». Pages diverses. D'entre toutes les dates apportées par l'auteur, on a choisi les villages qui nous intéressent.

«(...) *l'explication de la haute fréquence du nom de famille Martin partant d'une dense popularité du nom de baptême au Moyen Age est insoutenable, puisque nulle part la condition requise ne s'est produite*»[1116].

C'est-à-dire que le culte au saint n'était guère populaire si on prend comme mesure le nombre de personnes portant le prénom de Martin. Cette tendance doit être nuancée pour le reste de l'Espagne, où on assiste a «*une vogue grandissante, du prénom Martin, dans toutes ces régions hispaniques non catalanes, et, semble-t-il, dans toutes leurs classes sociales ; le départ chronologique de la prolifération du prénom se situant aux alentours des années marquant le milieu du XIè siècle*»[1117]. Il semble que dans les trois régions étudiées, le nom *Martinus* ait été porté de préférence à l'origine par des ecclésiastiques: moines, prêtres, abbés, évêques. Ce serait plutôt un surnom ou nom de remplacement adopté au moment du baptême, de la confirmation, de recevoir les ordres, etc.[1118]

De ce point de départ, le manque d'utilisation du mot en des villages montagnards indique une très peu importante colonisation chrétienne de la vie quotidienne des personnes. Par contre, si l'on admet les thèses de Moreu-Rey, le territoire aurait été conquis plus aisément et d'une forme préalable. Selon Francisco Marsá, dans la Marca Hispanica on trouve une «(...) *superposition de l'aire géographico-historique de diffusion du Christianisme et de celle d'existence d'hagiotoponymes dans la toponymie*»[1119], et c'est là que la toponymie martinienne prend sens. Le Christianisme aurait répandu toute une série

---

[1115] «(...) *bien que très anciennement employé, le prénom* Martí *a été dès le début, et il est demeuré rarement utilisé jusqu'à nos jours, dans les pays catalans, et pour des classes sociales très différentes*». (Moreu-Rey, Henri : «Martin. Problème philologique et historique». P. 45.)

[1116] Moreu-Rey, Henri : «Martin. Problème philologique et historique». P. 55.

[1117] Moreu-Rey, Henri : «Martin. Problème philologique et historique». P. 56.

[1118] En Catalogne «(...) *cuando San Martín fue objeto de una devoción general y popular (dedicación de iglesias, etc.), no se acostumbraba utilizar nombres de santos para los bautismos. El patrónimo fue llevado entonces solamente por sacerdotes (...) y por poca gente más (colonos adoptivos). En cambio, cuando empieza a estilarse (o bien a imponerse) el uso de los nombres de santos como nombres de pila, San Martín ya no era un patrono popular en toda la extensión del país, y su culto quedó reducido a los límites de las parroquias o cofradías que le reveraban como protector*». (Moreu-Rey, E.: *San Martín de Tours*. P. 364.)

[1119] Marsá, Francisco: «La hagiografía en la toponimia de la Marca Hispánica». P. 508

d'hagiotoponymes dans le milieu montagnard catalan et ces toponymes ont donné le nom aux personnes. Moreu-Rey est très clair : au cours du Moyen Age,

> «*Les nouveaux «cognomia» qui se solidifient ont été conçus selon le lieu de résidence de ceux qui les portent.* (...) *Dans les campagnes* (...) *c'est la terre qui donne leur nom aux hommes, quitte à ceux-ci à changer de nom lorsqu'ils changent d'habitat* »[1120].

Pour Moreu-Rey, ce sont les hagiotoponymes qui ont engendré les anthroponymes[1121] ; les familles seigneuriales ont tiré leur nom du patron de la paroisse ou d'une chapelle. Plus tard, à l'âge moderne, les noms des personnes ont été laïcisés et on a perdu ce rapport entre le nom de la personne et son origine sacrée.

De la recherche faite dans la thèse de Moreu-Rey on peut inférer que la colonisation ou la formalisation de l'environnement par des toponymes en rapport au saint de Tours serait antérieure à la popularité du prénom Martin. De ce point de vue, par opposition aux anthroponymes martiniens, on trouve disséminées un peu partout, des pierres, empreintes, fontaines (c'est-à-dire les écosymboles) dédiées à saint Martin qui ont permis à Jacques Gabriel Bulliot et Felix Thiollier parler d'une «*mnémonique historique*», un «*mode traditionnel, le plus ancien de tous, de tracer l'histoire sur des pierres* [qui] *n'est point particulier à celle de saint Martin*»[1122]. Entre autres cultures,

> «*Le Christianisme employait ce procédé d'information historique : un rocher de l'île de Malte offrait l'empreinte du pied de saint Paul ; tous les apôtres de la Gaule ont laissé la leur sur les rochers des provinces qu'ils ont évangélisées, mais aucun avec des séries continues dont le nombre et l'antiquité puissent se comparer à celles de saint Martin*»[1123].

[1120] Moreu-Rey, Henri : «Martin. Problème philologique et historique». P. 64.
«*La gran mayoría de los apellidos usados actualmente en Cataluña equivalen en realidad a «nombres de casa», y fueron -a su nacimiento o en aluna otra etapa de su evolución- nombres de lugar*». (Moreu-Rey, E.: *San Martín de Tours*. P. 368.)

[1121] Enric Moreu-Rey reprend le thème au passage dans *Els nostres noms de lloc*. P.107.

[1122] Bulliot, J-G.; Thiollier, F.: *La mission et le culte de Saint Martin d'après les légendes et les monuments populaires dans le pays éduen*. P. 7.

[1123] Bulliot, J-G.; Thiollier, F.: *La mission et le culte de Saint Martin d'après les légendes et les monuments populaires dans le pays éduen*. P. 8.

En Gaule ces signes martiniens étaient déjà respectés avant le sixième siècle. «*Il n'est pas permis dès lors de les attribuer à des créations récentes de l'imagination populaire puisque nombre d'entre elles étaient baptisées du nom de saint Martin à cette époque. Grégoire de Tours* [c. 540-594] *en cite plusieurs signalées antérieurement, à la vénération*»[1124]. Il faut souligner que ce type d'empreintes sont très peu nombreuses et qu'elle ne sont pas dans le milieu naturel. En fait moi-même, j'ai été incapable de retrouver autre chose que la «*lapide, in quo sanctus* [Martin] *sedit*», la «(...) *lapis, super quem vir beauts dicitur resedisse*»[1125].

Très souvent, à côté des empreintes de saint Martin figurent celles de son humble monture : «*Les pas de l'âne de saint Martin*». Eux aussi, ces *pas de l'âne* de saint Martin étaient populaires au sixième siècle. Une légende nous dit que le colon de Najac gialum refuse de donner de l'eau à l'homme de Dieu et à son âne en lui disant «Tires-en toi-même». Mais une femme indignée, ayant repéré l'injure et le refus, lui donne de l'eau ; puis, saint Martin s'agenouille et prie Dieu de faire jaillir une fontaine en récompense de cet acte de charité. De ce miracle reste, à l'orifice de la source, une *pierre avec l'empreinte du pas de l'âne* que le saint évêque montait[1126].

En Catalogne, la naissance légendaire du Ter, un des plus importants fleuves des Pyrénées, comme on l'a vu, nous raconte comment un vieillard, pendant un été extraordinairement sec, frappa à la porte d'une cabane de bergers en demandant de l'eau. Le berger lui en servit bien qu'il lui ait fallu aller la chercher très loin. En récompense de son acte, on lui donna une bouteille d'eau inépuisable. La naissance du fleuve dérive du jour où le berger perdit cette bouteille parmi les rochers[1127].

La source où le Llobregat naît est aussi apparue comme punition à une femme qui n'a pas voulu héberger un vagabond. C'est quand elle voit que sa voisine augmente le tissu pour travailler qu'elle décide d'héberger le pauvre ; mais jamais la seconde fois est la bonne et ce jour-là, au lieu de multiplier les monnaies quand elle les lave dans l'eau, ce qui

---

[1124] Bulliot, J-G.; Thiollier, F.: *La mission et le culte de Saint Martin d'après les légendes et les monuments populaires dans le pays éduen*. P. 8.
[1125] Scriptores rerum merovingicarum: *Gregorii episcopi turonensis liber in gloria confessorum*. Hannover, Impesis Bibliopolii Hahniani, 1885. T. I, pars II. P. 294 et 303. (Pour d'autres possibles éditions: *In gloria confessorum*, 6.)
[1126] Bulliot, J-G. et Thiollier, F.: *La mission et le culte de Saint Martin d'après les légendes et les monuments populaires dans le pays éduen*. P. 11.
[1127] Amades, J.: *La terra. Tradicions i creences*. P. 88.

se multiplie est l'eau. Voici l'origine de la source qui a emporté la femme, les monnaies et la maison.

Il est quand même étonnant de voir la ressemblance entre ces récits et la série des lieux engloutis que nous sommes en train d'étudier. Mais cela n'est pas difficile à comprendre, comme j'espère pouvoir le montrer au cours de cette thèse. C'est à travers ces récits, et surtout ceux qui font référence à saint Martin, que l'on trajecte la valeur de l'assistance à la pauvreté dans l'environnement comme on l'avait fait avec les récits de la série de la punition du refus de l'hospitalité. De cette façon, le milieu devient une prolongation du moi et du corps humain, lequel y a laissé son empreinte.

Le cas de la Catalogne espagnole est très instructif[1128]. L'on sait que Martin participa aux conciles de Bordeaux (384) et de Saragosse (380), qu'il emprunta la voie romaine qui va de Tours à Bordeaux, élevant une chapelle près d'Angoulême et ensevelissant à Blaye un de ses disciples mort dans le parcours, et qu'ensuite il traversa les Pyrénées. L'on n'en a pas une information précise, «*Mais il est probable qu'à son retour d'Espagne, il passa par les Pyrénées orientales, où il a laissé un culte fervent*»[1129] ; mais, à la suite de la recherche de Josep Clarà[1130] sur le chemin de Charlemagne, je pense que cela pourrait être plutôt une invention sans rapport à la réalité.

Pourtant dans les montagnes catalanes on trouve quelques empreintes du saint presque toujours associées à celles du diable. La légende nous rapporte que Martin vivait dans une cabane près de la rivière d'Osor (la Selva). Le diable, fâché de sa bonté, s'était déguisé en riche personnage et protecteur des habitants du lieu, mais personne ne faisait attention à lui. C'est pourquoi il défia saint Martin : il s'agissait de sauter le plus loin possible[1131]. Après leurs sauts on trouve les empreintes des pieds du saint et, plus en arrière, celles des pattes de pourceau du diable, ou, en d'autres cas, la marque de son cul[1132] (car il est vaincu et en même temps humilié). En Provence on retrouve aussi le thème des empreintes de saint Martin qui, cette fois, avait parié au jeu des «trois sauts» les âmes des

[1128] Du côté français on retrouve le même thème, mais la puissance du mythe de Roland semblerait avoir caché celui de saint Martin.
[1129] Gobry, I.: *Les moines en Occident. De saint Martin à saint Benoît*. Paris, Fayard, 1985. Tome II.
[1130] Clarà i Tibau, Josep: *El «Camí de Carlemany» i els cantars de gesta francesos a la Catalunya Vella.* Thèse de doctorat, 1988.
[1131] Dans le Pays Basque, c'est Martin qui défie les païens afin de sauter sur un amoncellement de blé et leur en voler les semences.
[1132] Amades, J.: *Costumari català*. Vol. V, P.685-686. On retrouve la même légende dans Mestres, A.: *Llegendes i tradicions del Montseny*. Barcelona, 1933.
Amades, J.: *La terra. Tradicions i creences*. P. 45.

habitants d'Evenos. Le diable ayant perdu, en prenant son élan pour le dernier saut, il laissa son empreinte sur la roche près du château[1133]. Il faut aussi noter qu'en Provence il y a plusieurs villages qui, selon la légende, auraient été engloutis. Et en Languedoc, aux environs d'Agde, on trouve l'empreinte du genou de Notre Dame du Grau, surnommée Notre Dame de l'Agenouillade parce qu'elle arrêta, en mettant à genoux, les flots qui allaient submerger la ville et la région d'Agde. Si les pèlerins trouvaient sec le trou de l'empreinte, ils y mettaient de l'eau pour guérir les maux des yeux[1134].

A Mieres (la Selva) il y aurait, à côté de la rivière, une empreinte des pieds du diable. Le démon voulait faire un grand barrage pour contenir l'eau de la rivière et noyer le village de Sant Miquel de Montmajor. Le diable travaillait la nuit et ses travaux étaient anéantis par saint Martin pendant la journée. Après quelques nuits de travail, le diable, qui se voyait vaincu, marqua d'un coup furieux ses empreintes sur la pierre[1135]. Aussi entre Sarrià de Ter et Pontmajor, nous dit Amades[1136], voit-on le «*puny del diable*» (le poing du diable) : un *milliar* romain dans lequel on croyait voir la main pétrifiée du démon furieux de ne pas avoir pu finir un des ponts qu'il voulait construire.

Une autre légende explique que saint Martin et le diable voulaient tous les deux dominer la chaîne du Montseny. Et ils rivalisèrent en sautant. Evidemment c'est le diable qui tomba dans l'étang de Sils tandis que saint Martin le faisait sur une pierre laquelle, pour nous rappeler les faits, resta gravée de croix. Sur le chemin qui va de Lloret à Vidreres on disait se trouver l'empreinte d'où le saint se serait propulsé[1137]. Pendant cette recherche je suis allé à Espinelves (Osona), après avoir retrouvé un toponyme «Petja de sant Martí» aux alentours du village. Là, un paysan m'a parlé d'une autre empreinte du saint dont je n'avais pas encore connaissance, mais qu'on n'a pas pu trouver dans le bois touffu où on la suppose.

[1133] «*Empreinte rectangulaire de soixante centimètres sur vingt que l'on peut encore voir*», auprès de laquelle on retrouve plusieurs empreintes de sainte Madeleine, et d'autres saints. (Seignolle, C.: *Le folklore de la Provence*. P. 342).

[1134] Seignolle, C.: *Le folklore du Languedoc (Gard-Hérault-Loxère)*. P. 276.

[1135] Amades, J.: *El Pirineu. Tradicions i llegendes*. P. 12.

[1136] Amades, J: *La terra. Tradicions i creences*. P. 45.

[1137] Amades, J.: *La terra. Tradicions i creences*. P. 61.

Quand saint Martin ne nous est pas rappelé par ces empreintes, il l'est par d'autres choses, telle une pierraille près de l'étang de la *Portella* (au Canigou) qui aurait été le trésor que Martin avait donné à deux brigands dont l'avarice porta l'un à tuer l'autre et celui-là à mourir par les aliments empoisonnés que le premier lui avait apportés auparavant[1138].

Dans d'autres régions, un autre saint prend la place de Martin : près de Talarn (Pallars Jussà), là où aujourd'hui il y a un barrage, on voyait jadis quatre trous appelés les «*potades*» (empreintes) du diable, lesquelles étaient le résultat d'une lutte corps à corps entre celui-ci et saint Antoine[1139]. D'ailleurs dans le *Congost de Tresponts* (Alt Urgell), on voit la «pissée du diable» (photo 26), dernier acte de protestation d'un démon vaincu par un évêque (le futur saint Ermengou) qui l'avait enchaîné au rocher de la gorge. Un toponyme nous rappelle la légende et donne du sens à une tache noire sur la paroi rocheuse.

Saint George, lui aussi, pourrait être vu dans le même sens. Il faut se souvenir qu'au début la légende nous parle d'un lac auquel faut faire sacrifice de deux moutons tous les jours. Dans la version du village de Banyoles, George est remplacé par le chevalier Mer. Celui-ci, après la domestication du dragon, part vers le village de Centenys où personne ne veut l'héberger et où même on lui jette des pierres. Alors il maudit la ville et ses habitants et d'innombrables pierres croisent parmi les champs: l'herbe n'y poussera plus jusqu'à ce que le saint pardonne[1140]. Il faut rappeler que Mer aurait domestiqué le dragon avec une étole qui appartenait à Martin de Tours[1141] et que le cavalier Soler de Vilardell, lui aussi, aurait tué le dragon du village de Sant Celoni avec une épée vertueuse qui lui avait été concédée car il avait aidé un pauvre qui était saint Martin[1142].

Aider les pauvres et suivre la voie inaugurée par Martin donnait de bons résultats, comme on le voit. Martin gagnait partout, et ses victoires représentent le triomphe d'une façon d'envisager la vie sociale. On le voit avec clarté dans les légendes d'autres villages de la Catalogne[1143], où le défi entre le diable et saint Martin consiste à voir qui court le plus rapidement. Le résultat est le même : deux paires d'empreintes sur le rocher. Aussi trouve-

[1138] Amades, Joan: *El Pirineu*. P. 52.
[1139] Amades, J.: *El Pirineu*. P. 12.
[1140] Moya, Bienve: *La llegenda dels sants*. P. 57-58.
[1141] Moya, Bienve: *Llegendes i contes catalans per ser explicats*. P. 78.
[1142] Català i Roca, Pere: *Llegendes cavalleresques de Catalunya*. P. 11.
[1143] On trouve empreintes du saint entre Lloret et Vidreres, Riudellots de la Creu, Llombilles, etc.

t-on les traces du cheval, qu'il utilisait pour combattre les Arabes[1144]. Au village de Taüll le démon fait un saut géant et marque l'empreinte de sa main à la Ribera et celle de son pied à Pedrenys, une marque sur chacune des rives d'une rivière qui porte le nom de Saint Martin[1145]. En Aran, au village de Gessa, on peut encore voir l'empreinte de la main du saint (photo 23). Malheureusement on connaît assez mal ces empreintes, quoiqu'on sache que l'on trouvait celles du démon au Capsacosta ou à la rivière du Fluvià, où elles nous rappellaient la furie du diable qui ne pouvait pas posséder l'âme d'un jeune homme à qui le curé avait conseillé de rester pauvre au lieu de vendre son âme au diable[1146]. A Rubió (la Noguera ; photo 28) il y a plusieurs marques attribuées au démon[1147], et au village d'Aspa (les Garrigues ; photo 27) la *Roca del Diable* nous montre l'empreinte de ses doigts[1148]. Au village de Santa Engràcia (Pallars ; photo 25) on y voit d'autres empreintes du pied du diable.

Mais nous revenons à la figure de Martin pour dire que la lutte écosymbolique entre le démon et saint Martin n'est pas une lutte entre deux personnes (plus ou moins «saintes») mais une opposition entre deux idéaux sociaux. Le triomphe du saint est l'essor de l'idée chrétienne de la résignation dans la pauvreté, la nécessité de trouver une société de groupes sociaux moyens, sans riches et sans pauvres. Cette opposition entre le saint et le diable se voit de façon diaphane dans la légende de l'avare et du jaloux que nous expliquent Esteve Caseponce ou Joan Amades. Saint Martin, vêtu en pèlerin, trouve auprès du monastère du Canigou un avare et un jaloux et il leur propose de demander ce qu'ils désirent, à condition qu'uniquement l'un d'eux puisse exposer sa demande et qu'à son tour l'autre recevra le double de ce que son compagnon aura demandé. Le temps passe et ni l'un ni l'autre ne veulent demander le premier pour ne pas recevoir moins que son compagnon. A la fin, le jaloux demande de perdre un œil à condition que l'avare reste aveugle. Cette

[1144] Amades, J.: *Costumari català*. Vol. V, p. 686.
Amades, J.: *La terra. Tradicions i creences*. P. 61.
[1145] Obiols, Joan: *Esvorancs. Fets i llegendes de la muntanya*. P. 74. De nos jours ces empreintes sont disparues à la suite d'une crue de la rivière (travail sur le terrain, 1999).
[1146] Amades, J.: *El Pirineu*. P. 11. Berga, J.: *Llegendes de la comarca d'Olot*. P. 75-80.
[1147] Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. La Noguera*. Vol. 4, P. 20.
[1148] Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. Les Garrigues*. Vol. 1, P. 107.

légende s'accompagnait d'un proverbe qui disait : *qui tot ho vol, tot ho perd*, celui qui tout veut, tout perd[1149].

Devenus monuments pétrés, les souvenirs de la vie de saint Martin, comme de beaucoup d'autres personnages chrétiens, agissent d'une façon pareille à celle des chapiteaux dans les églises et cathédrales du Moyen Age. Ce sont des écosymboles qui déploient trajectivement l'espace physique en espace social. On le verra tout à l'heure, mais on peut aussi croire que ces écosymboles ont remplacé ceux du paganisme qui jadis était maître des campagnes. C'est pour cela que Martin et le diable se battaient, pour les âmes des personnes.

A mon avis, l'idée de la trajectivité implique l'existence d'une cohérence et d'une analogie entre les lieux, les valeurs et les personnages que l'on trouve dans le mythe. Les récits des folkloristes et les donnés historiques nous montrent comment certains lieux s'imprègnent (c'est-à-dire, sont en trajection avec) des valeurs humaines. Dans l'écoumène, certains étants non humains sont des écosymboles à travers lesquels s'exprime notre relation au monde. Une grotte pouvait posséder et en fait possédait les mêmes connotations qu'une sorcière ou une fée. Certaines pierres conservent l'«essence» de saint Martin. Comme Anne Lasserre-Vergne nous le dit, les fées sont aussi décrites en relation au «paysage»[1150]. De même, toute la méchanceté n'était pas uniquement contenue dans une personne humaine (la sorcière, le diable, par exemple), ni toute la bonté posée dans la figure de saint Martin ou d'autres saints chrétiens, sinon par et dans des lieux particuliers qui étaient assimilés à la sorcellerie ou à la tradition martinienne. Les lois sociales ne sont pas uniquement un objet humain, voire social, mais trajectées dans l'environnement. Et l'environnement *ne va pas de soi*, il sert à punir et à rappeler une sorte de justice et une forme concrète d'envisager les rapports sociaux. Pour les paysans de la société prémoderne, la sorcellerie se manifestait à travers de personnes concrètes et dans des lieux et des temps typiques. Il n'y a presque aucune distinction entre les valeurs accordées au lieu et à la personne, entre l'objet et le sujet ; bref, entre la structure morale et le proto-paysage.

[1149] Casaponce, Esteve: *De Betlem al calvari. L'oferta pels difunts. La font dela Salimandra. L'avar i el gelós...* P. 10. Amades, Joan: *El Pirineu.* P. 52. Amades, Joan: *El Pirineu. Tradicions i llegendes*. P. 52.

[1150] «*Les fées sont décrites par référence au paysage : leurs yeux ont la couleur verte du gave, leur robe blanche a la légèreté de la vapeur aérienne des cascades*». (Lasserre-Vergne, A.: *Le légendaire pyrénéen*. P. 99.)

«*La montagne, la vallée, la forêt, ne sont pas simplement un cadre, un «extérieur», même familier. Elles sont l'homme lui-même*»[1151].

Dans le niveau écosymbolique la relation entre la terre et la société s'intensifie en face de certains détails topographiques, que le mythe a façonnés -formalisés- en leur donnant des valeurs. Ainsi, ce que nous appelons la subjectivité se trouve transférée aussi aux réalités géographiques, et en même temps c'est l'homme qui se voit et se sent objet. Le mythe est d'essence atemporelle (et antitemporelle) comme atemporel est aussi le cadre géographique pour le sens commun. L'existence réelle des éléments naturels renforce l'existence du mythe, et vice versa. L'on y reviendra, mais en ce moment le mythe devient une légende.

«*Ainsi ces pierres et ces rochers, ce sont les mythes eux-mêmes incorporés au terroir, où la dureté (durus) n'est que de la durée (durare) tangible*»[1152].

Le mythe fonde et valide la «réalité», tandis qu'il devient réel en s'appropriant des parties du scénario physique.

«[D]*ans un espace mythique, c'est son être même, son âme que l'homme rencontre en face de lui, dans les arbres, les animaux, les astres*»[1153].

Mais aussi dans les rochers les plus significatifs, dans les grottes, les lacs, les glaciers, les sources d'eau, le mauvais temps, etc. Il y a un flux de relations qui lient indissolublement les sujets aux objets, et ceux-ci comme ceux-là entre eux[1154]. A la fois matériel et idéal, ce processus devient trajectif et les éléments physiques, empreintes en même temps que matrices de l'ordre social et d'une nature qui ne peut jamais être conçue en dehors de celui-là. Il y a, bien sûr, une homologie entre ce que les hommes pensent de la nature et ce qu'ils pensent de la société[1155], spécialement dans le type de sociétés que nous sommes en train d'étudier. Néfaste donc de les distinguer.

[1151] Dardel, E.: *L'homme et la terre. Nature de la réalité géographique*. P. 66.
[1152] Dardel, E.: *L'homme et la terre*. P. 76.
[1153] Dardel, E.: *L'homme et la terre*. P. 89.
[1154] Berque, A.: *Médiance...*. Op. cit.
[1155] Berque, A.: *Médiance...* Op. cit.

«*Cette géographie ne peut se dissoudre d'elle-même, puisque le mythe, toujours placé sous les choses, pour les fonder, est précisément ce qui fait apparaître la réalité comme réalité, et que la réalité confirme à tout moment le «fondement» mythique*»[1156].

C'est cette trajectivité, cet être-en-même-temps dans différents «lieux» (sphères sociales), qui rendait possible de profiter de toute la puissance de cet enjeu. Pris comme deux choses différentes, l'une objective, subjective l'autre, cet enjeu aurait été moins puissant, et donc irréel. La puissance pédagogique du mythe avait besoin d'éléments physiques pour être plus effective. Le subjectif avait besoin de l'objectif, et vice versa. Il lui fallait toute une série de prises (prises médiales, comme les appelle Augustin Berque) qui ne le sont jamais pour tout le monde, quoique, comme les empreintes de saint Martin, elles soient bien «réelles» dans tous les sens. Mais elles ne possèdent pas l'universalité de l'objet physique, même si elles le sont d'une certaine façon[1157]. C'est ce manque d'universalité ce qui fait que nous les envisageons autrement que l'on suppose qu'elles étaient vues autrefois.

Il nous faut toute une série de prises écologiques et historiques pour que le récit mythique puisse prendre réalité dans un espace concret. Mais il ne faut pas oublier que bien qu'il y ait des mythes avec expression dans le monde «physique», il y a aussi d'autres éléments physiques, d'autres étants, sans relation au mythe, parce que celui-ci s'inscrit dans un monde où la spatialité est essentiellement discontinue, comme Mircea Eliade l'a montré[1158]. Toute la Catalogne n'était pas un espace central, sacré, voire un haut lieu de sens. Il y avait des parties obscures où le déploiement de sens écouménal était moins intense (voire nul ?).

[1156] Dardel, E.: *L'homme et la terre*. P. 90.
[1157] Berque, A.: *Médiance...* Op. cit.
[1158] Eliade, M.: *Lo sagrado y lo profano*. P. 25-62.

3.13 - Société, mythe et rituel

L'on croit trop généralement que les récits folkloriques sont quelque chose sans importance. Il s'agirait d'un petit jeu d'enfants, d'histoires sans raison d'être, voire de réminiscences de réalités autrefois importantes. Mais on peut aussi penser que ces récits folkloriques sont un type de mythe, spécialement s'ils demeurent dans des aires étendues du monde et s'ils y perdurent pendant des périodes de temps significatives. Ainsi donc, tout de suite, ils deviendraient porteurs d'une sorte de valeur en soi.

Cependant on peut croire que le mythe, au lieu de s'opposer au logos, reste à son service ; il lui sert, quelque fois même, d'expression primaire. C'est pourquoi le mythe peut être interprété comme l'expression d'un «*mode d'être dans le monde*» et non comme une création puérile et aberrante de l'humanité «primitive»[1159]. Le mythe abandonne donc sa signification de tout ce qui s'oppose à la réalité, pour essayer d'exprimer une vérité «absolue».

> «*Entre réel et sacré, le mythe devient exemplaire et par conséquent répétable, car il sert de modèle, et conjointement de justification, à tous les actes humains. En d'autres termes, un mythe est une histoire vraie qui s'est passée au commencement du Temps et qui sert de modèle aux comportements des humains*»[1160].

Cette inversion des valeurs communément accordées au mythe suppose que l'on peut faire le même usage des récits folkloriques relevés au XIXe siècle que de ceux qui ont été produits en Grèce classique. Selon William Bascom[1161], le folklore sert à maintenir la stabilité de la culture, mais il ne faut pas oublier le potentiel de changement et de révolte que quelques mythes peuvent exprimer. Les récits folkloriques permettent aux humains d'échapper dans la fantaisie aux répressions sociales, en même temps qu'ils assurent la

[1159] Eliade, M.: *Mythes, rêves et mystères*. P. 23.
[1160] Eliade, M.: *Mythes, rêves et mystères*. P. 22.
[1161] Cité par Georges, R. A.; Jones, M. O.: *Folkloristics: an introduction*. P. 189-190.

perpétuité de la conformité aux normes de conduite. Le folklore valide une certaine culture en justifiant les rituels et les institutions sociales en même temps qu'il éduque le peuple.

Gardons-nous donc de croire que ces métaphores, beaucoup trop souvent envisagées comme des superstitions, seraient des explications pour enfants. Mais rappelons-nous que dans le monde du mythe, la chose la plus importante ne sera pas sa production, mais sa reproduction à travers le temps et à travers les rituels. Car c'est la reproduction des rituels et à travers des rituels qui assurera la vie du mythe. Dans leurs relations avec les rituels, les mythes prennent donc une force nouvelle. Ils peuvent aider à (re)créer une situation sociale que l'on envisage comme positive et dans ce sens il faut rappeler que Mircea Eliade[1162] nous dit que toute restauration ou recréation impliquerait un retour aux origines, une répétition de la cosmologie originelle.

La signification des mythes introduit un système de valeurs et de représentations ; toute une idéologie se déploie dans le temps irréversible du mythe. A travers lui on peut découvrir et/ou se souvenir de la position du soi dans un système social. Socialement la fonction la plus légitime du mythe est la justification des relations et des institutions qui gèrent la vie sociale dans certains espaces et temps[1163]. C'est l'institution de «*toutes les formes d'action et de pensée par lesquelles l'homme se comprend lui-même dans son monde*»[1164]. Le mythe devient donc le modèle exemplaire de certaines activités humaines et le fait de sa répétition rituelle nous rappelle que le véritable péché est l'oubli d'une série de valeurs et de relations contenues dans le mythe lui-même. Il ne faut pas oublier la position des différents acteurs sociaux dans un milieu qui est à la fois physique et social[1165]. Et pour faire cela, on a mis en marche des ensembles de comportements culturellement définis[1166], c'est-à-dire des rituels.

La géographie que nous sommes en train d'explorer, comme l'a noté Eric Dardel, nous montre comme le mythe fait apparaître la réalité comme réalité, et la réalité confirme à tout moment le «*fondement mythique*»[1167]. Dans le monde du mythe il faut prêter la plus grande attention au phénomène de l'évocation.

[1162] Eliade, M.: *Mythes, rêves et mystères*.
[1163] Duch, Ll.: *Mite i cultura*. P. 51.
[1164] Ricouer, P.: *Finitude et culpabilité. La symbolique du mal*. Paris, Aubier, 1960.
[1165] Leach, E. R.: «Ritual» in *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*. Madrid, Aguilar, 1979.
[1166] «Culturally defined sets of behavior».
[1167] Dardel, E.: *L'homme et la terre*. P. 90.

«*Tout se passe en effet comme si certains objets et certaines images bénéficiaient, par suite d'une forme ou d'un contenu particulièrement significatifs, d'une capacité lyrique plus nettement marquée qu'à l'ordinaire. Valable très communément, sinon universellement, cette capacité, dans certains cas du moins, semble faire essentiellement partie de l'élément considéré et pouvoir, par conséquent, prétendre autant que lui à l'objectivité*»[1168].

Le «paysage» est donc représenté dans le mythe et en même temps représente le mythe, c'est une «*mythopoesis*»[1169]. C'est pourquoi l'on pourrait appeler *mythopaysage* cette façon de se relater à l'environnement, ce type de protopaysage au sens berquien du concept.

Jusqu'à présent on a supposé l'existence d'une économie consuétudinaire, non écrite, une sorte de droit coutumier, qui pouvait être déduit d'une série de mythes et d'une autre série d'écosymboles qu'y étaient attachés. L'on a essayé de montrer la cohérence entre tous ces récits. Bien sûr il y en a d'autres au-delà de ceux que l'on a vus. L'on ne prétend pas dire que toute la mythologie de l'ensemble de notre étude fonctionnait de cette façon, mais on peut supposer qu'il en était surtout ainsi.

Pour confirmer nos hypothèses on pourrait continuer notre analyse structurale ; cela frustrerait bien sûr les espoirs des historiens. Aussi pourrait-on agir comme les historiens et voir la concrétion documentaire et «réelle» de ces récits. Ou bien l'on peut prendre une troisième voie, voie qui participe des deux premières et qui veut trouver des liaisons entre les récits mythiques et les réalités historiques (entre les structures de la pensée et celles de la société, si l'on préfère). Car, comme Augustin Berque nous a dit, «*dans toute société existent certaines relations d'analogie entre ses divers aspects, relations qui fondent l'identité de cette société*»[1170]. Au-delà d'une causalité directe ou statistique, l'analogie nous permet dépasser la frontière qui bornait le positivisme. A travers de l'étude analogique on peut soutenir certaines possibilités de rapport entre choses d'ordres différents.

C'est de ce côté-là que l'on va à la rencontre des rituels pour essayer de comprendre mieux la fonction des récits que l'on a vu. Mon hypothèse suppose que l'on

[1168] Roger Caillois: *Le mythe et l'homme*. Paris, Gallimard, 1938. P. 37.
[1169] Tilley, Ch.: *A phenomenology of landscape. Places, paths and monuments*. P. 7-34.
[1170] Berque, A.: *Vivre l'espace au Japon*. P. 44.

peut poursuivre les mêmes valeurs que l'on a trouvées parmi les mythes dans une série de rituels sociaux pratiqués partout dans ce domaine que l'on a appelé les montagnes catalanes.

Entre le mythe et le rituel on peut trouver une relation dialectique et analogique : le mythe dit ce que le rituel fait, et réciproquement. Ce sont deux façons différentes de nous rappeler comment l'on doit agir selon une norme idéale. Si le mythe veut «*expliquer et intégrer, ou intégrer en expliquant*»[1171], il en va de même pour le rituel, l'étymologie duquel veut dire conforme à l'ordre[1172]. Si l'on doit percevoir le mythe comme quelque chose de possible, l'apparence et la réalité y doivent être ambiguës, en même temps dans le sujet et dans l'objet[1173]. C'est pourquoi le mythe s'objectifie en se plaçant dans le monde physique et en prenant comme protagonistes des personnes concrètes. Le mythe qui devient légende, est moins mythe et plus «réalité».

> «*Seulement, grâce à la médiation du récit, ce système idéologique se glisse dans les «états des choses» du monde et s'en empare avant de les modeler. Il ne s'appuie sur la vraisemblance engendrée par le récit que pour mieux s'incarner dans le monde et, finalement, l'aliéner en présentant une image et une explication unitaires. Le réel est-il jamais autre chose pour l'homme que tel ou tel de ces sens-là ?*»[1174].

Il est de très bons exemples de la relation entre les rituels et les mythes se référant à saint Martin. L'on sait que dans la région où l'on trouve ses empreintes on a aussi constaté la présence d'un rituel immémorial qui avait lieu le onze novembre (la Saint-Martin) et au cours duquel on offrait des châtaignes à tous les enfants étrangers qui arrivaient à Viladrau[1175] ou à Sant Martí d'Empúries[1176]. A la Toussaint on gardait «la part à dieu», c'est-à-dire quelques châtaignes qui étaient ramassées par saint Martin, représenté par un

---

[1171] Prat i Carós, J.: *La mitologia i la seva interpretació*. P. 154.
[1172] Benois, C.: *Signes, symboles et mythes*.
[1173] Merleau-Ponty, M.: *Fenomenología de la percepción*. Barcelona, Península, 1975.
[1174] Dubuisson, Daniel: «Métaphysique du récit et genèse du mythe» in Limet, H. et Ries, J.: *Le mythe son langage et son message. Actes du colloque de Liège et Louvain-la-neuve 1981*. Louvain-la-neuve, Centre d'histoire des religions, 1983. P. 63-78.
[1175] Castelló i Sala, R.: «Llegendes del Montseny». *Monografies del Montseny*, 4. Viladrau, 1989. P. 165-171.
[1176] Amades, J.: *Costumari...* P. 700.

pauvre qui allait les chercher : on les donnait au premier mendiant qui passait par le village en demandant l'aumône[1177]. Cette relation entre les châtaignes et les âmes des pauvres est attestée en Manresa au moins depuis le XVe siècle[1178]. La relation entre les âmes, le pain et l'aumône apparaît aussi documentée dans le livre de Vitorino Santamaria[1179] sur l'économie consuétudinaire.

En Empordà on expliquait aux enfants que la nuit de la Saint-Martin, le saint passait monté sur un âne habillé en pauvre. Il laissait châtaignes et autres fruits secs sur la fenêtre des «bons» enfants et cendres et fumier d'âne sur celle des «mauvais»[1180]. Martin était aussi le patron des meuniers, victimes et centre de presque toute la haine et la colère sociales. Jadis on les voyait comme des voleurs qui ramassaient, tandis que la communauté mourait de faim, une partie de ce qu'on leur apportait et l'on croyait qu'ils refusaient l'hospitalité aux voyageurs afin qu'ils ne découvrent pas leurs immenses greniers[1181].

Si l'on a suivi mon exposé, l'on verra que je ne crois pas que «*le ressort caché et la clé pour comprendre l'imaginaire de l'espace*» soit le corps et les gestes. Mais avant tout, «*les relations des hommes à la montagne sont d'abord des rapports sociaux avant que d'être des rapports à la nature*». Ce que je ne comprends pas c'est que les deux phrases soient sorties de la même plume[1182]! Le mythe donne à voir le monde, bien sûr, mais pas comme un miroir du corps humain. Ce que l'on voit à travers le mythe c'est la société objectifiée, trajectée dans son environnement. Une montagne qui est à la fois campagne et ville, une campagne avec des yeux et des oreilles comme Jérôme Bosch l'avait représentée[1183]. Si l'on comprend l'imaginaire de l'espace à travers le corps, c'est à travers le corps social qu'il nous faut le comprendre. «Sociétés à solidarité mécanique, rime avec mythologies de l'attention hospitalière aux étrangers», celle-ci pourrait être notre hypothèse de base. Et de même que dans l'architecture vernaculaire, les temples à cette hospitalité

[1177] Castelló i Sala, R.: «Llegendes del Montseny». P. 165-171.
[1178] Sarret i Arbós, Joaquim: *Ethnologia de Manrèsa*. P. 127.
[1179] Santamaría y Tous, Victorino: *Derecho consuetudinario y economía popular de las provincias de Tarragona y Barcelona con indicaciones de las de Gerona y Lérida.*
[1180] Amades; J.: *Costumari*... P. 711.
[1181] Amades, J.: *Costumari* ... P. 687. Aymamí, G.; Pallarès, B.: *Els molins hidràulics del Moianès i de la riera de Caldes*. P. 22.
[1182] Bozonnet, J-P.: *Des monts et des mythes. L'imaginaire social de la montagne*. P. 19 et 46.
[1183] *La foret qui entend et le champ qui voit*, dessin de Jérôme Bosch daté vers 1546.

seraient bâtis avec des matériaux locaux : rochers, lacs, montagnes, etc. avoisinant ou non le village mais toujours près dans son univers mental, dans son milieu[1184].

Le milieu de nos sociétés était un milieu extrêmement pieux où l'attention à la pauvreté était une des valeurs les plus importantes. Pourrait-on y voir une survivance des normes et des traditions sociales du Moyen Age ?

[1184] «*Relation d'une société à l'espace et à la nature. Syn.: relation médiale ou mésologique. Cette relation est à la fois physique et phénoménale*». (Berque, A.: *Médiance* ... P. 48.)

3.14 - L'assistance à la pauvreté au Moyen Age

Ce ne fut qu'au Ve siècle que l'on reconnut que le chrétien pouvait garder légitimement les biens acquis par son travail personnel ou par héritage. Bien que ce soit une tradition souvent contestée, la plupart des évêques et des conciles réprouveront ceux qui continuent à exiger de tous les chrétiens l'abandon de leurs propriétés. L'on considérera les richesses bonnes parce qu'elles viennent de Dieu: les Pères de l'Eglise semblent être unanimes sur ce point.

Avec le synode de Vaison en 442 on énonce ce que Martin avait déjà montré : qu'il fallait conserver uniquement ce qui était strictement nécessaire et consacrer toutes les ressources au secours des déshérités. Ce principe sera dès lors répété par les assemblées gauloises du VIe siècle : le patrimoine de l'église est celui des pauvres[1185] -«*Ante omnia cura habe pauperum*».

Dans un contexte économique caractérisé par l'absence presque totale de classes moyennes, des évêques protestent contre l'injustice, invoquent la dignité des hommes et jettent les bases d'un ordre social nouveau. Les Pères du IVe siècle se trouvent particulièrement confrontés au problème de la misère des petites gens et des pauvres : tout un peuple d'artisans et de cultivateurs vit dans des conditions pénibles, dans les villes et dans les campagnes. Logés de façon souvent sordide et accablés d'impositions, ces gens sont exploités par les usuriers. Par contre, les riches propriétaires terriens dépouillent les pauvres et accumulent un luxe extraordinaire qui constitue une offense à la condition des miséreux[1186]. Entre le IVe et le XIe siècles, «*le lieu privilégié des confrontations entre riches et pauvres fut la campagne. Etait riche le possesseur de terres et de vivres, non plus de numéraire ; l'absence de droits sur le sol, la dépendance alimentaire délimitaient les contours de la pauvreté*»[1187]. Dans cette confrontation le concile de Charroux (989) lance l'idée de la *Paix de Dieu*. «*Les évêques décident de protéger non seulement les clercs et*

[1185] Pietri, L.: *La ville de Tours du IV au VI siècle: naissance d'une cité chrétienne*. Rome, École Française de Rome, 1983.
[1186] Christophe, P.: *Les pauvres et la pauvreté. 1ere partie. Des origines au XV siècle*. P. 31.
[1187] Mollat, M.: *Les pauvres au Moyen Age*. P. 36.

les biens des églises, mais encore les paysans et les petites gens»[1188]. Deux conciles se tiennent dans le même but à Narbonne et au Puy.

L'église catalane a participé d'une façon très active à la création et à l'extension de la Paix de Dieu. Un synode de 1033 tenu dans la ville de Vic a approuvé le texte des *Constitucions de pau i treva* en Catalogne, mais on avait commencé à en parler lors du synode de Toluges, en Roussillon, en 1022, synode auquel participa l'abbé Oliba. A Toluges on accorde que de l'heure none du samedi jusqu'à l'heure prime du lundi personne ne pourra attaquer le clergé et les moines ne portant pas d'armes ou rentrant des églises. En plus est institué un territoire de grâce de trente pas autour des églises, la *sagrera*[1189]. La peine à la contravention de l'accord comportait l'excommunication des coupables, mais cela n'était pas uniquement une question religieuse : aucun chrétien ne pouvait manger ou boire avec eux, les baiser, ni même les saluer ou leur parler ; en cas de mort, ils ne seraient pas enterrés ni aucun clergé ne prierait pour eux[1190]. En 1011 l'évêque Ermengol d'Urgell a fait approuver à Serge IV un bulle où l'on imposait de payer les suffrages des pauvres lors de leur enterrement[1191]. A Vic, en 1030, on a élargi la vigueur temporaire de la paix dès la nuit du jeudi et l'on s'est accordé de donner un signal à travers les cloches pour en marquer le moment du début. En plus, les falsificateurs de monnaie et ceux qui inquiètent les commerçants seraient aussi excommuniés[1192]. Plus tard, en 1033, la protection accordée indique que personne ne brûle ni ne détruit les maisons des paysans ou des clercs désarmés, qu'on n'attaque pas les hommes et les femmes des villes pour leur voler vêtements ou instruments agricoles ; la protection touche aussi les ânes et les mules,

---

[1188] Christophe, P.: *Les pauvres et la pauvreté*. P. 72.

[1189] «(...) *que cap habitant del sobredit comptat i bisbat* [d'Elne] *no assaltés al seu enemic des de l'hora nona del dissabte fins a l'hora prima del dilluns, a fi que tothom pogués complir amb els deures del dia dominical; que ningú no assaltés de cap manera els clergues ni monjos que anessin sense armes o tornessin de l'església; que ningú no gosés assaltar ni violar les esglésies ni les cases posades dintre un dircuit de trenta passes. Constituïren aquest pacte o treva, segons es llegeix, perquè, prescindint de la llei divina i de la religió cristiana, abndava la iniquitat i la caritat es refredava*». (Junyent, Eduard: *La pau i treva*. P. 20.)

[1190] «*I perquè tothom sàpiga en què consisteix l'excomunió, és així: cap cristià no pot menjar amb ells, ni beure, ni bvesar-los, saludar-los, ni parlar-los, com no sigui sobre la satisfacció o penediment; i, si moren excomunicats, no poden ésser enterrats eclesiàsticament, ni cap clergue ni cap fidel pot pregar per ells*». (Junyent, Eduard: *La pau i treva*. P. 21.)

[1191] Albert i Corp, Esteve: *L'obra social i política de l'abat-bisbe Oliba*. P. 39.

[1192] Junyent, Eduard: *La pau i treva*. P. 24-26.

les champs de blé et les oliviers[1193] et finalement aux cabanes des *artigaires* et *boixadors*, ceux qui coupent les forêts pour y faire des champs et ceux qui travaillent le buis[1194]. A l'excommunication s'ajoute l'exil du coupable. Ces constitutions sont passées dans les *Usatges* de la Catalogne (CXIII), le droit de coutume médiéval.

Toutes ces décisions ont été prises afin d'éviter l'iniquité et le manque de charité des hommes et des femmes du temps. En face d'une situation sociale très inégale, «*Ce qui est constant chez les Pères de l'Eglise, c'est que les ressources doivent servir à l'usage de tous*»[1195]. Bien qu'au début on ne se mette pas d'accord sur les solutions pratiques, deux «grands» papes ont recueilli cet héritage doctrinal : Léon le Grand (440-461) et Grégoire le Grand (590-604) :

> «*La terre est commune à tous les hommes et, par conséquent, les aliments qu'elle fournit, elle les produit pour tous communément. C'est donc à faux que se jugent innocents ceux qui réclament pour leur usage privé le don que Dieu fit pour tous. Ces hommes qui ne font point d'aumône des biens qu'ils ont reçus, se rendent coupables de la mort de leurs frères, en ce sens qu'ils laissent chaque jour périr à peu près autant d'hommes qu'ils retiennent par avarice de subsides nécessaires aux pauvres gens qui meurent de faim. C'est qu'en effet, quand nous donnons aux misérables les choses indispensables, nous ne leur faisons pas de largesses personnelles : nous leur rendons ce qui est à eux. Nous remplissons bien plus un devoir de justice que nous n'accomplissons un acte de charité.*»[1196]

Au Ve siècle, Salvien voit dans le système fiscal en usage une injustice que l'on doit corriger et écrit que quand l'empereur décide de diminuer le paiement des impôts, alors ce sont les riches seuls qui partagent entre eux le secours donné à tous. Dans cette situation, nous dit Salvien, qui se souvient des pauvres ? «*On laisse les riches se libérer et*

[1193] «*Que ningú no cali foc ni destrueix les cases dels pagesos ni dels clergues desarmats. Que ningú no assalti els homes ni les dones de les viles ni els despulli dels seus vestits ni els fereixi ni els atropelli ni els mati ni els prengui la rella ni l'aixada. Semblantment, queden sota aquesta protecció els muls i les mules junyits al jou de la llaurada. Que ningú no cali foc a les messes ni devasti les oliveres*». (Junyent, Eduard: *La pau i treva*. P. 35.)
[1194] Espar i Tressens, Josep: *Coses de la Seu*. P. 151.
[1195] Christophe, P.: *Les pauvres et la pauvreté*. P. 38.
[1196] Grégoire le grand: *Le pastoral*, cité par Christophe, P.: *Les pauvres et la pauvreté*.

les mendiants restent dans le besoin... Les puissants décident de ce que paieront les pauvres»[1197].

Les réponses à la pauvreté seront diverses : de la simple aumône individuelle[1198] à la matricule[1199] (à partir du milieu du VIe siècle), sans oublier (au Ve siècle) la *Basiliade* («*D'abord hospice ou hôtellerie dont la destination est d'accueillir les étrangers ou les errants, le projet aboutit à un ensemble de constructions qui forment une véritable cité des pauvres, au point de déplacer le centre d'activité de la ville*»[1200]).

En général, il y avait une forte reconnaissance des «*droits des pauvres sur les revenus de l'Eglise*»[1201]. Vers l'an 500 pas moins de 41 conciles ou synodes se sont préoccupés des pauvres (18 d'entre eux tenus en France). Le concile de Mâcon (585) fait de l'évêque le «Père des pauvres» et sa maison devient synonyme de la maison des pauvres. Avec la matricule,

> «*En échange de leur assistance à l'office et de quelques services de caractère cultuel ou policier pour le maintien de l'ordre dans le sanctuaire et la défense du droit d'asile, les marguilliers* [de matricularii] *pouvaient solliciter l'aumône sous le porche de l'église ; ils jouissaient d'une protection spéciale et d'une sécurité incomparable, bénéficiaient de la nourriture, du vêtement et du couvert dans la maison des pauvres (mansio pauperum) jouxtant l'église et, dans les cités, la demeure de l'évêque*»[1202].

Avec un point charnière au IXe siècle, de plus en plus les matricules resteront liées aux monastères ruraux. Des villes, la pauvreté se déplace vers la campagne où les abbayes rurales, avec leurs hôtelleries ouvertes à tous et notamment aux pèlerins, assureront les distributions naguère assumées par les matricules. En même temps,

---

[1197] Cité par Christophe, P.: *Les pauvres et la pauvreté*. P. 60.
[1198] «*Le rappel incessant du devoir de l'aumône n'était ni exceptionnel ni original. L'église fait de la charité une condition de salut; les docteurs déclarent que ses biens constituent le «patrimoine des pauvres»*» (Mollat, M.: *Les pauvres au Moyen Age*. P. 53).
[1199] «(...) *liste nominative des pauvres entretenus aux frais de l'Eglise*». (Mollat, M.: *Les pauvres au Moyen Age*. P. 55).
[1200] Christophe, P.: *Les pauvres et la pauvreté*. P. 61.
[1201] Mollat, M.: *Les pauvres au Moyen Age*. P. 54.
[1202] Mollat, M.: *Les pauvres au Moyen Age*. P. 56.

«*Aussi se dessinait le mythe du bon roi, jugé équitable, protecteur des pauvres, rémunérateur généreux des services prêtés et, par contraste, celui du tyran, accusé des crimes opposés. Le détenteur d'un pouvoir est jugé en considération des devoirs de son office ou par comparaison avec des représentants de son état, idéalisés ou sanctifiés. Hagiographie et contes allaient développer pendant des siècles cette idéalisation du bon roi, dont les pauvres attendent paix et justice*»[1203].

Il s'agit «*d'un équilibre moral qui serait aussi un équilibre social*»[1204]. Comme l'on pouvait lire dans la Vie de saint Eloi : «*Dieu aurait pu faire tous les hommes riches, mais il voulut qu'il y ait des pauvres en ce monde, afin que les riches aient une occasion de racheter leurs péchés.*»

La *Règle de saint Benoît* disposait que tout hôte qui arriverait au monastère devait être reçu comme le Christ lui-même : le pauvre, ainsi que le pèlerin ou le voyageur, représentent au plus haut point le Christ. Cette doctrine inspirera jusqu'à l'application littérale les usages des coutumiers monastiques du Moyen Age, avec un cérémonial liturgique précis (bâti autour du *congruus honor*, le lavage des pieds des pèlerins). Entre le VIe et le IXe siècles, la *Regula mixta*, dans ses différentes dispositions, constate un soin jaloux à ne pas toucher la part du pauvre, c'est-à-dire le cinquième de la dîme. Avec le IXe siècle la pratique admet certaines distinctions sociales; la *porta* des monastères, qui s'ouvre aux pauvres, se divise en deux branches : on réserve la dîme aux pauvres et une autre dîme (la none) aux riches. Tous ces mécanismes sont des exemples d'une aide sociale qui n'était pas la réponse à des catastrophes mais «*un fait quotidien, elle avait une sorte de permanence*»[1205].

«*La bienséance bénédictine s'adresse à tous ceux qui la demandent. On peut prêter à tous ceux qui venaient à la porte d'un monastère le sentiment de se présenter à une sorte de frontière entre un monde de pénurie et un pays d'abondance ; on pourrait dire également que se trouvait là le passage d'une société de violence à un asile de* pax*, la* pax *inscrite au*

[1203] Mollat, M.: *Les pauvres au Moyen Age*. P. 60.
[1204] Mollat, M.: *Les pauvres au Moyen Age*. P. 60.
[1205] Witters, Willibrord: «Pauvres et pauvreté dans les coutumes monastiques du Moyen Age» in Mollat, M. (dir) *Etudes sur l'histoire de la pauvreté*. P. 177-228.

fronton du porche. Il n'y a aucune discordance entre la vie claustrale et l'activité charitable. La liturgie de l'accueil commence à la porte»[1206].

Dans ces monastères, «*Les repas, le logement sont donnés dans un bâtiment (hospital pauperum) distinct de l'hôtellerie des riches*»[1207]

Le XIIe siècle voit croître le nombre des fondations caritatives, et voit aussi la participation des laïcs dans ce mouvement. «*C'est à partir de ce moment que beaucoup de villages possédèrent leurs maisons-Dieu et leurs maladreries*»[1208]. Michel Mollat arrive à parler d'une *révolution de la charité* au XIIe siècle, cause de son essor, et aussi de son déclin. Avec Dominique et François d'Assise la pauvreté recevra, non la moitié de la cape du saint, mais tout ce qu'il peut avoir. C'est aussi au XIIe siècle que l'on a donné le nom d'âge d'or de l'installation monastique dans les montagnes d'Occident, en continuant la tradition de saint Benoît qui avait installé le premier centre de son ordre sur un modeste sommet, le Mont Cassino, aux Apennins[1209].

Il nous faudrait rajouter à toute cette série d'institutions caritatives, les aumôneries princières, les premières institutions laïques d'assistance. On en finit avec cette tendance au XIVe siècle, bien que le nombre des pauvres ait continué à croître. La vision sociale du pauvre change de plus en plus et n'avoir pas de ressources entraîne désormais la suspicion. «*C'est au début de l'époque moderne que les attitudes vis-à-vis des mendiants commencent à changer. La mutation s'accompagne de controverses doctrinales aussi bien au sein des religions réformées que dans le cadre de la réforme catholique*»[1210].

[1206] Mollat, M.: *Les pauvres au Moyen Age*. P. 64.
[1207] Mollat, M.: *Les pauvres au Moyen Age*. P. 65.
[1208] Mollat, M.: *Les pauvres au Moyen Age*. P. 107.
[1209] Sonnier, G.: *La montaña y el hombre*. Barcelona, Editorial R. M., 1977. P. 27.
[1210] Geremek, B.: *Truands et misérables dans l'Europe moderne (1350-1600)*. Paris, Gallimard, 1980.

3.15 - Les hospices

Comme l'on voit, l'Eglise n'avait pas uniquement comme mission celle de guider les âmes vers le ciel ; elle assurait la survivance des corps et fondait, grâce aux legs et aux dons, des hôpitaux ou des hospices. Il arriva que le lieu prît ainsi le nom de l'Hôpital. Un ordre particulier, celui des Hospitaliers, avait été créé pour s'occuper des voyageurs, des pèlerins et aussi des malades. Des maisons-Dieu et des hôtels-Dieu avaient été construits partout. L'on connaît, par exemple, les hospitaliers du Grand-Saint-Bernard, chargés de secourir les voyageurs sur les routes des Alpes, l'ordre de Saint-Jean qui possédait des établissements appelés *Hospitalet* dans les Alpes, dans les Pyrénées (L'Hospitalet-près-l'Andorre, par exemple) ou dans le Massif Central. Aide aux imprudents qui affrontaient les cols enneigés ?, se demande Pierre Miquel : L'Hôpital-le-Grand et l'Hôpital dans l'Ain sont pleins de malades comme l'Hôpital-le-Mercier en Saône-et-Loire. De même les *Lepiteau* sont des maisons religieuses situées le long des routes, destinées à accueillir le tout-venant qui demande de l'aide ou seulement un gîte[1211]. C'est en suivant les lignes de ces routes de communication et d'assistance sociale que les toponymes d'origine martinienne se répandent (il nous faut rappeler que Martin était le patron de certains pèlerins et voyageurs[1212]).

«*En un temps où il n'existe pas d'industrie hôtelière, la charge de l'hospitalité incombe à tous les chrétiens et des laïcs ou des clercs ont pu l'exercer à titre privé*», nous dit Paul Christophe. A travers lui, on sait que Charlemagne, dans l'*Admonition générale* de 789 avait établi :

> «*Qu'il y ait en divers endroits des hospices pour les voyageurs, des lieux d'accueil pour les pauvres dans les monastères et les communautés des clercs, car le Seigneur dira, lors de la rémunération du grand jour :* J'étais un hôte, et vous m'avez accueilli».

Et dans le *Capitulaire* de 802 :

[1211] Miquel, P.: *Petite histoire des noms de lieux, villes et villages de France*.
[1212] Amades, J.: *Costumari*... P. 696.

«*Nous ordonnons aussi que personne n'ose refuser l'hospitalité dans notre royaume ni aux riches ni aux pauvres ni aux étrangers, c'est-à-dire que personne ne refuse le toit, le feu ni l'eau soit aux étrangers parcourant la terre au nom de Dieu soit à celui qui voyage par amour de Dieu et pour le salut de son âme*»[1213].

Charlemagne, en interdisant de refuser le feu et l'eau aux étrangers, ne faisait autre chose que donner valeur juridique à une croyance qui nous arrive aussi à travers Isidore de Séville. Pour l'auteur des *Étymologies*, il y a deux éléments fondamentaux pour la vie humaine, le feu et l'eau, et pour cette raison on punit très fortement ceux qui les refusent aux autres[1214]. Sur l'aspect de l'hébergement, il faut rappeler aussi qu'Hincmar, archevêque de Reims (845-882), avait dit :

«*Les prêtres du diocèse doivent prendre soin des hôtes, tout particulièrement des pauvres et des malades, aussi bien que des orphelins et des voyageurs. Ils doivent les recevoir dans toute la mesure du possible à leur table chaque jour et leur assurer un gîte convenable*».

Louis le Pieux en vient à avertir les archevêques que ses *missi* examineraient si les évêques avaient préparé des asiles pour les pauvres (*receptacula pauperum*). Et, finalement, l'irlandais Dungal avait dit à l'abbé de Jumièges (*Epistolae Karolini aevi*, IV, 581) :

«*Nous, pauvres et pèlerins, nous vous sommes peut-être à charge et à dégoût à cause de notre grand nombre, de notre importunité et de nos sollicitations, mais n'êtes-vous pas celui que Dieu a établi pour nous sustenter ?*»[1215].

[1213] Toutes les citations antérieures ont été tirées de: Christophe, P.: *Les pauvres et la pauvreté*. Pages diverses.
[1214] «*Hay dos elementos fundamentalísimos para la vida humana: el fuego y el agua. Por eso se castiga duramente a quienes se les niega el fuego y el agua*». (Isidoro de Sevilla: *Etimologías*. XIII, 12, 2.)
[1215] Toutes les citations antérieures ont été tirées de: Christophe, P.: *Les pauvres et la pauvreté.*

Il apparaît que, pour la première fois, la législation carolingienne a tenté de transformer en obligation légale le devoir de charité qui traditionnellement existait envers les pèlerins[1216] et les pauvres. L'assistance aux pauvres était un droit et un très important devoir dans la société médiévale, surtout quand on sait que les idées millénaristes parcouraient les campagnes européennes. Il fallait faire attention aux pauvres avant de perdre tout ce que l'on avait, c'est-à-dire le contrôle social. Même dans les périodes les plus difficiles, «*L'aumônier* [du roi] *assurait le transport par voie fluviale du vin, des céréales, des provisions et des vivres distribués aux indigents*»[1217]. Dans le cas catalan, les *Usatges de Barcelona* obligent le prince à maintenir l'opprimé, à donner l'hospitalité et inviter les vassaux à sa table[1218]. En plus, on a la conviction claire que l'un des devoirs des monarques est de faire des hôpitaux où héberger les pauvres dans les villes et dans le monde rural : qu'on fasse des «*alberguerías en los logarres yermos*», comme disait Alphonse le Sage[1219]. Pour ce roi castillan, les clergés doivent héberger les pauvres dans leurs maisons qui seraient comme des «*hospitales para recibirlos en ellas e darles á comer*»[1220].

Bref, entre le respect et la peur des misérables, on avait bâti une structure d'assistance à la pauvreté très puissante que la modernité allait périmer. Dans celle-ci, il est quelquefois difficile de discerner entre le pauvre et le pèlerin ; et parfois on les confond. De toutes façons, les ressources pensées pour les pèlerins peuvent être facilement utilisées par les pauvres, et à l'origine c'était ce que l'on attendait[1221]. L'on pourrait même penser qu'à

[1216] Garrison, F.: «A propos des pèlerins et de leur condition juridique» in *Etudes d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras*. Tome 2. P. 1165-1189.

[1217] Lot, F. et Fawtier, R.: *Histoire des institutions françaises au Moyen Age. Tome III. Institutions ecclésiastiques*. P. 428.

[1218] Le prince doit «(...) *mantenguessen lo opremut e acorreguessen al assetjat, e quant volguessen menjar que fessen cornar, que tots, nobles e no nobles, se venguessen dinar; e aqui partissen los vestiments que haurien, enfre los magnats e enfre lur companya* (...)». (*Usatges de Barcelona i Commemoracions de Pere Albert*. Barcelona, Edt. Barcino, 1930. P. 122-129 et 240.)

[1219] Cité par López Alonso, Carmen: *La pobreza en la España medieval*. P. 302.

[1220] Cité par López Alonso, Carmen: *La pobreza en la España medieval*. P. 309.

[1221] «*Ces églises sont également des centres sanitaires. Les monastères notamment abritent très souvent ce qu'on appelle l'hospitale [qui] reçoit à la fois des malades, des voyageurs et des pauvres. Par voyageurs, il faut entendre non seulement les marchands, mais les pèlerins: où la charité s'allie à l'utilité sociale*.» (Lot, F. et Fawtier, R.: *Histoire des institutions françaises au Moyen Age*. P. 37).

la fin de l'Antiquité ce sont les pèlerins qui «*utilisent le réseau des auberges et aussi des hospices (*xenodochium*) que l'assistance chrétienne commence d'établir pour toute sorte de voyageurs, pour l'étranger et pour le malade*»[1222], et pas l'inverse.

Comme on l'a vu, un réseau d'hospitalité routière pour porter secours à tous les pauvres et marcheurs se met en place aux XIIe et XIIIe siècles. Sur les routes qui mènent à Compostelle, les Augustins créent des centres d'accueil pour les voyageurs. L'hôpital de Roncevaux, par exemple, est fondé en 1127 par le roi d'Aragon, Alphonse le Batailleur, et l'évêque de Pampelune, Sancho de la Rosa. Les pèlerins pouvaient s'y héberger pendant deux jours[1223]. Ramond de Carbonnières, dans ses voyages à travers les Pyrénées, écrit qu'aux passages les plus fréquentés de cette chaîne il y avait des hospices. A différence de ce qui se passait dans les Alpes, «*Dans les Pyrénées, il y en a ordinairement deux, qui sont situés au bas des deux montées*»[1224]. Dans ce même sens, en 1301 on donne l'autorisation pour construire les prés et les bâtiments de l'hôpital du col de Puymorens, et en 1319 on donne une aumône journalière à l'ermitage de Sainte Marie de Talló (Cerdagne)[1225]. Fortià Solà[1226] parle aussi de plusieurs de ces hospices en relation avec le sanctuaire de Núria: Llo, Pimorent, Quadres, Prullans, Pont de Bar, les Ares, Benasc, Ogassa, aux cols de la Perxe o d'Ares, à l'Artiga de Lin, etc.

Le même souci se trouve à l'origine de la construction d'un pont, entreprise dirigée par une confrérie, les «*fratres pontis*». Cette confrérie rassemble des laïcs qui dirigent la construction du pont et gèrent la maison du pont, l'hôpital et la chapelle. Ils étaient organisés en institution indépendante et ils n'ont jamais formé un ordre.

> «*Au départ, même s'il y avait un souci économique, c'était l'assistance aux pèlerins et aux voyageurs, qui commandait la construction d'un pont.*

«*Dédiés à la fois aux pauvres et aux malades, les hôpitaux ou hospices (les deux mots sont pratiquement synonymes au Moyen Age) n'étaient donc pas spécialement destinés aux pèlerins, mais il est évident que ceux qui étaient situés sur les grandes routes de pèlerinage accueillaient une majorité de pèlerins*». (Sigal, P-A.: «Le pèlerin médiéval» in *Les chemins de Dieu*. P. 194).

[1222] Pietri, Ch. et L.: «Le pèlerinage en Occident à la fin de l'Antiquité» in Chélini, J. et Branthomme, H.: *Les chemins de Dieu.* P. 114.

[1223] Paris, G.: *Légendes du Moyen Age*. P. 26.

[1224] Ramond de Carbonnières, L.: *Observations faites dans les Pyrénées, pour servir de suite à des Observations sur les Alpes*. Paris, 1789. P. 194.

[1225] Martí Sanjaume, Jaime: *Las vírgenes de Cerdaña*. P. 79 et 109.

[1226] Sola, Fortià: *Història de Núria.*

Œuvre de pitié (...) elle est soutenue par des quêtes et des indulgences et elle attire des ouvriers bénévoles»[1227].

Ces confréries, largement répandues dans le Midi français, spécialement en Provence, on les retrouve en Italie, Espagne, Ecosse, Allemagne, Suède et Pologne. Le philosophe catalan Ramon Llull, dans son *Llibre de meravelles*, un ouvrage écrit à Paris en 1289[1228], fait dire à l'un de ses personnages que dans une ville, un noble bourgeois très riche au moment de sa mort avait laissé à son fils toute sa fortune. Celui-ci décida de vendre tous ses biens et de bâtir un hôpital et un pont pour permettre l'hébergement des pèlerins et qu'ils puissent passer la rivière sans se noyer[1229].

En même temps, au XIIe siècle l'on commencera à accepter «*l'innocence de l'affamé, obligé de prendre le bien d'autrui pour survivre*». Opinion devenue commune, si le riche manque à son devoir, on peut lui prendre ce qu'il a refusé. Les facultés de Décret de Bologne et Paris adoptent ce critère :

«*L'affamé a «droit» à l'aumône. Il peut prendre le pain ou le vêtement que lui sont indispensables, en cas d'extrême nécessité, parce que, de droit naturel, toutes choses doivent être mises en commun au temps de la nécessité*»[1230].

[1227] Christophe, P.: *Les pauvres et la pauvreté.* P. 80.
[1228] Soler, A.: «Introducció» in Llull, R.: *Llibre de meravelles*. P. 5-13.
[1229] «*Aquell macip fo en volentat que venés tot quan havia, e que'n faés un hospital e un pont. L'hespital proposà fer per ço que hi albergassen les pelegrins qui per aquella ciutat passaven con venien de Ultramar; lo pont proposà fer per ço que los pelegrins ne passasen, e que en l'aigua no negassen* (...)». (Llull, R.: *Llibre de meravelles*. P. 92-93.)
[1230] Christophe, P.: *Les pauvres et la pauvreté.* P. 83.

Selon Paul Christophe cette idée s'impose aux XIIIe et XIVe siècle[1231]. Dans ce sens, au milieu du XIVe siècle, la charité ne sera pas qu'une obligation religieuse, mais aussi une question de justice, nous dit Carmen López Alonso[1232]. Celui qui ne secourt pas le prochain est comme un criminel : López de Ayala le dit un tueur («*quien non acorre a quien puede ayudar, matador le diremos, que mucho es de culpar*») et Frai Luís de Alarcón ne dit pas autre chose :

> «*ca el que puede acorrer a la fambre e desnuded del pobre e non lo fazem e es tal necesidad que, si acorre non ha, que de presente o de futuro puede peligrar o mori, él lo mata, como dize el Salbio...* »[1233].

L'on peut y voir la culmination de certaines idées écrites par Défensor, moine de Ligugé, monastère lié à la mémoire de saint Martin, dans le *Livre d'étincelles* (composé vers l'an 700), qui a eu un très grand succès :

[1231] Suivant l'*Enciclopedia Cattolica* publiée à la Cité du Vatican en 1952, les pauvres auraient plusieurs droits et généreraient des droits sur les autres personnes. Un de ces droits indique que dans un cas de besoin extrême on peut prendre le nécessaire aux autres sans qu'on le considère un vol car le droit de propriété devrait garantir à chacun la possession du nécessaire et donc ce droit apparaît au moment que commencent des manques. Pour le Catholicisme, hors des cas de besoin extrême, on pouvait exiger par voie juridique ce que le riche possède de plus car celui-ci n'était pas contraint d'aider une personne concrète, mais le prochain en général. («Povertà» in *Enciclopedia Cattolica*. Città del Vaticano, Ente per l'Enciclopedia Cattolica e pel libro Cattolico, 1952.)

[1232] López Alonso, Carmen: *La pobreza en la España medieval*. P. 259.

[1233] Cité par López Alonso, Carmen: *La pobreza en la España medieval*. P. 261. D'autres textes intéressants:

Le traité de la doctrine du Père de Verague, un catecisme de la fin du XIVe siècle:

«*Deves vestyr al desnudo/ e tenerte an por sesudo/ quando tengas por escudo/ buenas obras./ Deves fartar al hambriento/ dar de bever al sediento/ e sacar por rendimiento/ al catyvo./ Ospedar deves al pobre/ aunque ropa non te sobre/ porque la tu alma cobre/ la corona./ Al enfermo vesitando/ e al muerto soterrando:/ por estos vados pasando /yrás en paz./ Con caridad ecelente/ claro yrá el buen serviente/ que levara tal presente/ ante Dios.*»

Et un texte cité par J. A. Maravall et atribué à D. Juan Manuel: «(..)*Las obras de misericordia son éstas: gobernar vestir e albergar los pobres por amor de Dios, et visitar los enfermos, e redemir los capivos, et soterrar los muertos, et castigar los errados, et amostrar a los non sabios, et consejar al que ha mester consejo, et ayudar al cuitado, et perdonar al que ha errado, sofrir al enojoso, ser piadoso a todos los que han mester, et rogar por ellos.*»

(Cités par López Alonso, Carmen: *La pobreza en la España medieval.* P.262-263.)

-«*19. Du pauvre qui te maudit dans son amertume, la supplique sera exaucée. Il l'exaucera celui qui l'a créé. Rends-toi affable aux pauvres assemblés*».

-«*35. Donner aux indigents ce qui leur est nécessaire, c'est leur rendre leur dû, non donner du notre*».

-«*36. Tous les biens de la terre, on les perd en les gardant, on les garde en les distribuant comme il faut*»[1234].

Dans ce contexte, Samivel nous apporte, lui aussi, deux citations intéressantes. La première est un extrait d'un *Guide du Pèlerin de Saint-Jacques-de-Compostelle* où l'on lit :

«*Trois colonnes nécessaires entre toutes au soutien des pauvres (...) ont été établies par Dieu en ce monde : l'hospice de Jérusalem, l'hospice de Mont-Joux et l'hospice de Sainte-Christine, sur le Somport. Ces hospices ont été installés à des emplacements où ils étaient nécessaires (...) pour le confort des saints pèlerins, le repos des indigents, la consolation des malades, le salut des morts, l'aide aux vivant*»[1235].

C'est-à-dire un en terre Sainte, un autre dans les Alpes et le troisième dans les Pyrénées, sur le chemin de Saint-Jacques. Samivel reproduit aussi un texte du XVIIe siècle, attribué à un certain prévôt Viot, qui parlait de l'hospice du Grand-Saint-Bernard dans les termes qui suivent :

«*Y sont reçus tous les passants de quelques pays qu'ils soient, tant pauvres que riches, et traités le plus cordialement que faire se peut ; chacun selon sa qualité trois jours durant, voire plus si la nécessité le requiert, sans qu'il soit loisible de demander aucun salaire (...) sous peine de grave punition, moins encore s'informer des desseins de ceux qui passent*»[1236].

[1234] Cité par Paul Christophe: *Les pauvres et la pauvreté*. P. 67.
[1235] Cité dans Samivel: *Monastères de montagne*. P. 63. Ce guide a été publié et traduit par Jeanne Vielliard.
[1236] Cité par Samivel: *Monastères de montagne*. P. 65.

Comme nous en informe Samivel, après une période de crise, H. B. de Saussure y retrouvera l'accueil en 1774.

On trouve aussi quelques exemples dans les Pyrénées. Le premier, celui de Lourdes où l'on sait que depuis le XIIe ou le XIIIe siècle les Hospitaliers avaient acquis une maison qui devait servir d'hôpital, lieu d'accueil des pèlerins et des pauvres, et aussi d'autres types de voyageurs. Les hospitaliers abandonnèrent le lieu au XIVe siècle et l'on ne sait pas ce qui se passa avec l'hôpital[1237]. Un autre hôpital était bâti à l'Hospitalet-près-l'Andorre, comme on l'a vu. Il ne s'agit pas de cas uniques. A Cauterets, dans l'hôpital,

> «*Un moine de Saint-Savin était, de temps immémorial, obligé de résider dans la maison des bains, ainsi qu'un maître chirurgien ; les cabanes étaient louées aux enchères ; si les cabaniers faisaient des distinctions entre les riches et les pauvres, les cabanes leur étaient retirées ; tous les comestibles devaient être publiquement vendus sur la place, on ne pouvait aller les vendre dans les maisons, à cause, est-il dit, de certains abus qui se commettaient ordinairement au préjudice des pauvres et des étrangers et pour d'autres considérations*»[1238].

Les bains d'Ussat (Ariège) furent aussi donnés à l'hôpital de Pamiers sous la condition d'y entretenir chaque année un certain nombre de pauvres pendant la belle saison[1239]. Les bains de Benasc avaient des chambres gratuites pour les pauvres[1240], les bains de Vernet avaient été cédés à Joan Maria Grumet à condition que les villageois et les pauvres y puissent prendre les bains «gratis»[1241]. La même chose se passait dans d'autres villages comme Caldes de Montbui ou Caldes de Boí[1242].

[1237] Baumont, S. (dir): *Histoire de Lourdes*. Toulouse, édit. Privat, 1993.

[1238] Ce texte a été tiré des *Règles et ordonnances per los baings et Cabanès de Caütares* et réproduit par De Lagrèze, G. B.: *La Société et les moeurs en Béarn*. Pau, 1886. P 207-208.

[1239] Pomiès, J. et J. C.: *L'Ariège*. Les éditions du Bastion, sans date. Reimpression de l'ouvrage de 1863.

[1240] Lopez Novoa, Saturnino: «Descripción del valle de Benasque havia 1870». *Cuadernos de Anciles*, 2. Huesca, 1996. P. 6.

[1241] «*Que le dit M. Barrèra, et possesseurs seront tenis de laisser prendre les bains gratis aux pauvres et aux habitants de Vernet et Casteil*». (Font, François: *Histoire de l'abbaye Royale de Saint-Martin du Canigou*. P. 160.)

[1242] «*Té dit hospital renda per als pobres que van à ell à banyarse, per àque en llit i menjar los dias que han de pendre dits banys, tingan tot lo recapte necessari*». (Iglésies, Josep: *Pere Gil i la seva geografia de Catalunya*. P. 189.)

3.16 - Pauvres et païens

Mais on ne peut pas croire que ces ordonnances, quelquefois écrites et parfois formant partie d'un droit coutumier, fussent simplement le résultat de l'idéologie ecclésiastique et chrétienne. Il y avait, bien sûr, une situation sociale qui demandait le contrôle d'une foule de mendiants, nomades et asociaux. Aussi pourrait-on penser que le Christianisme utilisa l'attention aux pauvres pour s'approcher d'importantes couches païennes qui subsistaient toujours dans les campagnes. Il fallait travailler fort et vite: Julien, le dernier empereur païen, avait reconnu l'action des chrétiens dans le terrain caritatif et en même temps avait exhorté très vivement les païens pour qu'ils agissent de même, tout en précisant que cette action leur permettrait de mieux résister au Christianisme[1243]. Il semblerait que dans la lutte entre les chrétiens et le paganisme, l'aide aux pauvres devait jouer un rôle très important. Cette lutte se serait étendue pendant plusieurs siècles.

C'est dans un texte du XIXe siècle que l'on relie l'attention aux voyageurs et les vestiges du culte païen : l'archéologue Alexandre Du Mège écrit que la veille de la Saint-Jean les bergers du pays de Foix se rassemblent et

> «(...) *ils jurent d'aimer Dieu, de montrer la route aux voyageurs égarés, de leur offrir du lait, du feu, de l'eau, leurs manteaux et leurs cabanes ; de poser le tawlmen (le dolmen) sur les malheureux que la Larw ou la Tourb ferait périr, de révérer les fontaines et d'avoir soin des troupeaux*»[1244].

Même si on peut douter des interprétations de Du Mège, il semblerait clair qu'il nous apporte des informations intéressantes. En voici une autre:

> «*Dans les Pyrénées, si l'on voue encore une sorte de culte aux Lacs et aux Fontaines, on ne peut y méconnaître la suite d'une longue tradition. Aux Lacs voisins des sources de l'Aude et de l'Ariège (...) les guides des*

[1243] Neyton, A.: *Lumières sur le paganisme antique*.
[1244] Cité par Soulet, J-F.: *La vie quotidienne dans les Pyrénées sous l'Ancien Regime du XVI au XVIII siècle*. P. 260.

voyageurs priaient quelquefois ceux-ci, il y a plus de vingt ans, de ne point prononcer des paroles impies, et de ne point jeter des pierres dans leurs eaux. Dans les villages les plus voisins on priait ceux qui étaient venus du nord des Pyrénées, ou de nos plaines, de laisser tomber dans les eaux une pièce d'argent et quelques fleurs. On disait à ceux qui arrivaient du Roussillon, de la Catalogne ou de la Provence de faire la même chose : «Cet argent sera trouvé sans doute par un pauvre; ces fleurs, emportées par les eaux, arriveront dans votre pays: elles annonceront à ceux que vous aimez que vous avez surmonté les dangers du voyage, et ils prieront le ciel pour votre heureux retour»»[1245].

A la suite de cette information, et en sachant que certaines survivances des cultes païens sont arrivées au XIXe siècle associées à des actes caritatifs, il semblerait que l'attention aux pauvres fût une des armes de la lutte contre le paganisme, spécialement après avoir connu le contenu de ce serment où l'on trouve associé le culte aux fontaines et l'aide aux voyageurs.

Selon Y. Labande-Mailfert, les devoirs envers les pauvres, tels qu'ils étaient présentés aux chrétiens de l'époque romane, commençaient en effet par l'évangélisation. Si les riches contribuaient de leurs deniers à la construction des églises jusque dans les campagnes, les prêtres de leur côté se voyaient rappeler qu'ils devaient annoncer la bonne nouvelle aux pauvres. Un chapiteau de la cathédrale de Jaca (Aragon) -un pays qui pourrait être considéré, après la reconquête sur les musulmans, comme terre de mission- nous présente un homme et une femme qui écoutent saint Sixte (le futur pape Sixte II). Tous les trois discutent. «*Le saint n'a qu'une réponse : la croix, sur laquelle il appuie sa main droite. L'homme est peu caractérisé, mais la femme, qui discute, elle aussi, assise à terre, est sûrement une pauvresse : ses pieds nus sont posés bien en évidence sur l'astragale du chapiteau*»[1246] L'œuvre date de la fin du XIe siècle au plus tard.

Nous disposons aussi d'un texte de la Galice du VIe siècle, écrit par Martin de Braga[1247], ou celui-ci veut corriger les paysans (*pro castigatione rusticorum*) car ils continuent à offrir des cierges aux pierres, arbres, sources et carrefours de chemins et à

[1245] Mège, Alexandre du: *Archéologie pyrénéenne.* P. 322

[1246] Labande-Mailfert, Y.: «Pauvreté et paix dans l'iconographie romane (XI-XII siècle)» in Mollat, M (dir): *Etudes sur l'histoire de la pauvreté*. P. 329.

[1247] Lopez Pereira, Xosé Eduardo: *Cultura, relixión e superstición na Galicia nueva*. P. 45. Cité par Blázquez, José M. *Imagen y mito*. P. 625.

jeter du vin au feu ou du pain aux sources (*panem in fontem mittere*). Il est conseillé aux paysans d'arrêter ces pratiques et de demander le pardon; en plus ils doivent faire l'aumône aux pauvres et aider l'hôte fatigué[1248]. López Pereira, dans une note, nous informe que Césaire d'Arles avait écrit que les jours de la Terminalia on jetait du pain aux sources et on ne donnait pas de feu au voisin. Par norme, à la fin de l'année, on posait une table avec tout ce qu'on désirait pour l'avenir tout en jetant du vin et du pain au feu: ce jour-là on ne donnait pas de feu aux voisins ou voyageurs afin de préserver l'intégrité domestique[1249]. A en croire Martin de Braga, les paysans galiciens faisaient le contraire de ce que proposait le Christianisme : ils révéraient les éléments naturels et, pour s'en sortir, ils devaient aider les pauvres.

Dans cet enjeu, Martin avait joué un rôle très important. Au cours de la seconde moitié du VIe siècle le pèlerinage de Tours fait de cette ville un des centres religieux les plus importants de la Gaule et de l'Europe. Là, les *tituli* gravés à l'entrée de la basilique invitaient les visiteurs à suivre par un élan de foi la voie indiquée par Martin, à espérer d'une sincère repentance le pardon de leurs fautes et à s'adonner aux œuvres de charité. «Marteau des païens»[1250], ses miracles et ses souvenirs attirent des foules de «chrétiens» qui veulent «*capter*» un peu de la *virtus* miraculeuse de Martin.

Luce Pietri nous dit que cette expression -*capter*- doit être comprise dans le sens le plus matériel ; la puissance de Martin est reconnue par tous -même par Grégoire de Tours- comme une sorte de fluide qui, émanant du thaumaturge, avait imprégné les objets et les lieux au contact de sa personne physique : l'autel d'un oratoire rural consacré par sa main, un arbre miraculeusement redressé par sa bénédiction, la treille qu'il avait plantée à Marmoutier, l'eau du puits qui l'abreuvait dans cette retraite, les patènes qui ont servi à son ministère, etc. passent pour conserver un peu de cette force mystérieuse. Mais,

> «(...) *de celle-ci sont surtout chargés les différents réceptacles qui ont successivement accueilli le corps saint, le lit où reposait l'ascète à Marmoutier, l'humble couche sur laquelle il s'est éteint à Candes et, plus encore, à Tours même, le tombeau où il dort son dernier sommeil*»[1251].

[1248] Lopez pereira, Xosé Eduardo: *Cultura, relixión e superstición na Galicia nueva*. P. 45.
[1249] Akoum, André (dir.): *L'Europe. Mythes et traditions*. P. 154.
[1250] Marliave, O. de; Pertuzé, J-C.: *Panthéon pyrénéen*. P. 166.
«*Saint Martin abattit les temples de l'erreur païenne*», écrit saint Ambroise (De Voragine, J.: *La légende Dorée*. Vol. 2, P. 346)

Ces croyances expliquent les pratiques auxquelles se livrent nombre de pèlerins et particulièrement ceux d'entre eux qui son atteints d'une affection ou d'une infirmité. Certains se contentent de placer tout ou partie de leur corps malade en contact avec un des monuments de la puissance martinienne ; d'autres, se tenant à quelque distance, s'exposent simplement aux radiations de sa *virtus*. L'existence se gagnait par l'*ex-sistence*. Même Grégoire souffrant de maux de gorge expérimente à deux reprises et avec succès la vertu curative contenue dans les *velis dependentibus*, dont il avait eu soin d'envelopper la tête.

> «*Beaucoup de pèlerins cependant préfèrent tenter de s'approprier un peu du fluide miraculeux. Les uns choisissent de prélever dans les lieux saints quelques fragments d'un des matériaux -pierre, terre, bois, cire,... - à travers lesquels sourd la grâce de Martin ; d'autres s'efforcent de recueillir celle-ci dans un objet servant de «récipient»*[1252].

Comme le reconnaît Luce Pietri, devant ce spectacle l'on serait tenté de conclure qu'à Tours les pèlerins, à l'exception de quelques âmes d'élite, se livraient à des pratiques de caractère quasi magique relevant d'une superstition assez grossière. Cérémonie païenne ou chrétienne, de quoi s'agit-il ? Il ne faut pas pour autant méconnaître les efforts déployés par Grégoire -secondé par les membres de son clergé- pour assurer l'encadrement spirituel du pèlerinage ni sous-estimer les résultats obtenus par sa patiente pédagogie. A travers l'opuscule *De Virtutibus s. Martini*, Grégoire

> «*cherche inlassablement à faire comprendre qu'il est impossible de capter par des procédés matériels le mystérieux fluide émanant des lieux saints, sans avoir au préalable capté la grâce du confesseur par des exercices spirituels ; qu'il est en vain de soumettre le corps aux épreuves d'un voyage jusqu'à Tours, si l'âme est incapable d'affronter les cheminements plus rudes de l'ascèse. Car Grégoire, en dépit de sa crédulité parfois naïve, ne conçoit et ne présente jamais les miracles obtenus dans les loca sancta, ou procurés par les brandea qu'on y prélève, comme une opération purement magique. La virtus qui en émane n'est point pour lui une*

[1251] Pietri, L.: *La ville de Tours du IV au VI siècle: naissance d'une cité chrétienne*. P. 576.
[1252] Pietri, L.: *La ville de Tours du IV au VI siècle*. P. 578.

propriété inhérente à ces lieux ou à ces objets»[1253]. Selon Grégoire, elle n'est qu'un effet de l'intercession de Martin.

Au XIXe siècle, Jacques Gabriel Bulliot, président de la Société Éduenne, nous avait déjà montré que les colons du plateau du Mesvrin (Bourgogne)[1254] étaient des «*adorateurs de pierres, cultores lapidum, au milieu desquels saint Martin multipliait ses missions et (...) essayait de civiliser par la charité*»[1255]. Charité contre religion païenne, voilà ce que l'on trouvait aussi dans l'Éduen. Bulliot montre comment on y trouve beaucoup de toponymes se référant à un âne, toponymes que l'on rencontre souvent près des fontaines ou des lieux du pays éduen consacrés à saint Martin: à la *Tête-de-l'âne*, au *Pas-de-l'âne*, au *Saut-de-l'âne*, etc. C'est pourquoi Bulliot pense que

> «*La popularité du saint apôtre avait supplanté plus rapidement que toute autre les traditions païennes. Il était patron de plusieurs paroisses voisines et du prieuré de Mesvres, construit, dès l'origine de l'Eglise d'Autun, dans ces parages pour y combattre les superstitions dont ils étaient le théâtre*»[1256]

En exorcisant les temples païens, le Christianisme toléra ce qu'il ne put empêcher et ce qui n'était pas en opposition directe à ses dogmes. La *bonne Dame* remplaça à l'Essertenue la *Dame blanche*, la *dea* de la fontaine, et les *trois Mères*. Selon la légende, la statue de la chapelle d'Essertenue fut découverte par une bergère dans le lieu où aujourd'hui s'élève l'oratoire. Elle y revint trois fois, comme l'on retrouve ailleurs avec une insistance qui devient intéressante. La dame, dans un de ces retours, s'assit sur un rocher, et voilà qu'une empreinte est apparue: «*Elle imprima sur la pierre ce signe de croix légendaire qu'on retrouve si fréquemment dans les actes des saints qui ont combattu le druidisme. (...) C'est en quittant le Peut-Crot*[1257] *que la sainte gravit la montagne et fit*

[1253] Pietri, L.: *La ville de Tours du IV au VI siècle*. P. 588.
[1254] En général, la Bourgogne ne fut chrétiennisée qu'au V siècle , étant saint Germain le premier évêque d'Auxerre (418).
[1255] Bulliot, J-G.: «Le culte des eaux sur les plateaux éduens». Paris, 1868. P. 14.
[1256] Bulliot, J-G: «Le culte des eaux...». P. 16.
[1257] Lieu lié au diable où il y avait laissé son empreinte.

jaillir la source, dont la margelle porte l'empreinte de son talon»[1258]. Voilà un parallélisme avec la tradition martinienne qui est étonnant et en même temps intéressant.

Pierre Miquel, spécialiste en toponymie française, nous dit que

> «*La géographie des saints couvre tous les territoires, comme si l'Eglise catholique avait répandu sur les campagnes un filet serré de chroniques, de légendes, de récit fabuleux de vies exemplaires, afin d'extirper des campagnes toutes traces de paganisme et les superstitions des temps anciens: les cultes aux grottes, aux rivières et aux vents qui subsistaient encore dans la Gaule chevelue*»[1259]

Mais, de toutes façons, la réussite ne fut pas totale: il y a encore un grand nombre de noms de divinités païennes ; c'est pourquoi, à la suite de Pierre Miquel, on ne peut pas dire que les changements des noms de lieux aient balayé tout souvenir des cultes anciens. Malheureusement «*On ne peut que constater les survivances*»[1260]. Dans ce même sens, Paul Sébillot, à la suite de René Basset croit que

> «*les chrétiens, suivant un procédé qui leur est familier, ont substitué aux noms des dieux du paganisme ceux de leur Dieu ou de leurs saints. Si l'on ne peut donner de preuves directes de cette hypothèse, elle n'a rien pourtant d'impossible, surtout si l'on prend garde à la simplicité de la trame*»[1261].

Et il nous amène au thème des légendes sur la naissance des lacs, marais et étangs, traditions, comme l'on a déjà précisé, appartenant à la série que l'on appelle de la punition du refus d'hospitalité. Ces traditions sont surtout populaires dans les pays montagneux, «*où la charité à l'égard des passants a toujours été considérée comme un devoir sacré*»[1262]. Les versions les plus complètes et les plus nombreuses proviennent du Centre et

---

[1258] Bulliot, J-G.: «Le culte des eaux...». P. 17-18.
[1259] Miquel, P.: *Petite histoire des noms de lieux, villes et villages de France*. P. 234.
[1260] Miquel, P.: *Petite histoire des noms de lieux, villes et villages de France*. P. 238.
[1261] Sébillot, P.: *Le folkore de France. Les eaux douces*. Chap. 5 les eaux dormantes.
[1262] Sebillot, P.: *Folklore de France. Les eaux douces*. P. 215.

du Midi de la France ; les lacs sont d'ordinaire situés dans des lieux élevés (liés dans sa plupart à des phénomènes volcaniques anciens), nous dit Paul Sébillot -mais il est évident qu'il se trompe. A son avis, les plus répandues de ces traditions rappellent deux thèmes anciens et bien connus : celui de Philémon et Baucis et le récit biblique de la destruction des villes impies et corrompues de la Mer Morte (Sodome et Gomorrhe). La trame principale est sensiblement la même que celle de la légende ovidienne, mais il y a lieu de remarquer que plusieurs des épisodes que l'on trouve dans le récit biblique (la prohibition de regarder en arrière ou la pétrification de Lot, par exemple) se sont introduits dans des versions dont les grandes lignes rappellent surtout la fable phrygienne.

> «*Les pierres de témoignage, que les gens du pays montrent au bord des lacs, ne sont pas toujours anthropomorphes: ce sont aussi des moutons, des pains, un berceau, qui ont joué un rôle dans la légende et dont la présence et l'étrangeté de forme ont peut-être été le point de départ d'épisodes introduits dans le récit principal afin de les expliquer. Ce trait de l'objet matériel est d'ailleurs très fréquent*»[1263].

Si les mots dans l'écoumène participent toujours à l'institution de la réalité[1264], la toponymie, elle aussi, aide le légendaire à «rendre visible» une tradition orale qui était un des systèmes pédagogiques dont disposait la société rurale pour se reproduire. A travers ces procédés –voilà un autre exemple de la formalisation in visu- on donnait forme à des principes moraux et hiérarchiques. Fuir de l'abstraction et s'approcher du concret était essentiel pour les paysans; l'image agissait comme un symbole. En plus il fallait une dose importante de répétitions. Enrique Satué, qui a étudié à fond la société pyrénéenne, pense qu'il s'agit d'une façon de faire pénétrer la religion au travers d'éléments vécus, tangibles et concrets. A son avis,

> «*Un arbre, un champ, un rocher ou une fontaine pouvaient abriter une légende ou un apprentissage qui conformerait un microcosmos pédagogique ou une grande encyclopédie pour s'intégrer dans la communauté*»[1265].

[1263] Sebillot, P.: «Le culte des pierres en France». P. 208.
[1264] Berque, A.: «La forme de Tokio: parler du paysage c'est le faire». *Ligeia*, 19-20. Octobre, 1996. P. 92-95.
[1265] Satué, E.: *El Pirineo contado*. P. 105.

Jusqu'au point que l'on a pu dire que quand le paysan pyrénéen prie devant une image on ne sait s'il le fait à celle-ci ou au saint qu'elle représente. Par exemple, quand un village souffrait d'une forte sécheresse, on prenait l'image du saint et on la descendait jusqu'à la rivière pour qu'elle puisse constater la réalité par ses yeux[1266]. D'autres fois on la laissait au milieu d'un champ en attendant la pluie !

Dans sa thèse de doctorat, Enrique Satué a étudié les processions et *romerías* dans le Haut Aragon. Dans ces rituels, certains éléments «en pierre» renforçaient le culte aux saint : ce sont des «*empreintes didactiques*» ou marques où la tradition dit que le saint s'était arrêté ou agenouillé. Les sanctuaires et la religion trouvèrent dans les arbres, rochers, grottes et fontaines de puissants alliés[1267]. Cette religiosité populaire nous montre une stratégie pédagogique très utile à l'Eglise au moment de s'adapter aux croyances et aux superstructures dominantes ; on y peut voir une fusion entre le naturel et le surnaturel, le païen et le chrétien. Par exemple, près de la vallée d'Ordesa une source intermittente fut utilisée par l'église, à l'occasion de ses crues récurrentes, comme un mécanisme didactique pour rendre évident quelque chose d'ordre divin[1268]. C'est pourquoi les habitants du Haut Aragon attribuaient à la nature une certaine animation ; pour eux était difficile de distinguer le saint du lieu où il se trouvait.

Dans son très intéressant travail, Enrique Satué nous montre comment l'on trouve les empreintes des saints dans les chemins de pèlerinage, autrefois foulés par les saints personnages. Ce procédé «*constituait un effectif mécanisme pédagogique fomenté par l'Eglise pour que la mentalité populaire (...) soit motivée devant une chose vive et directe comme l'empreinte d'un saint*»[1269]. A son avis, ces empreintes seraient apparues au XVIIe siècle.

D'ailleurs Severino Palluelo[1270] a repris le thème à un niveau plus vulgarisateur ; dans son livre on peut trouver beaucoup d'empreintes de saints. A la suite de ces travaux, on pourrait dire que saint Martin est presque absent du Haut Aragon.

Severino Palluelo nous rapporte une légende très intéressante que l'on contait aux alentours du village de San Juan de la Peña (Haut Aragon). L'on dirait que cette légende est le «négatif» de toutes celles que nous sommes en train d'étudier : aux plans de Millaris

[1266] Ballarín, A.: *Civilización pirenaica*. P. 75.
[1267] Satué, E.: *El Pirineo contado*. P. 49.
[1268] Satué, E.: *Religiosidad popular y romerías en el Pirineo*. P. 97.
[1269] Satué, E.: *Religiosidad popular y romerías en el Pirineo*. P. 104.
[1270] Palluelo Campo, S.: *Viaje por los Pirineos misteriosos de Aragón*. Zaragoza, 1984.

il y aurait eu un petit lac où les bergers amenaient autrefois leurs troupeaux. Un des bergers, Palafox, voulait voler les animaux des autres ; c'est pourquoi il tua ceux-ci. Evidemment il fut puni par le ciel et une chute de pierres tua à leur tour le berger et ses animaux en même temps que le lac (*ibón*) séchait et devenait une mer de pierre[1271]. Dans cette légende, à la bonté correspond le mal : au don, le vol. Au lac, la pierre ; à la fertilité, l'infertilité. Le chaos de pierre, rappelons-le, apparaît aussi dans la punition des bergers de la Maladeta et dans le cas des rochers de Cregüeña. Et la mer de pierres devient mer de Glace aux Alpes. Voilà, une fois de plus, la répétition de notre structure symbolique sur l'hospitalité.

Ailleurs nous avons parlé d'une série de légendes qui se réfèrent à des temps où les humains vivaient sur les montagnes jusqu'à ce qu'un changement climatique les en ait fait descendre. Xavier Ravier pense que le nom de Millaris que porte le lieu où cette légende se place pourrait la mettre en rapport avec cette série, mais je n'en suis pas du tout convaincu. Pour moi, il est plus intéressant de prendre cette légende comme une histoire en relation à la série que nous sommes en train d'étudier.

Dans ce sens, Ramon Violant i Simorra, dans un classique sur les Pyrénées espagnoles, nous explique, à travers sa propre expérience, que les grands-mères des enfants montagnards, pour les élever moralement, se servaient d'une série de légendes, contes et autres histoires. Il nous dit que, dans tous ces récits, les bons et les travailleurs gagnaient toujours. Et avec un exemple des Pyrénées Basques il nous montre que les mères enseignaient à leurs fils à faire d'abord l'aumône aux pauvres et à les accueillir pendant la nuit, car Dieu prenait souvent la forme d'un pauvre pour châtier ou récompenser les habitants terrestres[1272]. En plus, on sait que les membres de la confrérie du Sacré-Cœur de Jésus, à Nouilhan, avaient indulgence, par une bulle d'Innocent X, s'ils entretenaient un pauvre dans sa maison[1273] ; à Manresa, pour aider les confrères qui mouraient, on pouvait alimenter un pauvre[1274].

L'on a déjà parlé des processions, mais il faudrait y revenir pour rappeler que dans la plupart des cas il était traditionnel de faire la distribution d'aumônes, au moins à niveau rituel. Quand le concile de Trente interdit de le faire dans les églises, on est sorti dehors et l'on a emprunté le chemin des ermitages. Certains écrivains espagnols du XVIIIe siècle

[1271] Palluelo, S.: *Viaje por los Pirineos misteriosos de Aragón*. P. 152.
[1272] Violant i Simorra, R.: *El Pirineo español*. P. 327.
[1273] Mme la Comtesse L. de l'Ecuyer: Les *sanctuaires des Pyrénées. Pèlerinages d'un catholique irlandais*. P. 123.
[1274] Sarret i Arbós, Joaquim: *Ethnografia de Manrèsa*. P. 146.

nous rapportent l'importance des aumônes qu'on distribuait dans les Pyrénées autant parmi les participants que parmi les pauvres[1275]. Dans Allué de Basa, par exemple, jusqu'à la Guerre Civile (1936-1939), il était traditionnel d'alimenter les 12 pauvres qui arrivaient ce jour-là. S'il en arrivait davantage, on les distribuait entre les autres maisons[1276]. Lors du Carnaval, les pauvres pouvaient se présenter au village d'Alpens (Osona) où on leur donnait un repas ; la nuit arrivant, ils allaient à une maison du village pour le repas et y passer la nuit[1277] ; ce jour-là, en Olot l'on faisait aussi une distribution de soupe aux pauvres et aux malades[1278]. Il y en a plusieurs autres exemples.

Parmi les pèlerinages les plus connus de la Catalogne on trouve celui de Baguerque, en Aran, où l'on donnait du pain, du fromage et du vin aux pèlerins. Comme à Baguerque, à Gessa et à Montgarri l'on faisait aussi des pèlerinages à la fin desquels «(...) *tous les pauvres, grands et petits, se posent en file, et les individus de la mairie leur donnent la charité, c'est-à-dire du pain, du vin, du fromage, etc.*»[1279]. Précisons qu'à Gessa existe un ermitage dédié à saint Martin et que suivant la légende le saint aurait laissé ses mains gravées sur la roche et sur le visage d'un berger pour convaincre les voisins de la volonté du saint de lui construire l'ermitage sur la montagne[1280]. Au sanctuaire de la *Cau* (Ripollès) on donnait du pain couvert d'une nappe de fèves et des petits pains ; la farine était apportée par dix maisons à tour de rôle[1281]. A Montgrony, également en Ripollès, on donnait du pain, du vin, une saucisse (*botifarrra*) et un fruit, le tout payé par la mairie[1282]. Il ne faudrait pas oublier la tradition des antoniens d'élever un cochon au profit des pauvres le jour de la Saint-Antoine[1283].

L'on connaît dans notre terrain d'enquête plusieurs autres actes rituels qui vont dans le même sens. L'on pourrait donc multiplier les exemples, mais je pense que cela n'est pas nécessaire. Je veux seulement rapporter un dernier exemple, emprunté à Rafale d'Amat, le Baron de Maldà. Dans son carnet du voyage à Montserrat (1793) il écrit que devant la porte du monastère, chaque jour à sept heures du matin, on donnait du pain aux pauvres. Il nous faut penser qu'ils étaient assez nombreux à cette époque-là, car le Baron

[1275] Satué, E.: *Religiosidad popular*... P. 170.
[1276] Satué, E.: *Religiosidad popular*... P. 170, note 29.
[1277] Sala Sivillà, Jaume: *Osona, Ripollès i Berguedà. Itineraris i camins ramaders*. P. 54
[1278] Gelabert, Josep: *Guía ilustrada d'Olot y ses valls*. P. 172.
[1279] Soler i Santaló, Juli: *La Vall d'Aran*. P. P. 43.
[1280] Obiols, Joan: *Esvorancs*. P. 108-109.
[1281] Pi i Tramunt, Daniel: *Santuaris muntanyencs del Ripollès*. P. 34.
[1282] Pi i Tramunt, Daniel: *Santuraris muntanyencs del Ripollès*. P. 60.
[1283] Moya, Bienve: *La llegenda dels sants*. P. 27.

écrit qu'ils restèrent un bon moment arrêtés parce qu'ils ne pouvaient pas marcher à cause de la foule[1284]. Cette tradition d'accueillir et d'alimenter avec du pain, du vin, du sel et du fromage les pauvres et les pèlerins qui arrivaient au monastère de Montserrat était déjà une réalité aux XIIIe et XIVe siècles. On leur servait trois repas pendant la journée, en les appelant au son d'une clochette. Les hôtes de l'hôpital y pouvaient rester, au maximum, pendant trois jours[1285], mais on sait qu'il y avait des personnes qui retournaient de temps à autre.

[1284] «*Al voler eixir per lo portal de la tanca del pati del monastir, donants-se la limosna de pa als pobres segons costum de cada dia a 7 horas del matí, sent la mitad de la porta oberta per evitar-se la confusió al donar-se'ls lo pa, hem estat un rato allí parats sense anar ni endavant ni arrera*». (Amat, Rafael d', Baró de Maldà: *Viatge a Maldà i anada a Montserrat*. P. 163.)

[1285] Albareda, A. M.: *Història de Montserrat*. P. 145-146.

3.17 - La géographie de la charité

Comme on a commencé de le voir, la toponymie contribue à fixer une série de valeurs sociales sur le terrain[1286], aidant de cette façon a l'institutionnalisation de la réalité géographique. Convaincu que la recherche dans ce sens pourrait nous donner de l'information sur la représentation du milieu propre aux sociétés traditionnelles, en 1998 j'ai décidé de faire une enquête sur le terrain[1287]. En m'intéressant aux discours, mon but était de trouver la façon que les gens du lieu avaient de parler des motivations d'une série de toponymes que je vais préciser.

Dans une partie assez restreinte de la Catalogne on trouve tous les toponymes «de la charité» qui apparaissent dans la carte 1 : 50.000 élaborée par l'Institut Cartogràfic de Catalunya[1288]. Il s'agit d'une série de plans et petits sommets appelés *de la charité* ; comme on le verra, cette géographie de la charité que je veux exposer est en rapport très direct avec ce qu'on a dit plus en haut d'une géographie de la fête du pain. Tous ces toponymes sont localisés dans une région formée par deux petits pays, Osona et Ripollès. Il y a une unique exception qui se trouve dans le petit pays du Bages, mais qui est tout près de la frontière avec l'Osona. On peut voir leur localisation sur un graphique. Malheureusement, aujourd'hui on ne peut pas savoir les motifs de leur distribution spatiale : cela pourrait être le résultat d'une recherche toponymique peu rigoureuse, voire mal faite. Mais je ne le crois pas.

Les résultats sont bien différents suivant les lieux dont on parle. Dans un premier cas, comme par exemple le *Puig de la Caritat* (1.085 m), a la limite entre le Ripollès et la Garrotxa, la montagne a été abandonnée ou bien les *masies* sont utilisées comme résidences secondaires : on y a pu, donc, faire très peu d'entretiens. En plus, les interviews faites n'ont pas donné des résultats positifs. Les gens connaissaient le lieu, mais ils ne

---

[1286] Un très intéressant travail à ce propos est Satué Oliván, Enrique: *Religiosidad popular y romerías en el Pirineo*. Huesca, Instituto de estudios altoaragoneses, 1991.

[1287] Les entretiens on été faits entre septembre et octobre 1998. La sélection des entretenus a été aléatoire, en arrivant aux maisons entre 10 et 13 heures.

[1288] *Atles topogràfic de Catalunya 1:50.000*. Barcelona: Enciclopèdia Catalana et Institut Cartogràfic de Catalunya, 1995. 3 vol.

savaient même pas comment y arriver. Dans un cas, un des personnages entretenus nous a envoyés de l'autre côté de la chaîne, dans la vallée du Ter et là, presque aux pieds du pic, les habitants des maisons ne connaissaient même pas l'existence du toponyme. Ils ne savaient rien de l'existence du lieu, mais par contre, ils nous ont expliqué des faits très intéressants sur lesquels il faudra revenir et qui se sont déroulés au *Puigsacreu* ou *Puig Perrús*.

Un autre jour nous sommes allés à Sant Sadumí d'Ossormort (Osona), à la recherche du *Pla de la Caritat*, selon la carte de l'éditorial Alpina ou du *Pla de les Caritats*, selon celle de l'Institut Cartogràfic de Catalunya. Ici nous avons posé la question à deux personnes, lesquelles nous indiquent le plan, mais qui ne savent pas la motivation du toponyme. Par surprise, l'on découvre que ce n'est pas, au moins apparemment, un vrai plan -«*ni pla no és*», nous dissent-ils- et qu'il s'agit d'une pointe au sommet d'une colline boisée.

Le troisième cas est celui de Ventolà (Ripollès). Là on trouve le *Serrat de la Caritat*, selon la carte au nord-ouest du village. Une femme nous indique sa situation, mais nous parle du plan (et pas de la serre) de la *Caritat*, lieu coïncidant avec les indications de la carte : «*El serrat de la Caritat, el pla de la Caritat ? allanllà en aquella muntanya*», nous dit-elle. Quand on lui demande la motivation du nom, elle dit qu'elle ne le sait pas et que le nom est le même depuis toujours, au moins pendant les cinquante années qu'elle a habité au village, dès qu'elle s'est mariée: «*Noi, jo d'ençà que sóc aquí sempre li he sentit a dir, fa cinquanta-tres anys que hi sóc. No sé de què li pot venir, no li puc dir això*». «*Sempre he sentit el pla de la Caritat, però no sé de què ve*». Le lieu est une prairie sans arbres, une ancienne *artigue*, sur une ligne de crête boisée. Plusieurs chasseurs qui attendent le sanglier sur place, parmi lesquels un propriétaire du village, ne nous donnent pas de nouvelle information, mais eux connaissent tous le toponyme.

Nous sommes également allés à Pardines (Ripollès), en demandant pour le *Pla de la Caritat*, au nord-est du village, sur une crête. Notre informateur nous indique le lieu au même point que la carte. Quand on lui demande les raisons du nom, sans aucune indication, il nous dit qu'il suppose qu'il pourrait être en rapport avec le fait que l'on y aurait développée quelque «*caritat*», une sorte de procession. Mais il ne l'a jamais vue. Il nous dit qu'il y a un autre lieu dit le *torrent de Donapà* (donne pain ?) et il nous parle d'une charité qui subsiste toujours au village voisin de Serrat : la Saint-Barnabé, on sort en

procession du village et l'on donne un morceau de pain aux processionnaires[1289]. Comme nous suggérons que le nom du lieu pourrait dériver de cette répartition de *caritats*, il nous répond que c'est une hypothèse possible[1290]. Il associe une autre fois le toponyme du *torrent de Donapà* au *Pla de la Caritat*. De plus, il nous parle du *Solei de la Caritat*, au sud, de l'autre côté du village, sur la Serra Cavallera. Ce toponyme n'apparaît pas sur les cartes consultées. Je le quitte quand il me dit : *ici une toute petite partie de pays a son nom*[1291].

Il me semble que sur ce point il faut faire un petit arrêt pour réfléchir sur cette étymologie. Ici on ne sait pas d'où vient le nom, mais notre informant nous indique comment l'interpréter à partir de données qu'il connaît préalablement. Je ne sais pas si c'est vrai ou pas, mais j'ai eu l'impression que depuis notre rencontre une chose nouvelle était née ; qu'il n'avait jamais fait la liaison entre ce toponyme et le rituel qu'il nous expliquait, mais que depuis notre rencontre la chose devient plus «naturelle». Même si je me trompe, il est clair que là on trouve une forme de construction de sens écosymbolique sur un lieu à partir du discours et on voit que le discours n'est pas indépendant de l'action. J'utiliserai plus tard cette relation dialectique entre l'action et le discours qui m'a été suggérée par Lorenza Mondada lors du colloque *Logiques de l'espace ; esprit des lieux* de 1999 à Cerisy. Mais revenons à notre enquête sur le terrain.

A la suite de l'information de ce paysan, je vais donc au village de Serrat (Ripollès) et pose la question du *Pla de la Caritat*. Deux hommes, qui parlent dans leur verger, me disent qu'ils ne savent pas, réponse évidente car le lieu n'existe pas. Mais la question n'est pas sans un double intérêt ; ce n'est qu'une façon d'engager la conversation, car entre le *Pla de la Caritat* de Pardines et le village de Serrat, en ligne droite, il n'y a qu'une demi-douzaine de kilomètres. Par leur réponse on voit clairement que socialement il est beaucoup plus loin. D'emblée ils me regardent avec stupeur, mais d'eux-mêmes ils supposent que le lieu qu'on leur demande doit être le *Pla d'Escuira*, où on fait toujours la procession au mois de juin. Jadis il y avait une croix et quand on y va en procession l'on

[1289] «*Ara, nosaltres sempre hem assentit a dir el pla de la Caritat, el torrent de Donapà. Cony aquí a Serrat, aquest poblet que en diem aquí a Serrat (...) encara per la festa petita, que és per sant Bernabè, encara van allà amb un descampat a fer l'ofrena que els hi van a dar un llonguet de pa en allà (...). Tot plegat no veureu res al pla de la Caritat, és un tros d'erm que ni pla no és (...) un tros de muntanya* (...)». (Travail de champ.)

[1290] «*Bueno, aquí jo no ho recordo, però algo ha de tenir de fonament quan et parlen de la Caritat, suposat, pues aquí i al torrent de Donapà a lo millor anaven allà i donaven un llonguet perquè allà també hi ha un d'això que també en diuen l'iclésia vella* (...)». (Travail de champ.)

[1291] «*Això són noms que tenim nosaltres aquí, perquè aquí cada pam està batejat amb un nom* (...)». (Travail de champ.)

bénit le *terme* du village (c'est-à-dire, le territoire de la commune). Là on distribue du pain, comme dans la plupart des villages pyrénéens, nous disent nos informants. En plus, les gens portent leur repas et le mangent sur place. Sur ce point, il nous faut rappeler qu'à Pardines, l'homme interviewé, nous a dit aussi que jadis au *Pla de la Caritat* il y avait une croix.

Finalement nous arrivons à Sant Martí de Surroca (Ripollès), où il y a le *Puig de la Caritat* (1203 m) et, à ses pieds, la *Collada de la Caritat*. Ici un premier informateur nous explique qu'on l'appelle le *Puig de la Caritat* parce que jusqu'à il y a dix années on y célébrait un *aplec* où les gens du village se retrouvaient, on entendait la messe sur le sommet et après on distribuait le pain de la charité aux assistants. Notre informateur y avait assisté et il nous parle d'un autre *Puig de la Caritat*, que nous pensons être le premier duquel on vient de parler, mais qui pourrait être un autre. Là aussi, on distribuait des charités. D'autres informateurs nous précisent que l'*aplec* était au début du mois de mai. Pour quelques-uns, ce serait le premier mai, mais la plupart nous donnent la date de la Sainte Croix, c'est-à-dire le trois mai[1292].

Une femme du lieu nous dit que jadis ce jour-là on disait une messe et on donnait une offrande. Maintenant on ne le fait plus, nous disent nos informateurs[1293]. Mais si cette informante sait le nom du sommet et le rituel qui s'y déroulait, elle est incapable de nous expliquer la motivation du nom. Elle nous indique que l'on faisait un pèlerinage à ce *puig* une année et à un autre l'année suivante (il s'agit d'un autre *Pla de la Caritat* qui n'apparaît que sur la carte de l'éditorial l'Alpina : «*Llavorens aquí ho feien un any a cada puesto. Un any la donaven aquí i l'altre any allà dalt, allà a l'altre* (...) *d'Ogassa* (...). *I ara tampoc no ho fan* (...)»). Elle nous dit que la rencontre avait lieu sur la montagne et que, là aussi, il y avait une croix qui était amenée depuis le village[1294].

En résumé, c'est uniquement dans la région de Sant Martí de Surroca que les gens sont capables de nous donner l'explication du toponyme. Cela est sans doute le résultat de

---

[1292] «*Antigament hi feien una missa, i donaven una ofrena, per Santa Creu. Ara ja no ho fan». «Anaven a la missa allà, i bueno antigament diu que hi anaven en processó des d'aquí l'iclésia [de sant Martí] fins allà. (...) Bueno, jo no ho he pas vist mai que hi anessin* (...)». (Travail sur le terrain.)

[1293] «*Anaven a la missa allà, i bueno antigament diu que hi anaven en processó des d'aquí l'iclésia [de sant Martí] fins allà. (...) Bueno, jo no ho he pas vist mai que hi anessin* (...)». (Travail sur le terrain.)

[1294] «*No, no, a la muntanya també, i també hi havia una creu, però allà només li portaven. La portaven el dia aquest de la missa i la tornaven (...) Allà no sé com en deien, però aquí sempre he sentit que deien el puig de la Caritat*». (Travail sur le terrain.)

la plus grande durée chronologique du rituel : la tradition s'est perdue il n'y a pas longtemps. Pour eux, la raison est encore aujourd'hui claire : on y allait en procession et l'on donnait une offrande (une petite pièce de pain à l'origine, des saucisses et boissons plus tard) :

> «*Perquè, per molt de temps i ara fa pas tant, però es va trencar, s'hi feia una missa i* [donaven] *una ofrena, sap què vull dir?*».

> «*Sí, una missa i llavors donaven l'ofrena, diguem pa i llangonissa i el trago, cafè amb llet* (...)».

C'est maintenant le moment de rentrer, analytiquement, à Ventolà pour demander si le lieu dont on parlait antérieurement avait été le scénario de quelque procession au plan en question. La réponse de notre informatrice est négative, mais elle nous parle d'un oratoire qui est à la sortie du village (direction montagne). Elle nous dit que jadis on y allait en procession pour bénir les *termes*. C'était à la Saint-Christophe, le patron du village, et on donnait un petit pain aux pèlerins. Aujourd'hui encore on conserve le rituel, mais il se déroule à l'intérieur de l'église.

Alors nous rentrons (analytiquement) au premier cas, à la frontière entre la Garrotxa et le Ripollès. Les habitants de la *masia* ne connaissent pas le lieu, mais ils nous expliquent une offrande qui se déroulait au sommet du *Puigsacreu* ou *Puig Perrús*, où il y a aussi une croix. L'homme en question a vécu ce rituel très directement car il était un des cinq paysans du lieu qui donnaient un sac de farine pour faire les petits pains que les gens allaient chercher au sommet, en procession. Cette tradition s'est perdue il y une quarantaine d'années et l'origine semblerait être une promesse faite par le village pour éviter une épidémie de choléra. Là on disait le rosaire et on n'y portait pas d'image.

Sur ce point on va rentrer dans la bibliothèque par quelques lignes afin de rapporter un texte du 9 février 1100 où l'on parle d'une «*Karitas, que vulgo dicitur fraterna*»[1295]. Ce texte, qui donne le même sens à la charité et à la fraternité sous la forme d'une confrérie, établit qu'on fasse des donations de chandelles pour les défunts. Cette aumône s'accompagnait d'un repas et d'une messe qu'il fallait faire pour les morts. Au XIIe siècle donc était normal de faire ce type de pèlerinages qui recevaient déjà le nom de charités. Il

[1295] «Confraria de la Pobla de Lillet» in *Catalunya romànica*, Vol. XII (El Berguedà), p. 360.

faut souligner aussi le rapport de fraternité avec les autres et le rapport prochain avec les morts.

Si nous rentrons sur le terrain, de l'ensemble des interviews, la plus intéressante est celle de Santa Maria de l'Estany (Bages, près d'Osona). A l'est du village il y a le *Puig de la Caritat* (1.010 m), un lieu où il y a une croix et où les gens du village montaient à la Sainte Croix pour se rencontrer avec les habitants d'un village voisin et procéder à la bénédiction des *termes* :

> «*El puig de la Caritat* (...) *Jo li he sentit a dir sempre, hi ha una creu a dalt al cim i abans, el dia tres de maig, que és santa Creu hi anàvem l'Estany amb el mossèn diguem i Sant Feliuet. Resàvem les lletanies dels sants i no sé què i quan érem allà dalt ens ajuntàvem els dos capellans i llavors beneïen els termes i baixàvem cap aquí a l'Estany resant el rosari. Jo això ho dic perquè ho he vist, però ja no he pas crescut més. Ja fa temps que no es fa*».

Alors nous demandons de l'information sur le rituel de la bénédiction des *termes* : c'était pour protéger l'*anyada*, textuellement l'année, la récolte de toute l'année[1296]. On allait à la messe et on bénissait des rameaux d'olivier ; après les gens sortaient déposer ces rameaux sur les champs et finalement on se rassemblait sur le sommet pour bénir le *terme*, c'est-à-dire le finage de la paroisse et ses alentours[1297]. Les personnes consultées n'ont pas reconnu que dans ces rituels on donnât du pain ou d'autres victuailles, mais par contre ce geste était une action très fréquente car un homme qui était mort avait disposé dans son

---

[1296] «*Perquè, per l'anyada, sí i llavons com que per ... em sembla que és el vint-i-nou d'abril és sant Pere ... no me'n recordo pas*». (Travail sur le terrain.)

[1297] «*Ah potser sí, perquè diu «Si plou per sant Pere regalat, quaranta dies de ruixat...». Em sembla que era el vint-i-nou d'abril, també s'anava a l'església, es beneïa l'olivera que diu que fa creu i llavors la gent vivíem més de la pagesia que ara, diguem, anàvem a fer crestalls abans que beneïssin el terme, anàvem a tots els camps i hi plantàvem un trosset de...*»
-D'olivera?
«*De l'olivera. I sé que havíem de dir un parenostre a Déu o bé a sant Pere Màrtir. Ah, sant Pere Màrtir, veu ara? Sant Pere Màrtir. Un cop ho havies plantat, això ens ho havien ensenyat a fer, eh? Ara tot això s'ha perdut.. Per desgràcia, però també era, mira estava bé*». «*Ara, el perquè en diuen el puig de la Caritat jo no ho sé, perquè jo no en sé res*».

testament que toutes les années à la Saint-Sébastien ses descendants devaient donner un petit pain à la sortie de l'église[1298].

L'ensemble des gestes nous indique que nous sommes placés devant un rituel de protection agraire où le saint doit protéger les récoltes des voisins du village. La protection du saint bénéficie à tous les lieux où l'on a déposé les rameaux d'olivier en forme de croix. Mais on sait que ces rameaux étaient aussi déposés sur la croix du sommet. Tout cela pour que saint Pierre Martyr protège les récoltes ; au pied du sommet de la *Caritat* de l'Estany on observe encore aujourd'hui les ruines d'un ermitage dédié à saint Pierre.

Selon une seconde informatrice, cette procession pourrait être incitée par une promesse faite lors d'une épidémie : «*Perquè, diguem, Sant Pere Màrtir ens protegís l'anyada. I em penso que això és degut a (...) una epidèmia (...) Com una prometença* (...)». On pourrait penser que ces deux thèmes sont sans rapports l'un avec l'autre, mais en fait, de notre point de vue, la relation entre l'épidémie et la protection de la récolte est très important car on sait que la sous-alimentation facilite la propagation de certaines maladies.

Le résultat de notre recherche semblerait clair : le nom des lieux dériverait d'un rituel catholique qui se déroulait à différentes dates, mais toutes au printemps, pendant lesquelles on donnait des *caritats* et on bénissait le *terme*. C'est le moment des semailles, quand les plantes sont prêtes à naître et qu'il faut les protéger : c'est l'objectif de la bénédiction des *termes*. La réunion de la communauté en un même lieu et la participation de ses membres à un rituel commun, le fait de partager le pain et d'autres victuailles, renforçait les liaisons sociales.

[1298] «*Aquí, aquí ho feien, de repartir uns panets, que jo també ho havia aconseguit això: un senyor que es va morir; que li deien en Parrella; i va venir a morir en aquesta casa i va deixar de testament que ho deixava tot en aquí; que mentres l'amo visqués vien de dar un panet i això era per sant Sebastià*.
Era el pa de sant Sebastià, el pa del Parrella.
«*El donaven només sortir de l'iclésia. Abans diu, no sé si ho ha deixat escrit, que no sé si havia de fer dos-cents grams, però potser en feia 120 (...) de nanos hi teníem una afició a anar a missa, a missa de sant Sebastià pel pa del Parrella (...). Llavonses en daven, però jo no, aquest dia no [referint-se que per Sant Pere Màrtir no es repartien caritats]. I llavonses, baixant del puig, els capellans (...) les seves parròquies feien la missa eixerida, amb sorolls de timbals, campanes, i a la tarda, a les quatre de la tarda, en professó, repicaven les campanes i els anàvem a despedir fins aquí sortint del poble (...) Els anàvem a despedir fins allà i nosaltres ens entornàvem i els altres a peu cap a sant Feliuet perquè abans totes aquelles cases eren plenes de gent. Ara... Tot ha canviat molt... Ara, jo, puig Caritat, jo això... (no sé què dir) No sé el llibre de la història si en parla perquè en tenim un, però no el llegeixo mai* (...)».

Quant aux objectifs avec lesquels nous avons commencé notre recherche, il faut dire que ce n'est que dans quelques cas exceptionnels que la fête est liée à l'idée de l'aide aux pauvres au sens le plus restreint. Ce qu'on peut y voir c'est plutôt la rencontre entre les membres de la même paroisse, voisins qui, une fois que l'acte religieux finit ou cesse temporairement, mangeaient ensemble sur place. Toutes les personnes avec lesquelles j'ai parlé regrettent la disparition des pèlerinages qui sont qualifiés de beaux et agréables. Le progrès, le mauvais temps, les curés –qui ne sont pas comme ceux d'antan- à leur avis les ont condamnés à disparaître. Dans un temps de matérialisme et de manque de vocations, le culte s'est progressivement renfermé sur des espaces de plus en plus réduits et fermés. Le cas de Ventolà est significatif. Si jadis on avait fait un pèlerinage au *Pla de la Caritat*, il y a quelques années on n'allait qu'à un lieu beaucoup plus proche : le *pedró* de Saint Antoine. Aux dernières années, on en est venu à ne plus sortir de l'église. Dans le cas de l'Estany, la participation de deux paroisses à un unique rituel nous indique très clairement sa fonction qui est de favoriser la rencontre de deux communautés différentes, rencontre qui n'était pas du tout évidente.

Les tempêtes, les chutes de grêle, la pluie ou la neige hors de saison mettaient en danger la récolte, mais aussi la communauté : la faim pouvait apporter la misère, les maladies, la haine entre les voisins... et d'ailleurs la chasse aux sorcières. C'était une façon de devenir pauvre qu'il fallait maîtriser. Il fallait, donc, renforcer les rapports entre les composantes de la communauté, et il fallait s'assurer quelque système de contrôle de l'environnement. C'est pourquoi le jour de la Saint-Pierre-Martyr (29 avril) l'église bénissait les rameaux et les gens allaient les mettre au milieu des champs et vignobles pour les protéger des éclairs et des chutes de grêle et pour que les récoltes soient abondantes. «*Gloriós sant Pere Màrtir, guardeu-nos de pedregada per tota aquesta anyada*», on implorait ces jours là : la protection du saint contre les grêles. Ce jour-là commençait la chasse des taupes, fléau des champs. Les rameaux bénis gardaient aussi contre les mauvaises visites et les mauvais esprits. Sous la forme de croix, on les plantait dans les champs et les terres labourées ; on les mettait aussi sur les ouvertures et entrées des maisons, pour les protéger des sorcières et d'autres êtres malins. On croyait que l'olivier et le laurier, deux des plantes les plus bénies, éloignaient les éclairs et les sorcières. Parfois, ces végétaux bénis étaient plantés le jour de la Sainte Croix (le 3 mai). Dans la plupart des cas, ce jour était aussi le jour où normalement l'on bénissait les *termes*. Assister au rituel favorisait les moissons et en plus les pains rituels que l'on y distribuait étaient mis sur les fenêtres et toits des maisons les jours de tempête pour maîtriser et éloigner le mauvais

temps et les sorcières. Les pains bénis servent à préserver les personnes et les animaux des maladies, ils agissent contre les fléaux, les tempêtes et les actions dévastatrices de la nature, éloignent les sorcières et les mauvais esprits, tuent les rats et d'autres bêtes et, dans certains cas, curent quelques maladies[1299].

La collectivité se défendait des menaces en se réunissant sur un lieu élevé, un sommet ou une crête plats, et distribuait un pain qui, mangé ou gardé pour les cas de mauvais temps –mais toujours béni- symbolisait l'union de ceux qui étaient du même côté. La communauté devait conjurer ses ennemis potentiels ou, d'un autre point de vue, elle devait assurer sa cohésion sociale. Le morceau de pain réunit les deux versants : d'un côté protéger des ennemis et, de l'autre, ressembler les voisins, les plus pauvres et les plus riches qui mangeaient ensemble.

Cet esprit de communion et de communication de la communauté se voit très clairement dans le cas du sanctuaire de Núria. Là, à la Saint-Pierre on ouvrait l'ermitage, qui avait passé l'hiver sous la neige, et l'on donnait un plat de soupe à tous ceux qui y montaient. Tout le monde y allait, même les riches car leur non-assistance aurait été une forme d'orgueil, et donc réprouvée. La légende nous dit que même le Roi, s'il y était venu, en aurait mangé.

[1299] Capel. José Carlos: *El pan*. P. 62.

3.18 - Les *revoltes del pa*

Dans ces actes où le *peuple* se rassemblait, on peut voir une forme de prévention contre les risques du milieu, tant au niveau physique (la sécheresse, par exemple), qu'au niveau social (la haine entre les voisins), risques qui pouvaient convertir les gens en pauvres. Au mois de mars 1680, le peuple de Tiurana (Alt Urgell) sortit en procession avec l'image de saint Armengol après plusieurs processions dans la ville. En plus, on décida de sortir aussi l'image de la Vierge des Anges car l'inclémence du temps donnait un «*notable perill de secar-se los blats*», c'est-à-dire la possibilité de perdre la récolte à cause de la sécheresse. L'écrit d'un curé nous permet de voir qu'à cause des péchés commis par la collectivité il ne pleut pas, mais une fois qu'on a fait la procession, même s'il ne pleut pas davantage, les blés conservent leur fraîcheur[1300].

Au mois de mars 1557, au village de Castelló de Farfanya (la Noguera), un certain Albacar possède du blé tandis que les gens du village ne trouvent plus de pain et les boulangers n'ont plus de farine à cause des mauvaises récoltes. Le conseil de la ville veut acheter son blé, mais il s'est mis d'accord pour le vendre à une autre personne qui le payera plus cher. Alors le conseil ordonne d'immobiliser le grain pour qu'il ne sorte pas de la ville : on le lui achètera à un prix taxé[1301]. En 1592 le conseil de la ville de Sabadell décide de prendre une partie du blé des particuliers pour en faire du pain et le répartir entre les pauvres du village[1302] et un document de 1404 confirme que la *Pia almoina* (aumône pieuse pour les pauvres) d'Olot devra toujours faire des pains pour les pauvres, même en des moments de crise (*carestia*) où il faudra le faire avec des céréales moins chères[1303]. Ce type de gestion municipale était ce que les foules attendaient[1304] et des dispositions qui cherchaient à éviter la hausse des prix du blé on été prises un peu partout[1305]. En Castille, les prix du blé sont taxés partiellement depuis les Rois Catholiques et de forme permanente

[1300] Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. L'Alt Urgell*. P. 50-51.
[1301] Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. La Noguera*. P. 238.
[1302] Mateu i Vidal, Ernest: *Ordinacions de la universitat de la vila i terme de Sabadell*. Année 1592.
[1303] Paluzie y Cantalozella, E.: *Olot, su comarca, sus extinguidos volcanes...* P. 49-52.
[1304] Thompson, E. P.: *Tradición...*

depuis 1558[1306]. Un manuscrit catalan du XIV-XVe siècle qui prétend dire la façon dont on doit régir la vie familiale demande aux personnes qui possèdent du blé de ne pas aimer la cherté pour ne pas faire du mal aux pauvres : il faut même vendre par dessous le prix du marché[1307]. Cette forme paternaliste de régir la vie sociale et économique sera bouleversée avec le libéralisme et l'expansion commerciale moderne. A Barcelone, en 1598 on libéralise la vente du pain et on interdit aux monastères et d'autres institutions religieuses de faire du pain pour le vendre[1308]. En 1604 il y a des incidents d'ordre public à propos du manque de pain et on détruit la boutique d'un conseiller de la ville parce qu'on croit qu'il accapare de la farine et celle-ci n'arrive pas au marché. Le conseil va voir le vice-roi et on décide d'utiliser la farine destinée à faire les biscuits du roi pour en faire du pain. C'est alors que les conseillers, en rentrant de l'entretien, passent par la place du Blé afin que le

[1305] Comme exemple on peut parler des *Libertés, droits et coutumes du lieu de l'Estelle, dans la chatellenie d'Aurignac, octroyés par les comtes du Comminges et les abbés de Bonnefont* de l'année 1243: «*Item aucun n'achètera du bled pour le revendre, de l'avoine ou du millet dans le dit lieu, depuis la nativité de saint Jean-Baptiste jusques à la fête de la Toussaint*». «*Item aucun renvendeur de noix et d'huile ne tiendra ensemble des deux espèces de noix et d'huile*». «*Item les revendeurs d'oignons ne pourront en acheter pour en revendre, depuis la Pâque jusques à la Toussaint*». «*Item les revendeurs de poisson ne'n achèteront point qu'il n'aye été apporté d'abord sur la place publique du lieu d'Estelle, où il rstera jusques à trois heures, ensuite pourra acheter qui voudra, ainsi des poires et des fruits qu'un homme de probité peut acheter sur la place, au même prix que le revendeur, avant qu'ils n'aient été apportés à la maison de ce dernier...*». «*Les dits Seigneurs Comte et Abbé ont donné et accordé aux consuls du dit lieu présents et à venier de pouvoir taxer les viandes et le vin qu'on met en vente, ainsi et comme ils verront être à faire et comme il leur plaira sans l'assistance du baïle du lieu*». Sant Julien 5 désembre 1243. (Cités par C astillon d'Aspet, H.: *Histoire des populations pyrénéennes*. P. 445-454.)

[1306] Domínguez Ortiz, Antonio: *El Antiguo Régimen: los Reyes Católicos y los Austrias*. Madrid, Alianza Universidad, 1981. P. 157.

[1307] «*De bendre lo blat*»: «*Si habundes en blat no ames la carestia, car que una carestia seria ens homeyer dels pobres, ben lo blat com val assato, e no com lo pobre non pot comprar; ben per menor perque no val als vehins, e encara als enemichs*». (Bernardus Carnotensis: «Epistola sobre la cura e manera de governar profitosament la cosa familiar» Ms 1276 BdC. Segles XIV-XV. P. 45.)

[1308] L'11 avril 1598, a Barcelona «(...) *fou libertada la plassa, de manera que tothom pugue vendrer dits forments y altres grans al preu que voldra, y fonc levat lo pa ques venia al rastre, y prohibit que la canonja monastirs ni altres persones particulars no puguen de assi al davant pastar ni fer pastar dins la present ciutat y territori de aquella pa pera vendrer* (...)». (Manual de novells ardits vulgarment apellat Dietari del Antich Consell Barceloní. Barcelona, Imp. Henrich i Cia, 1899. Vol. 7. P. 98.)

peuple les voie, en démontrant qu'ils se sont intéressés aux besoins de leurs voisins[1309].

Une semaine plus tard, un représentant du vice-roi parcourt la ville en *appréhendant* le blé[1310]. Deux ans plus tard, face à une nouvelle cherté, on cherche du blé partout, même si la ville y perd de l'argent[1311] et on interdit de vendre le blé ailleurs pour y faire «*negotiatio*»[1312] ; trois jours plus tard, les Consuls se font conseiller par quelques théologiens et on accorde de continuer à vendre le blé au dessous du prix du marché afin d'aider les plus humbles[1313].

On voit donc une protection envers les plus humbles et en même temps on perçoit une monopolisation de plus en plus grande de la vente du pain par la confrérie des boulangers (*flequers*). Au mois de septembre 1608 les *flequers* se déclarent en grève et prennent tout le pain qui était sur le marché. La répression du Conseil de la ville est forte : il sont punis et leur confrérie interdite[1314]. Un lettre de 1614 nous informe que l'obligation

---

[1309] 9-XII-1604: «*En aquest die per no haver hy blat a la plaça y sentir lo poble aquesta estretura y falta de blat de dies atras, jatsie que los mag. consellers entengan en fer hy totes kes diligenties possibles per aproveyr laplaça aixi en pendre totas las collas que entraven per a monestirs qui pastan de particulars* (...)». Plus tard, le même jour: «(..) *dits consellers se despediren y sen anaren a sas casas passant per la plassa del Blat, en demonstratiu del cuydado que tenien de proveyr la necessitat del poble*». (*Manual de novells ardits vulgarment apellat Dietari del Antich Consell*. Vol. 8, p. 146-147).

[1310] «*En aquest dia* [19-XII-1604] *parti micer Steve Monfar y Sors ab lo aguasil Franch aguasil ordinari, ab comissio del senyor virrey per anar a fer apprensio de blats per la ciutat envirtut del privilegi* vi vel gratis (...)». (*Manual de novells ardits vulgarment apellat Dietari del Antich Consell*. Vol. 8, p. 148).

[1311] «*Desitjant los consellers de Barcelona donar obra ab effecte que lo sustento y manteniment necessari per als poblats residents y venints a la present ciutat no falte, y que las plassas estigan ab la abundancia de forments y farinas que un temps tan esteril com lo present los hy obliga, tement que per no abundar la ciutat de forments no sucehesca algun inconvenient irreparable, han posada summa diligentia en haver blats de França y altras parts remotas encara que a preus excessius y ab notable perdua de dita ciutat, postposant lo interes al dany que la falta de forments podria causar* (...)». (*Manual de novells ardits vulgarment apellat Dietari del Antich Consell Barceloní*. Vol. 8. P. 301.)

[1312] *Manual de novells ardits vulgarment apellat Dietari del Antich Consell Barceloní*. Vol. 8. P. 316.

[1313] *Manual de novells ardits vulgarment apellat Dietari del Antich Consell Barceloní*. Vol. 8. P. 318.

[1314] *Manual de novells ardits vulgarment apellat Dietari del Antich Consell Barceloní*. Vol. 8, p. 386.

principale des conseillers de Barcelone est de procurer abondance de victuailles pour éviter les séditions[1315].

Dans un sens plus général, un survol de la production et la distribution de pain à Barcelone au XVIIe siècle nous montre une lutte entre le libéralisme et l'interventionnisme, mais toujours avec un même intérêt : que le pain arrive au marché à des prix considérés justes[1316]. En fait, entre 1267 et 1635, en passant par 1301, le problème reste le même : que le pain arrive au marché et que tout le monde en puisse avoir[1317]. Aux moments où le blé manque, on en cherche partout et on essaye à tout prix d'éviter que les plus riches en puissent acheter. En 1631 des personnes de tous les statuts donnent le pain qu'il manque aux pauvres des paroisses de la ville[1318].

Entre ces deux faits existe un rapport écosymbolique très fort : tous deux se passent au même moment de l'année, le mois de mai, et tous deux sont en relation avec la production agricole. Les deux sont des façons d'assurer la survivance de la collectivité car pour des raisons humaines ou «naturelles» le problème posé est l'impossibilité de trouver du blé à manger. Le mois de mai marque la fin de la récolte précédente et il manque encore

---

[1315] Lettre de 12 septembre 1614: «(...) *lo principal carrech y obligatiio dels concellers de Barcelona y dels regidors de qualsevol ciutat o, poble, es procurar la abundantia de viutalles y provisions perque falta dellas causa manifestas seditions y scandols* (...)». (*Manual de novells ardits vulgarment apellat Dietari del Antich Consell Barceloní*. Vol. 9, p. 274.)

[1316] Voyez, par exemple *Manual de novells ardits vulgarment apellat Dietari del Antich Consell Barceloní.* Vol. 10, p. 523.

[1317] «*També manem que ningú fins a la festa de Sant Joan no compri blat per a guardar ni per a revendre, a no ser per causa de consumir-lo a casa seva*» dit un document de 1267 qui parle des prix des choses de la ville de Bagà. (Cité dans *Catalunya romànica*, vol. XII, p. 118.)
«*En lany 1301, la Ciutat feu ordinació, que ni los Hospitals, ni los frares poguessen aanr á captar farina als molins per que los moliners los donavan lo que no era seu*». (*Ceremonial dels magnífichs consellers y regiment de la ciutat de Barcelona*. P. 105.). 27 juillet 1635: les conseilleurs protestent par l'«(..) *alevosia dels moliners qui recusan molrre per la ciutat y molen per particulars* (...)». (*Manual de novells ardits vulgarment apellat Dietari del Antich Consell Barceloní.* Vol. 11, p. 425)
Il faut souligner qu'au début du XIIIe siècle la *Vision de Thurchill* donne une image de l'enfer où les meuniers qui volent des sacs de farine sont punis de la suivante façon: cette farine se répand sur son corps et elle s'enflamme. (Baschet, J.: *Les justices de l'Au-delà.* P. 126.)

[1318] 28-V-1631: «(....) *se elegiren persones de tots staments pera donar y repartir cada die quiscu en ses parroquies lo pa necessari per lo sustento de cada casa que no tingues deguda provisio de blat, o , farina, y asso per trobarse la ciutat molt falta de blats y los ciutedans y habitants della trobarse tambe en lo mateix*» . (*Manual de novells ardits vulgarment apellat Dietari del Antich Consell Barceloní*. Vol. 10, p 523.)

quelques semaines pour que le blé nouveau soit mûr et disponible. Les prix commencent à monter à fur et à mesure que les réserves diminuent, et les pauvres mangent moins et de pires aliments. La sous-alimentation entraîne des épidémies : à Castelló de Farfanya, vers la fin de l'année, on constate des problèmes sanitaires et la peste touche le village au début de 1558. C'est un cycle que les historiens de l'économie connaissent bien. Pour y trouver une solution, au village de Bagà, on interdisait les échanges commerciaux hors du marché public et la revente et l'accaparement du blé jusqu'à la Saint-Jean[1319], moment où la nouvelle récolte était prête à être ramassée. D'ailleurs E. P. Thompson a montré que les classes populaires avaient conscience de leurs besoins et des formes d'attention auxquelles elles avaient droit, conscience qui explique le fonctionnement des révoltes de la faim. Dans ces actions, les moulins sont les premiers lieux où l'on va à la recherche du grain quand les réserves des villes sont finies. C'est alors que l'on comprend que les meuniers aient été vus comme des avaricieux et qu'on ait pensé qu'ils cachaient des trésors tandis que les gens mouraient de faim[1320]. Une légende du village des Omellons (Les Garrigues) nous parle d'un meunier qui ne fait pas une «bonne mesure» et qui, après sa mort, ne peut entrer au ciel. Quand il retourne sur la terre, il donne une bonne mesure et oblige ses fils à faire le contraire de ce qu'auparavant il leur avait enseigné. Il fait des charités à tout le monde et finalement entre au ciel[1321]. Voilà donc que la légende nous montre une façon propre aux classes populaires de penser la réalité et ce qui serait désirable. Et voilà que l'on comprend que le mois de juin 1557 personne n'ait voulu louer le four du pain de Castelló de Farfanya. D'ailleurs on sait que dans certains villages les confréries exigeaient de leurs membres de donner une mesure de blé pour en faire partie et qu'ils pouvaient la retirer quand ils en avaient besoin[1322].

Pour comprendre l'enjeu écosymbolique qu'il y a dans cette question, il faut dire que la personne qui sonnait les cloches de Sant Sadurní de Rotgers recevait un sac de blé apporté par tous les voisins si cela pouvait éloigner les chutes de grêle[1323]. A Bellpuig (l'Urgell), quand une prière publique pour l'eau réussissait, on préparait un repas d'action

[1319] Document cité, reproduit dans *Catalunya romànica*, vol. XII, p. 118.
[1320] Amades, Joan: *Costumari català*. Vol. V, P. 687-688.
[1321] Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. Les Garrigues*. Vol. 2, P. 69.

[1322] Coll, Pep; Farràs, Cisco; Borniquell, Núria: *El món religiós i mític a l'Alt Pallars*. P. 1. Violant i Simorra, Ramon: *El Pirineo español*. P. 357.
[1323] Boronat i Márquez, Emili: *Religiositat popular i creences*. P. 139.

de grâce qui était réparti entre les plus humbles du village et d'ailleurs[1324]. Il est donc clair que tous ces mécanismes produisaient la «richesse» ou évitaient sa perte, et cet enjeu est très intéressant car parfois il est réversible : à Anglesola, on sait qu'au XVIe siècle on faisait une «charité» aux pauvres qui plus tard bénéficiait à tout le monde. Ainsi au XVIIIe siècle on donne 4 petits pains à tout le monde et on sait qu'on allait les chercher, pas pour les calories qu'ils pouvaient ajouter à la diète des villageois, mais parce qu'ils servaient à préserver le village (et ses récoltes !) des tempêtes et éclairs[1325]. Sur ce point, il faudrait revenir sur les fonctions des pains rituels qu'on donnait dans les *aplecs* dédiés aux vierges trouvées et se souvenir des légendes de l'*Hort del mal Any* et des *Pallers de tot l'any* de Montserrat.

Là, sur le Montserrat, les paysans croyaient que dans un endroit inconnu se trouvait un potager qui donnait des récoltes suffisantes toutes les années, mais une fois une famille de géants leur a volé le blé. On le sait déjà, leurs paillers ont été pétrifiés par une justice surhumaine. Au étang de Bruell on entend des bruits qui rappellent un paysan ou un sieur qui a été avalé par le lac quand il s'enfuyait avec tout le blé qu'il avait accaparé lors d'une disette. Le bruit du lac rappelait la justice que le «milieu» avait exercée. Mais les accapareurs et les égoïstes devaient être nombreux car à la plane de Vic on contait que le propriétaire d'un *masia* gardait tout le blé du pays et n'en voulait vendre à personne en attendant la hausse des prix. Mais à la fin le blé lui est pourri et il est mort de peine. Les démons l'ont emporté par une fenêtre qui de ce jour-là n'a jamais pu être fermée[1326].

A ce propos, les réponses à un questionnaire que Francisco de Zamora a fait passer à la fin du XVIIIe siècle nous montrent qu'il y avait une conception de la justice et des rapports humains différentes de celles qu'allaient proposer le libéralisme. Ainsi, dans le Val d'Aran, les ordonnances de Benós explicitent encore (fin du XVIIIe siècle) que personne ne peut vendre ni le pain ni le vin sans l'autorisation des Consuls et avant que leur prix soit fixé[1327] ; en Olesa de Montserrat, on ne peut pas vendre le grain avant qu'il sorte au marché public[1328]. D'ailleurs, les boulangers de Sort (Pallars) étaient obligés d'approvisionner les voisins pendant toute l'année à un prix taxé[1329], de même que l'épicier

[1324] Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. L'Urgell*. Vol. 1, P. 140.

[1325] Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. L'Urgell*. Vol. 1, P. 80.

[1326] Bertran i Bros, Pau: *El rondallari català*. Barcelona

[1327] ANC, Réponses au questionnaire de F. De Zamora, microfilm C-96.

[1328] Hernández i Cardona, Angel M.: *Olesa al final del segle XVIII segons les respostes de Joan Boada al qüestionari de Zamora*. Barcelona, PAM, 2000. P. 171.

[1329] ANC, Réponses au questionnaire de F. De Zamora, microfilm C-97.

et le marchand de vins. Ceux de Pobla de Segur (Pallars) devaient le vendre avec un petit gain (*moderada ganancia*)[1330]. Mais, à côte de ces formes interventionnistes plus anciennes, dans l'ensemble des réponses on voit qu'il y a plusieurs villages où les pouvoirs publics ne s'occupent plus des intérêts des pauvres; même, de mon point de vue, on pourrait trouver une correspondance négative entre la présence de pauvres et la continuité de ces formes d'assistance. En Orcau, par exemple, on dit que le pain n'est pas contrôlé par le Conseil de la ville, peut-être par manque de besoin: on n'y connaît aucun pauvre; de même se passait à Montcortès, où l'on n'atteste que deux pauvres, à Peramea (3 pauvres), à Perecalç (les pauvres demandent de forme irrégulière), etc[1331].

Dans d'autres cas, il n'y a pas d'établissement public où acheter le pain: à la Pobleta de Bellvehí parce qu'ils ne trouvent pas du pain; à Puigcercós, Sant Salvador de Toló, Santa Engràcia, etc. c'est le boulanger qui manque (on parle de plusieurs pauvres et on ne fait pas des aumônes, nous dit le document)[1332].

En guise de conclusion je voudrais remarquer qu'une situation socio-économique comme par exemple une crise de subsistances s'accompagne d'une phénoménologie symbolique (les *aplec*, les exvotos, des légendes, etc.) qui implique un mouvement physique et symbolique vers certains lieux proches de la communauté. Les deux faits se passent ensemble et parfois cette coïncidence chronologique nous permettrait de penser à une relation de cause à effet. Mais dans un autre moment historique cette relation ne fonctionne plus. L'irrégularité écologique se trouve face à une régularité symbolique qui s'exprime à travers un rituel. Dans ce cas, nous ne pouvons pas parler d'un déterminisme d'une série sur l'autre –nous ne pouvons pas dire que la série écologique détermine la phénoménologie de sa représentation- car ce n'est pas toujours que la crise écologique coïncide avec le développement des formes rituelles. En tout cas, il nous faudrait penser ces deux sphères sociales comme analogues.

Il est vrai qu'il y a plus d'*aplecs* que de crises de subsistances, mais nous ne pouvons pas comprendre les uns sans les autres; nous ne pouvons –ne devons- pas distinguer la réalité écologique de la réalité phénoménale. Dans ce cas on voit d'une façon diaphane que ce que nous appellerions l'environnement, avec ses lois et irrégularités, a une corrélation analogique dans la sphère sociale et en plus s'accompagne d'un déplacement géographique, d'un aller vers certains endroits. C'est dans ce mouvement ex-sistenciel qui

[1330] Idem.

[1331] ANC, Réponses au questionnaire de F. De Zamora, microfilm C-97.

[1332] ANC, Réponses au questionnaire de F. De Zamora, microfilms C-96 et C-97.

va de la nature au monde super-structurel, du village au sanctuaire, que l'espace périphérique acquiert des valeurs différentes. Le sanctuaire et son territoire de grâce deviennent le centre de la vie sociale à un moment où il s'est avéré que le centre habituel du village et ses recours sont insuffisants pour prémunir des effets de la catastrophe.

La réalité écologique s'exprime de manière insensée pour les humains, mais nous avons besoin de la contrôler et prévoir ; c'est pourquoi on la culturalise et en fait une partie de l'écoumène. Quand la réalité ne peut être contrôlée physiquement, l'unique façon de la faire accéder à nos désirs est de la transformer phénoménalement, l'exprimer dans le langage du mythe et de la légende. C'est alors que nous pouvons la comprendre et que de cette appréhension naît la sensation d'un contrôle sur elle.

Une représentation n'est uniquement une chose bornée au monde de la peinture ou de la littérature, par exemple. La représentation n'est pas que limitée au monde des «représentations», elle est aussi en rapport analogique au monde de l'action sociale; dans les rituels on joue une représentation. De ce point de vue, la représentation sert aussi pour l'action ; elle ne se limite à être une topique (discours et texte) pour expliquer le monde, mais elle est utilisée pour maîtriser le monde et ses mécanismes qui nous échappent. Comme nous l'avons vu, la représentation ne fait pas que formaliser ; en même temps elle permet le déroulement de certaines actions, des rituels aux révoltes populaires. Ou bien, le fait de déposer de petites pièces de pain sur les champs en attendant la protection de la prochaine récolte et d'immerger des images de saints dans l'eau pour générer la pluie.

3.19 - Les chants des pauvres

On vient de voir comme notre géographie de la charité nous a conduit à la rencontre de la collectivité et à un certain oubli des pauvres étrangers (mais non du pauvre potentiel que tout paysan portait en soi par rapport à son milieu). De ce point de vue, on pourrait penser ou bien que la pauvreté était une métaphore de la collectivité ou bien que ce type de rituels n'étaient pas pensés pour les pauvres. De mon point de vue, quand on parle de la pauvreté on pense à une menace constante que quelques personnes vagabondes rappellent par leur présence. Alors se rassembler pour conjurer le temps et aider quelques pauvres sont des choses analogues car au cours de ce rituel on trouve l'espoir et le désespoir, le futur incertain et le présent désolé de la faim et de l'exclusion. C'est pourquoi on trouve dans la plupart des cas l'association entre la fête du village (la*festa major*, la fête la plus grande) et l'attention aux pauvres.

Le milieu paysan est un milieu incertain, qui dépend d'une météorologie difficile à maîtriser et toujours troublante et incompréhensible. Cela dessine un continuum entre l'environnement, la communauté et les personnes les plus mal placées par rapport à l'un (les maladies, les intempéries) et à l'autre (la faim, la pauvreté, la honte). Un continuum qui était rappelé lors des grandes fêtes et dans quelques jours hasardeux.

Victor Smith, qui étudia les chants des pauvres en Forez et en Velay, nous rapporte la vigueur, dans la première moitié du XIXe siècle, d'un certain type de rituel relatif à l'aide à la pauvreté :

> «*En mon enfance -et je parle de quarante ans- chaque lundi, jour consacré aux aumônes, il ne se passait pas une heure sans qu'on entendît aux portes des maisons, même les plus modestes, marmotter des prières ou murmurer des complaintes. C'était une façon de demander et une façon de remercier*»[1333]

Pour s'annoncer, les pauvres chantaient, et les chants qu'ils préféraient étaient

[1333] Smith, V.: *Chants de pauvres en Forez et en Velay*. Paris, Lib. A. Franck, 1873. Extrait de la *Romania*, t. II, 1873. P. 1.

«*ceux où ils étaient comparés à Jésus, ceux où Jésus se faisait un des leurs en devenant mendiant comme eux, ceux où le riche avare était puni de l'enfer, le riche compatissant récompensé par une prompte entrée au ciel, ceux où le ciel se fermait devant le riche pour s'ouvrir devant le pauvre, ceux, en un mot, qui excitaient la pitié et flattaient la misère, voilà les chants que les malheureux devaient répéter avec une prédilection marquée*»[1334].

L'on peut prendre un exemple de ce que l'on chantait dans les Cévennes: *le chant du damné*:

«*Le mauvais riche vient à mourir, Sa femme va prier sur sa tombe*
«Mon Dieu! rendez-moi mon mari, C'est de bon cœur que je le dis!
-Ma pauvre femme, reviens demain, Reviens demain à la même heure,
Tu trouveras un feu ardent Et ton Mari sera dedans»

Entre d'autre fautes, la punition se doit à que :

«*Ma femme t'en souviens tu pas Des pauvres qui venaient à la porte?*
Au lieu de leur avoir donné, Les avons toujours rebutés.»

Voilà une idée et une image médiévale qui est arrivé jusqu'à avant-hier: au XIIe siècle Herrade de Landsberg avait déjà utilisé cette image dans son *Hortus Deliciarum*[1335]. Certes quelques-unes de ces chansons ont des origines bien plus reculées: on peut aller jusqu'au Ve siècle (et jusqu'aux textes bibliques d'ailleurs) : dans la chanson *Le mendiant et la dame du Château*, variante de Dunières, un pauvre demande l'aumône à une dame qui l'éconduit. Alors le valet de l'écurie s'adresse à la dame pour lui demander un peu de pain pour un cheval qui est malade. Mais en réalité c'est pour le pauvre, qui le lui a demandé. Mais quand il arrive, le pauvre est déjà mort dans l'écurie. Alors la dame sait qu'elle va aussi mourir bientôt :

[1334] Smith, V.: *Chants de pauvres en Forez et en Velay*. P. 1.
[1335] Herrad of Landsberg: *Hortus deliciarium*. New York, Caratzas Brothers, publishers, 1977.

«*De l'eau bénite lui a jeté, Jusqu'au cou elle s'est enterrée.*
Le spectacle n'est arrivé Dans la Bretagne, en vérité,
Et vous, riches qu'avez du bien, N'abandonnez jamais les pauvres:
Sont les membres de Jésus-Christ, Dieu leur don'ra sont saint paradis.»

Dans *La Bonne damme* (Roche-en-Régnier) le pauvre est rebuté de la maison du riche, parce qu'il n'apporte rien, à différence des chiens ou des poules. Alors il est accueilli par une dame qui ne tarde pas à mourir pour aller directement au Paradis. Il faut noter que dans cette chanson il n'y a pas de punition pour l'avare, mais une récompense au généreux. Dans tous les cas «*le riche est dans l'enferre, le pauvre en paradis*», nous chantait-on autrefois.

Le même thème se retrouve en Catalogne dans Verdaguer[1336] ou Milà i Fontanals, par exemple. Il n'est pas question de traduire le texte qui nous donna Milà i Fontanals en 1882, parce qu'il répète ce que l'on a vu jusqu'ici :

EL POBRE[1337]

Lo original ja va trucar a la porta del mal ric:
«Doneu'me'n un bocinet d'aquell que doneu al gos».
«Mira, pobre, s' t'hi baixo te'n faré abusar pel gos».
«Doneu-me'n un bocinet d'aquell que doneu al gos».
«Mira pobre no em turmentis te'n faré abusar pel gos».
Encara no va ser una hora el original ja va morir,
truca les portes del cel, les del cel del Paradís.
Bon Jesús diu a Sant Pere: «Mira, Pere, qui hi ha aquí.»
«Senyor és aquell original que el mal ric deixà morir.»
«Obre-li les portes, Pere les del cel del Paradís.»
Al cap de la mitja horeta el mal ric ja va morir,
truca les portes del cel, les del cel del Paradís.
Bon Jesús diu a Sant Pere: «Mira, Pere, qui hi ha aquí.»
«Senyor, és aquell mal ric que al original deixà morir.»

[1336] *Folk-lore*. Barcelona, Publicacions de la Ilustració Catalana.
[1337] Milà i Fontanals, M.: *Romancer català*. Barcelona, edicions 62, 1980. (Edition originale de 1882)

«Tanca-li les portes, Pere, les del cel del Paradís,
digues que vagi a les altres que ja les hi obriran.
Sortiran deu mil dimonis que ja l'arrossegaran,
cremarà i bullirà com lo ble dintre del llum,
maleirà pare i mare que l'han posat an el món,
també padrí i padrina que l'han portat a les fonts.»
«Si possible pogués ser de tornà en quell altre món
faria caritat als pobres i vestiria a tothom.»

Joan Segura a publié en 1887 une autre chanson du pauvre qui disait:

«*Só pobre y no envejo*
La vida del rich:
Perquè me la passo
Molt més divertit.
Si hem de ser pobres,
Siémho de grat,
Jo canto y m'alegro
Quan Jesús es nat.
Al dematí m'llevo,
Me n'vaig á la font:
Me n'rento la cara,
Y es fora la son:
Lo rich no ho fá aixís
Perque no es llevat
Jo canto y m'alegro
Quan Jesús es nat»[1338].

Les chants des pauvres, la messe et le sermon, les images du Christ dans l'église, les images des niches dans les angles des maisons, les croix dans la campagne où se rencontraient deux chemins... rappelaient aux hommes et aux femmes la passion du Christ.

[1338] Joan Segura: «Cansons catalanas aplegadas en la comarca d'Urgell» in *Miscelánea folk-lórica*. Barcelona, J. J. de Olañeta, 1981. Edició original de 1887, AEC. Pàg. 105-125.

De même faisait le Veilleur de nuit: il sonnait une clochette et chantait le jugement dernier. Le lendemain les gens faisaient leur collecte d'aumônes et il n'y avait personne qui ne lui donnât de la menue monnaie ou des aliments[1339]. L'on suppose que dès que l'on entendait sa clochette et sa voix, les gens, en quittant le lit, s'agenouillaient, en priant pour les morts, et quand il passait devant la porte, l'on ouvrait en lui disant: «Merci» et en lui présentant un morceau de pain. Le veilleur et tous les écosymboles que l'on vient d'énumérer rappelaient constamment la présence de la mort et le fait que rien ne sert dans l'au-delà (ni propriétés ni richesses). Là on serait tous égaux[1340].

Ce type de pratiques se retrouve en Espagne: Victor Hugo écrivit, en 1843, sur le village de Pasages: «*Le soir, danses, rises, guitarres. Tout à coup une sonnette passe et une voix dit:* para las almas del Purgatorio [pour les âmes du Purgatoire]. *Tout le monde tombe à genoux*»[1341]. C'était un fait normal en Asturies, où normalement on disait: «*Almas del purgatorio son las que están a tu puerta ; si nos dais una limosna tendréis la Gloria muy cierta*»[1342].

En Catalogne, dans quelques villages, au mois de novembre les enfants passaient par les maisons en demandant l'aumône et en chantant, disant des oraisons ou des poèmes se référant à la mort et à l'Au-delà[1343] ; en Cerdagne quelques vagabonds passaient par les maisons en disant des oraisons et psaumes pour les âmes du purgatoire[1344]. Au village de Sabadell (Vallès Occidental), au cours de 1567, on entendait chanter des Pater pour les âmes du purgatoire dans la rue[1345].

Dans un autre passage je parlerai de l'importance des morts et des revenants, et de l'idée du purgatoire pour comprendre l'écosymbologie de plusieurs lieux catalans. Mais maintenant je voudrais apporter l'exemple d'une légende qui nous parle d'un cavalier qui apparaissait dans un pré de Barruera. C'était un chevalier monté sur un cheval et tous les deux entourés de flammes dont les gens disaient qu'il avait été un usurier[1346]. Le lieu hanté, le pré, à travers une apparition, sert à rappeler la mort d'une personne à comportement

---

[1339] Smith, V.: *Chants de pauvres en Forez et en Velay*. P. 14-15.
[1340] Smith, V.: *Chants de pauvres en Forez et en Velay*. P. 15.
[1341] «Notes pour achever la rédaction du voyage» in *Oeuvres complètes. Voyages*. Paris, edt. Robert Laffont, 1987. P. 873.
[1342] Llano Roza de Ampudia, Aurelio de: *Del folklore asturiano*. P. 197.
[1343] Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. La Segarra*. Vol. 3, P. 53.
[1344] Cot, Pau: *Notes fol-klòriques Cerdanya Aude*. SP.
[1345] Mateu i Vidal, Ernest: *Ordinacions de la universitat de la vila i terme de Sabadell*. Année 1567.
[1346] Verdaguer, Jacint: *Excursions i viatges*. Vol. III, P. 163.

douteux et socialement réprouvée : l'usurier. L'humanité a marqué son existence sur le milieu et c'est l'humanité qui retourne sous la forme d'un fantôme qui hante le pré.

Toute la série des légendes qui nous parlent d'une économie d'autosubsistance ou presque traduisent une idéologie qu'on a dite du «bien limité»[1347], ce qui n'est pas sans rapport aux sujets que nous sommes en train d'étudier. Dans cette économie tout doit être gardé car tout ce qu'on jette est ramassé par le diable qui le garde pour notre condamnation lors du dernier moment. Parmi tout ce qu'il faut garder on trouve le fil à coudre, les chiffons, les aliments et, surtout, le pain. Comme on a vu ailleurs, on ne peut pas jeter le pain et si on en trouve un morceau il faut le baiser et le mettre à part dans un coin en attendant que le chien de saint Roch passe et le mange pour que le diable ne puisse pas le ramasser[1348]. Tout cela nous amène à parler de l'usure.

L'usure

Le Christianisme a considéré l'usure comme une des formes les plus mauvaises du péché. Les pères de l'église l'ont condamnée sans appel[1349] car prêter de l'argent n'était pas charitable et conduisait à l'enfer. Les métiers lucratifs ont été attaqués au nom du *contemptus mundi*[1350] et le concile de Latran de 1179 a proposé l'excommunions des usuriers, mesure qui a été aggravée au concile de Lyon (1274) et qui, à celui de Vienne (1311), a même menacé les législateurs ou magistrats civils[1351]. Cette attitude ecclésiastique, qui dure jusqu'au XIXe siècle, pose des problèmes depuis les XIe-XIIIe siècles par rapport aux changements économiques que le monde occidental vit, car elle est plus propre à un monde agricole et autosuffisant qu'à un monde commercial.

[1347] Prat i Carós, Joan: *La mitologia i la seva interpretació*. P. 148.

[1348] Amades, Joan: «El diable». *Zephyrus*, IV. Salamanca, 1953. P. 383.

[1349] Puchades i Bataller, Ramon J.: *Als ulls de Déu, als ulls dels homes*. P. 88. Mullet, Michael: *La cultura popular en la Baja Edad Media*. P. 54-55. «*On és supèrbia, on és luxúria, on és avarícia, sinó en los hòmens richs, nobles e poderosos? E, certes, ells són lladres, car ells forcívolment roben e prenen lo loguer o les coses degudes als pobres de Jesuchrist, e oppremen aquells e'ls maten*». Eusebi, Agustí-Ciril (autors fictícis): *Tres epístoles sobre la vida i trànsit del gloriós sant Jeroni*. Barcelona, Curial i PAM, 1995. P. 71.

[1350] Goff, Jacques le: «Cultura clerical y tradiciones folklóricas en la civilización merovingia» in *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*. P. 90.

[1351] Goff, Jacques le: «Cultura clerical y tradiciones folklóricas en la civilización merovingia» in *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*. P. 43.

Dans l'enjeu des relations dialectiques constantes entre la culture populaire et la culture savante dans sa version religieuse, cette attitude vis à vis des biens matériels a été interprétée dans les classes populaires par une ligne de distinction entre ce qui était permis et ce qui était interdit, entre le juste et l'injuste[1352]. D'autres idées, comme celle du prix juste, du besoin d'aider les moins puissants et de l'amour du prochain, s'inscrivent dans une stratification culturelle sous laquelle le niveau de la culture cléricale et de la culture folklorique maintiennent des rapports de similitude et de différence. Mais il ne faut pas oublier qu'entre ces deux niveaux existent quelques structures mentales communes. Entre ces éléments communs, Jacques le Goff[1353] donne une grande importance à la confusion entre le terrestre et le surnaturel, le matériel et le spirituel que nous avons vu à plusieurs reprises, mais il nous faut souligner une attitude semblable face aux questions économiques.

Quand on arrive au XIXe siècle on se rend compte que ces éléments communs sont détectables à travers des proverbes que les classes populaires utilisaient habituellement : «*abans era déu l'amor, ara n'és l'or*» (avant l'amour était Dieu, de nos jours, c'est l'or) ; «*Lo déu dels antichs era l'amor : lo dels moderns és l'or*» (le Dieu des anciens était l'amour : celui des modernes l'or), etc.[1354] On demande une économie sociale, pas seulement un monde régi par des lois économiques, même quand les élites ont commencé à accepter les théories d'Adam Smith et du libéralisme. De ce point de vue, nous savons que l'idéal du prix juste est conservé par les classes populaires dans un moment où les élites culturelles envisagent autrement[1355] l'économie et que cela n'est pas sans rapport à leur position face à l'usure.

Au XIIIe siècle catalan, Francesc Eiximenis –un homme qui fait le pont entre la culture populaire et la culture savante- condamne l'usure[1356] et dans quelques parties de la

[1352] Mullet, Michael: *La cultura popular en la Baja Edad Media*. P. 16. Es pot treure

[1353] Goff, Jacques le: «Cultura clerical y tradiciones folklóricas en la civilización merovingia» in *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*. P. 215.

[1354] Verdaguer, Jacint: *Fol-lore*. Barcelona, SD. SP.

[1355] Thompson, E. P.: «La economía «moral» de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII» in *Tradición, revuelta y consciencia de clases*. P. 62-134. Mullet, Michael: *La cultura popular en la Baja Edad Media*. Spéc. P. 22

[1356] «*E deus saber que solament se comet usura en contracte de préstech exprès o amagat». «Exprès ès quant algun preste e vol e entén a prestar sots sperança del guany temporal damunt dit. Amagadament preste aquell qui en frau de usura presta e de fet e met altre nom al préstech, ço és nom de compra o de loguer o qulsevol altre, axí com fan aquells qui venen les coses per més que no valen per tal com speren per algun temps lo preu* (...)

Catalogne les pouvoirs politiques interdisent sa pratique : dans le Val d'Aran, une pragmatique de 1616, contenue dans les ordinations de la vallée, ordonne que les usuriers soient recherchés et punis[1357], car c'est un crime détestable du point de vue de la religion, mais aussi pernicieux pour la république[1358]. De ce point de vue, en désirant «(...) *reprimir las que se hacen en el presente Valle, se prohiben* [s'interdisent] *qualesquiera Usuras, y logros* (...)», comme acheter des moutons, de la laine ou du blé à un prix inférieur à celui qui est considéré juste («*à menos del justo precio*»)[1359]. Encore en 1906, Juli Soler i Santaló rapporte que le prêt d'argent au taux de 2 *reales* par *ducado* était considéré comme un forme usurière et celui qui le ferait serait condamné à perdre tout ce qu'il aurait prêté ainsi qu'à payer le double du prêt[1360]. A la suite de l'ouvrage de Soler on sait que le prix du vin et de la viande, comme les salaires de quelques métiers, était contrôlé par le Conseil de la vallée, même au début de XXe siècle.

En fait, on sait que les populations paysannes ont utilisé les éléments que les prédicateurs leur apportaient pour donner une forme et un discours à leurs demandes sociales et économiques[1361] et depuis ce point de départ on comprend l'analogie entre le folklore et les écrits des élites religieuses. Tous deux s'accordent à condamner l'usure et les bénéfices des riches tandis que les pauvres souffrent de la faim. En 1652, l'abbé de San Juan de la Peña (Aragon) condamnait les gourmands, les personnes qui gardaient le blé et ceux qui portaient de beaux vêtements parce qu'à travers l'excès d'aliments, le vol de ce qui correspond à tous et, en général, à travers ce qu'on refuse aux plus humbles, le démon cherchait la perdition des personnes[1362]. On le voit très clairement : ce ne sont pas toutes les

---

». «*Per totes aquests rahons appar sumariament que usura és crit malvat e prilós e dampnat per nostre Senyor Déu e per los seus majors vicaris en tant que en usura no pot dispensar lo papa, com sia vedada per Déu, qui és major, e totes les leys imperials qui les atorguen són casses e vanes*». (Hernando i Delgado, Josep: *El «Tractat d'usura» de Francesc Eiximenis*. Barcelona, Balmesiana, 1985. P. 39 et 51.)

[1357] Comet, Rémy: *L'enclave espagnole du Val d'Aran*. P. 138.

[1358] «(...) *el crimen delas Usuras es tan detestable por el Nuevo, y viejo Testamento, y por ser tan perniciioso à las Republicas* (...)». (*Ordinaciones, pragmatica, y edictos reales del Valle de Arán; hecbos en el año de mil seiscientos diez y seis por el Doctor Juan Francisco de Gracia* ... Barcelona, Imp. Francisco Suriá, 1752. P. 105.)

[1359] *Ordinaciones, pragmatica, y edictos reales del Valle de Arán.* P. 213.

[1360] Soler i Santaló, Juli: *La Vall d'Aran*. P. 91.

[1361] Mullet, Michel: *La cultura popular en la Baja Edad Media*. P. 16-18. Puchades i Bataller, Ramon J.: *Als ulls de Déu, als ulls dels homes*. P. 19.

[1362] «*Quien pone en su mesa veynte, ò treynta diferencias de manjares, tiene en necesidad à veynte, o treynta pobres, que no alcançan uno. Quien tiene mil cayzes de trigo en su granero con candados, priva à trecientos hombres*

personnes qui seront perdues, mais davantage les riches. Il y a d'autres textes du XVIIIe siècle, un moment où ce type d'assistance sociale est très critiquée, où l'on voit, d'un côté, que même quelques curés ne font pas ce qu'ils étaient censés faire[1363] et, de l'autre, on perçoit les mutations quant aux façons de pratiquer l'usure et le mépris du prix juste[1364].

En résumé, les classes populaires, le *peuple*, avaient une idée de la justice qui allait au-delà des formes économiques au sens libéral et qui supposait une importante intervention des personnes. Dans beaucoup de cas, il ne fallait pas aller chez le notaire ou l'avocat (d'autres personnages très mal vus) pour assurer la marche de la vie sociale et

de sustento necessario. Quien tiene diez vestidos en sus baules, lleva à diez mendigos desnudos (...) *Estas desigualdades persuade el demonio, para que unos pequen por gula, y prodigalidad; y otros, con hurtos, y impaciencias. Dios à todos socorre; y el demonio tienta, à que unos se apropien la racion de otros, poniendo en su mesa lo que haze falta en las de sus proximos*». (Blasco Lanuza, Francisco de: *Patrocinio de angeles, y combate de demonios*. P. 595.)

[1363] «*Arribaran a un poble, -demanaran lo rector, -que els face la caritat, -i els dirà: «Déu vos ne dó». -Molts frares i capellans -fan la mateixa raó -sent així que ho poden fer, -i ho deuen d'obligació.»*
«Altres rics també hi ha,- que a casa tenen un gos, -que juda, mostí, o llebrer, -de conills, o perdigots, -que a dotzenes li donen -lo pa que menjar-se pot, -i per los pobres, no n'hi ha, -una mossada tampoc.»
«Estos bé mereixerien, -lo castig més rigorós, -i pot ser que estos també,- sens ajuda, ni socors, -deixaran morir un pobre, -de fam en algun racó. (...)
». (Du livre *Acte de contrició, y memorial de penas. Segona part dels treballs y de la miseria qu'es pateix en la Plana de Urgell*, 1754, cité par Moreu-Rey, Enric: *El pensament il·lustrat a Catalunya*. P. 81.)

[1364] «*Permeteu-me, Senyors, que comenci per una enginyosa ficció o paràbola d'un autor modern. El dimoni, diu, tenia tres filles per a casar. La primera es deia furt, la segona usura i la tercera simonia. I vient que molts tenien escrúpols a casar-se amb elles, revestides d'uns títols tan odiosos, pensà en mudar llurs noms. La que es deia furt, s'anomenà indústria; la que tenia per nom usura, prengué el nom de pensió o gratitud. I de seguida trobaren partits nombrosos i bons. Els recaptadors d'impostos, els advocats i els notaris es casaren amb la primera; els banquers i comerciants amb la segona; i els eclesiàstics amb la tercera. Cobrar a les portes més del que la llei permet i del que el príncep mana; percebre més drets del que mereix un treball d'una instància, d'una escriptura: els primers diuen que no és furt, és indústria. Prendre un de per cent del diner prestat per por de la remota contingència de perdre el capital, vendre els gèneres a més del preu just perquè es tracta de fiar, no és usura, és interès, ens diuen els segons. Donar a un patge o a un criat, quan no és dissolut, inútil per a l'església, un benefici en lloc d'un salari, es atenció i gratitud; prendre'l amb la intenció de passar-lo a un altre amb la quota anyal de vint, trenta o quaranta, és pensió, no és simonia, diuen els darrers*». (Mots de Josep Climent, 1744, évêque de Barcelone (1766-1775) cité par Moreu-Rey, Enric: *El pensament il·lustrat a Catalunya*. P. 77.)

économique. Suivant le folklore, il y a des cas où l'avocat est utilisé par les deux parties impliquées dans une affaire et, à la fin, quand on le découvre, on se rend compte qu'ils sont là pour faire de l'argent aux dépens des plus humbles et démunis. Cette vision très négative de quelques métiers (*usuriers*, notaires, juges, avocats, etc.)[1365] est l'autre face d'une monnaie économique où le tout ne peut se résumer en l'économie.

Au-delà de la sûreté des formes économico-sociales axées sur le contrat écrit et sur les pratiques mercantilistes, les classes populaires croyaient aux personnes et en la parole. Et cela avait une importante dimension géographique, car c'était applicable à une société réduite, autosuffisante et où tout le monde connaissait tout le monde. C'est dans ce type de sociétés qu'on pouvait dire «*les montagnes ne se trouvent pas, mais les hommes si*». Ce proverbe, attesté des Pyrénées à la Méditerranée[1366], nous dit qu'il faut avoir un bon comportement même si c'est devant d'une personne qu'on suppose que nous ne verrons plus jamais. Le pauvre qui passe par le village doit être aidé et la parole donnée doit être respectée. En général, en Catalogne, pendant les foires, les gens disaient «*tracte és tracte*» quand ils voulaient conclure un accord. Un accord est un accord, nous dit le proverbe, et cette sentence doit être respectée. Pour souligner l'importance du pacte on se donne les mains. Dans la vallée de Benasc ce geste est appelé le *toca man* (le toucher la main) : il n'y a pas de possibilité de défaire l'accord ainsi établi, les montagnes se rencontreront plutôt. Comme dit Angel Ballarín[1367], le *toca man* est une invitation à signer un document immatériel devant d'un juge ou notaire invisibles : l'*hombría*. Cette honnêteté, cette qualité d'homme, se base sur le respect que les uns et les autres se doivent et cela rend l'obligation morale plus puissante que l'écriture.

On comprend donc la légende du sanctuaire d'Arboló : un paysan possède une jument stérile et la porte à l'ermitage. Là, il fait la promesse de donner le poulain à la Vierge, au cas où elle le deviendrait fertile. Un fois que la jument a pouliné, il se rend à l'ermitage et lui offre l'animal. Mais le paysan a d'autres idées sur l'affaire et il attend que l'animal sorte tout seul de l'ermitage et pense interpréter cela comme si la Vierge ne l'acceptait pas ; mais l'animal ne sort pas, même en utilisant la force[1368]. Le sens moral est

[1365] Voyez, pour le cas valencien, Puchades i Bataller, Ramon J.: *Als ulls de Déu, als ulls dels homes*.

[1366] En Benasc on dit: «*Les montáñes no se tróben, pero els ómes, sí*» et en Tortosa: «*Los hòmens se troben, les muntanyes, no*». (*Dites, cobles i rondalles*. P. 51)

[1367] Ballarín Cornel, Angel: *Civilización pirenaica*. P. 87-89.

[1368] Coll, Pep: *Muntanyes (mig) maleïdes*. P. 131-132.
On trouve cette légende, censée se passer en 1628 au ermitage de Torres de Segre, dans l'ouvrage de Camós: *Jardín de María plantado en el*

clair, mais on peut le résumer en rapportant une autre légende qui s'est déroulée pas loin de là. Un comte passe avec son cheval sur le lac de Montcortès glacé et la glace se casse; alors il demande l'aide de la Vierge. Sauvé par miracle, il oublie la promesse en disant: «*eau passée, Vierge trompée*», mais alors il reste aveugle jusqu'à ce qu'il demande pardon et fasse ce qu'il avait promis[1369].

Il faut accomplir les accords engagés, sinon la justice s'exerce d'elle-même. Le village de Servi avait convenu que toutes les années les paysans donneraient une *garba* (unité de mesure du blé) pour faire un pain au bénéfice du saint et pour la sustentation de l'ermitage (nous dit la légende, même s'il faut penser que ce soit pour l'ermite). Lors d'une mauvaise récolte, personne ne donna rien, mais tout le monde perdit les mesures convenues. Allés à l'ermitage, tous virent qu'elles étaient là[1370]. La version rapportée par Juan Avilés nous dit que ce pain était utilisé pour faire la charité aux pauvres et que la cause de l'inaccomplissement de l'accord avait été un paysan qui au début du XIXe siècle était allé en France et, en rentrant, avait proposé d'en finir avec cette tradition[1371].

Dans ce type de justice et d'économie morale, il ne fallait pas oublier les rapports sociaux entre les personnes. Dans le devenir de l'existence, les personnes passaient de l'économie à la société et à l'environnement avec un grande facilité. Un proverbe catalan disait au XIXe siècle : «*en lo bon any recorda't del dolent, y en lo dolent de l'indigent*»[1372] : lors d'une bonne année rappelle-toi la mauvaise, et dans la mauvaise, le pauvre. D'autres dictons vont dans le même sens: *més val veí a la porta que dos parents a Mallorca* (mieux vaut un voisin proche que deux familiers lointains), *lo pa de la veïna és medicina* (le pain de la voisine est médecine), etc[1373].

Principado: «*Entre todo lo dicho es muy ponderable la maravilla que sucedió cerca de los años 1628, quando hurtó un hombre de su casa un mulo: al qual sucedió que queriendose ir con el, no se pudo ausentar en toda la noche de aquel lugar cercano à la Capilla, no obstante que pensava hallarse muy lexos en la mañana siguiente. Arrepentiose del caso, y restituyó el mulo à la casa, pidiendo muy de veras perdón a la Virgen*». (Cité par Romero García, Eladio: «Mentalidad popular e imaginería religiosa en las tierras leridanas durante el siglo XVII» in Institut d'Estudis Ilerdencs: *Miscel·lània «Les terres de Lleida» al segle XVII*. Lleida, IEI, 1984. P: 388.)

[1369] Verdaguer, Jacint: *Rondalles*. P. 231-233.

[1370] Amades, Joan: «Tradicions». *Butlletí del Centre Excursionista de Catalunya*, 434. Juillet 1931. P. 63.

[1371] Avilés, Juan: *El Pallars, Aran y Andorra*. P. 38.

[1372] Verdaguer, Jacint: *Fol-lore* SP.

[1373] *Costumbres de Tortosa*. Ms 3515. BdC (moitié du XIXe siècle?).

Cette économie morale, au contraire du libéralisme, postule un être qui doit assurer sa survie physique, non pas contre, mais avec ses semblables. Il ne peut donc assumer ses besoins physiques et moraux fondamentaux que de manière rationnelle et cela suppose qu'il ne puisse développer ses passions au détriment de ses semblables[1374]. Dans le monde rural, cette économie populaire servait à nuancer les inégalités matérielles et cela passait par le rapport du groupe à l'espace et ses usages[1375]. Face au paternalisme et au libéralisme, qui considèrent les pauvres et d'autres délinquants comme des criminels, pour l'économie morale populaire le criminel n'est pas celui qui mendie, mais celui qui fait mendier[1376]. Cette économie, en demandant des marchés publics à l'intérieur du pays en réponse aux marchés globalisants[1377], se dressa,

> «*Contre l'économie du superflu de quelques-uns, de la misère de la pénurie et de l'assistance pour le plus grand nombre, l'économie de la petite production et de la consommation du nécessaire (pas forcement frugal) garantie à tous*»[1378].

[1374] Gauthier, F.; Ikni, G-R.: «Introduction» in Thompson, E. P. et alii: *La guerre du blé*. P. 22-23.
[1375] Gauthier, F.; Ikni, G-R.: «Introduction» in Thompson, E. P. et alii: *La guerre du blé*. P. 24-25.
Voyez aussi Assier-Andrieu, Louis: *Le peuple et la loi.*
[1376] Gauthier, F.; Ikni, G-R.: «Introduction» in Thompson, E. P. et alii: *La guerre du blé*. P. 27.
[1377] Une requête des habitants de Noailles à l'évêque de Beauvais, disait que «*La première condition de l'établissement d'un marché, c'est qu'il ne nuise à personne, et qu'il soit utile au publique*». (Cité par Gauthier, F.; Ikni, G-R.: «Introduction» in Thompson, E. P. et alii: *La guerre du blé*. P. 29.)
[1378] Gauthier, F.; Ikni, G-R.: «Introduction» in Thompson, E. P. et alii: *La guerre du blé*. P. 28.

3.20 - Sociétés à solidarité mécanique

Les sociétés traditionnelles étaient, selon la terminologie d'Emile Durkheim[1379], des sociétés à solidarité mécanique. Et si l'on peut dire que la société paysanne traditionnelle était une société à solidarité mécanique, alors on comprendra un peu mieux l'omniprésence de l'idée de l'assistance à la pauvreté dans ses rituels et ses mythes; dans les légendes et les contes traditionnels[1380]. Historiquement cette sorte de solidarité a pris la forme d'une série de règles religieuses, mais on ne peut pas oublier que la religion est une «*chose essentiellement sociale*»[1381] et que les paysans de la période moderne utilisaient la religion pour contrôler le monde et réguler les communautés[1382]. Il semblerait que Durkheim parle des récits que nous sommes en train d'étudier quand il dit «*Ce sont leurs propres offenses que les dieux vengent par la peine et non celles des particuliers; or, les offenses contre les dieux sont des offenses contre la société*»[1383]. Comme la religion donc, par un rapport analogique, «*le droit reproduit les formes principales de la solidarité sociale*»[1384].

Ce type de structure et de solidarité sociales se retrouve dans l'institution du voisinage. Prenons l'exemple de la ville de Lourdes, près de laquelle, comme on le sait, s'est déroulée une de nos légendes. Sous l'Ancien Régime, lorsque les Lourdais voulaient manifester leur amitié, compréhension ou reconnaissance envers quelqu'un, ils lui accordaient le privilège d'être admis comme «*Voisin de ville*», privilège qui devait être approuvé par l'assemblée de «*pleine béziau*» se tenant le premier jour de chaque année au Champ Commun. En quelque sorte, la Pleine Béziau formait le corps des citoyens de la ville. «*Ceux qui n'étaient point reçus «voisin de ville» étaient considérés comme des étrangers, donc exclus des avantages réservés aux Lourdais. Ceux-ci formaient bien une grande*

[1379] Durkeim, E.: *La division du travail social*. Paris, PUF, 1986.
[1380] Par exemple: Cosem, M.: *Contes tradicionals del Pirineu*. Tremp, Garsineu Edicions, 1994. Boada, M.: *Recull de llegendes de la regió del Montseny*. Figueres, Carles Vallès Editor, 1992. Berga, J.: *Llegendes de la comarca d'Olot.* Op. cit.
[1381] Durkheim, E.: *La division du travail social*. P. 59.
[1382] Mullet, Michael: *La cultura popular en la Baja Edad Media*. P. 41 et 56.
[1383] Durkheim, E:: *La division du travail social*. P. 64.
[1384] Durkheim, E.: *La division du travail social*. P. 32.

famille dont tous les membres, solidaires, étaient jaloux et fiers de leurs droits»[1385]. L'ouvrage dont on a tiré cette citation nous apporte différentes situations dans lesquelles on organisa une assistance à la pauvreté dans cette ville. L'on ne va pas s'y arrêter; sur le thème du voisinage au Moyen Age l'on peut consulter le travail de Pierre Toulgouat[1386]. Il faut seulement dire que l'on trouvait des associations de voisins ou des confréries partout dans les Pyrénées[1387] et dans l'ensemble de notre terrain d'enquête. Dans ces conditions, l'envers de la monnaie c'était que,

> «*L'étranger était mal accueilli, même s'il prenait femme dans la paroisse. Dans les status de Luz et une délibération consulaire de 1686 la défense de loger un étranger «sans le consentement du peuple assemblé, sous peine d'une amende de 10 écus» était nettement spécifiée*»[1388].

Vagabonds et mendiants étaient donc rejetés sans scrupules; ils étaient même punis du fouet en Béarn et Navarre, nous dit Jean-François Soulet[1389]. Voilà la réalité, de l'autre côté des idéaux prônés. Il en allait de même aux Valls d'Aneu (Ordinations de 1751[1390]) ou au village de Matadepera (Vallès Occidental) où le maire énonça en 1620 que les personnes qui n'auraient maison dans la paroisse n'y pourraient rester sans travail que trois jours[1391], sous pèine de se voir appliquer la législation contre les vagabonds. Près de là, à

[1385] Baumont, S. (dir): *Histoire de Lourdes*. P. 81

[1386] Toulgouat, P.: *Voisinage et solidarité dans l'Europe du Moyen Age*. Paris, G-P. Maisonnneuve et Larose, 1981.

[1387] Violant i Simorra, R.: *El Pirineo español*. P. 357.

[1388] Soulet, J-F.: *La vie quotidienne dans les Pyrénées*. P. 249.

[1389] Soulet, J-F.: *La vie quotidienne dans les Pyrénées*. P. 249. Et Christian Desplat apporte un document du pays de Soule où l'on lit: «*a l'esgard des bohemis, il a esté ordonné que lorsqu'ils s'approchront de quelques paroisses, les comunautés leur couront sus*». (Desplat, Ch.: *La guerre oubliée*. P. 24.)

[1390] L'ordination numéro 9 dit: «*Item que ningun de dita vila puga acollir a ninguna persona aixís de dita Vila com forastera sinó tant solament Los Ostalers y tindrà dita vila per dit affecte pena acollir, a excepsió dels que aniran ab sos colles de mules per las firas, que estos pugan posar per lo pasto de ditas mulas haont los apareixerà, pero los Dueños y Pastors de aquelles deguen anar enlo hostal sinós que de Amistat, o, Parentiu los donassen lo gasto sens interès algun y assò sots pena de 15 sous aplicadors en la forma sobredita*». (Català i Ticó, Xavier i Rella i Foro, Ferran: «Ordinacions municipals d'Esterri d'Aneu». *Collegats. Anuari del Centre d'Estudis del Pallar*, 3. Lleida, Virgili & Pagès, 1989. Pàg. 149-160.)

[1391] «*Item. con la ociositat sia causa de molts vicis y mals, per só lo dit Honorable Balle, diu, notifica y mana, que no sia ningún treballador, ni*

Sabadell, en 1575 le conseil ordonna de ne pas louer des maisons aux étrangers sans autorisation des conseilleurs ; en plus, d'autres ordres de 1558 limitaient les déplacements des gens du lieu[1392]. A Barcelone on trouve plus ou moins la même chose[1393].

Pourtant, à travers l'enquête de Ramon Violant i Simorra on sait que l'aide entre voisins était très importante dans la société pyrénéenne. Quand dans une famille une personne devenait malade, les voisins l'aidaient ; de même s'il y avait un mort. Les dimanches il était normal de travailler par charité le matin ou l'après-midi. Plus tard, la famille qui avait reçu l'aide remerciait ceux qui l'avaient aidée avec du pain et du vin[1394] en symbolisant le renouvellement des liens communaux. Il était aussi normal de se prêter les animaux, bien en échange d'argent ou de réciprocité. Quand il commençait à pleuvoir, tous les voisins aidaient ou se voyaient obligés à aider à ramasser le foin de ceux qui l'avaient dehors. Quand on avait moissonné, on laissait sur place un peu de ce que l'on avait récolté pour les familles qui ne l'avaient pas encore fait. Par règle générale aucun voisin ne pouvait refuser ni l'eau ni le feu aux autres[1395], comme l'avait disposé Charlemagne au IXe siècle. Et même on pouvait entrer dans les auberges pour y prendre le feu sans rien y acheter[1396]. L'anthropologue José Lisón affirme que, même aujourd'hui, dans la vallée de

altra persona qu eno tinga casa ni habitació certa en lo dit terme de Matadepera, que de aquesta hora en avant, gose, ni presumesque, estar ni habitar en la dita parrochia de Matadepera sens treballar en ella de tres dies, sots pena de ser punit i castigat per vagabundo comforme les crides y edictes Reals fetes per lo Excm. Senyor Lloctinent y Capitá general les quals vol haver assi per expresas». («Documents inèdits recollits per l'historiayre en Josep Ventalló Vintró. Per lo bon govern de Matadepera. Pregó del Batlle Anthoni Rubert aprobat per lo Senyor Rey Felip 16 Agost de 1620». *Arxiu d'Estudis del Centre Excursionista de Terrassa*, I-III. Octobre-desembre 1912. P. 15.)

[1392] Mateu i Vidal, Ernest: *Ordinacions de la universitat de la vila i terme de Sabadell*. Années 1558 et 1575.

[1393] Une ordination de 15 février 1571, interdisait «(...) *que lo home, o, dona que haje estat, o , acostuma estar ab altri a soldada dins la pnt. Ciutats termens y territori de aquella que sera trobat sens amo mes avant de tres dies, o, tres nits, correga en lo ban en dita ordinació contingut si ja no ere per malaltia, o, altre just impediment (...) y que qualsevol persona que no estara ab Amo aje de anar y estar en la plassa vella del Blat y dejus lo porxo, y si dins tres dies noy anira sie tingut per vagabundo*». De même, le 2 mai 1590: «*Item que tots los vagabundos y brivons hajen de buydar de la pnt. Ciutat termens y territori dins tres dies sots pena de remar en la galiota de la pnt. Ciutat per espay de tres mesos*». (*Manual de novells ardits vulgarment apellat Dietari del Antich Consell Barceloní*. Vol.11, p. 605-606).

[1394] Violant i Simorra, R.: *El Pirineo español*. P. 332.

[1395] Violant i Simorra, R.: *El Pirineo español*. P. 333.

[1396] Amades, Joan: *El foc i la llum a pagès*. P. 131.

Benasc l'entraide est très fréquente et que les voisins s'aident les uns aux autres en se donnant faveur contre faveur. Quand dans cette vallée pyrénéenne on demande l'aide des voisins, personne ne pense que ce soit par désir de travailler moins[1397]. Au sud de la Catalogne, en Ulldemolins, traditionnellement les voisins ont aidé les autres à ressembler le blé et la paille s'il commençait à pleuvoir ; là il était normal de «*tornar jornals*»[1398] les uns aux autres et de se prêter l'âne pour faire le couple avec une autre famille et labourer les champs ensemble (*conjunta*)[1399]. Par tout ce que l'on a vu, on peut dire qu'en général, et pas uniquement dans les Pyrénées,

> «*A cette nature souvent hostile, le pyrénéen répond par une infinie patience, une chaîne de travaux et une solidarité profonde avec les autres membres de la communauté. La «montagne» ne connaît pas, en effet, cette poussée d'individualisme qui, sous l'Ancien Régime, caractérise bon nombre de pays méridionaux. Ici on défriche les «artigues» et les «germs» ensemble. Fauchaison, moisson et vendage commencent pour tous aux mêmes moments et se font par entraide, tout comme le dépiquage du maïs, ou le teillage du lin*»[1400].

Il pourrait sembler que nous sommes devant une division des opinions entre les auteurs qui pensent à une vision assimilationniste et une autre séparatiste des collectivités traditionnelles, mais comme nous l'indique Christian Desplat, l'exclusivisme communautaire se manifestait par des articles qui assuraient l'intégration de l'étranger ou bien son exclusion radicale[1401]. Prenons donc le sens de la solidarité sociale et essayons de montrer comment les mythes enveloppent un grain de vérité, surtout en raison de leur analogie avec d'autres réalités que certaines visions divisent entre sociales et naturelles.

[1397] Lisón Huguer, José: *Algunos aspecto des estudio etnográfico de una comunidad rural del Pirineo Aragonés oriental*. P. 73.
[1398] Cette expression veut dire que le travail était récompensé par le travail.
[1399] Violant i Simorra, Ramon: *Etnografia de Reus i la seva comarca*. P. 502-503.
[1400] Soulet, J-F.: *La vie quotidienne dans les Pyrénées*. P. 86-87.
[1401] Desplat, Christian: *La guerre oubliée*. P. 24.

Cela est bien clair dans le cas de l'Andorre, où le *Manual Digest*[1402] imposait de ne jamais montrer richesses ni pouvoir, mais prôner la misère et la pauvreté des vallées. L'ensemble des vallées devait se régir par l'amour et la charité envers Dieu et le prochain[1403]. Voilà donc une société qui faisait de la charité une des valeurs les plus importantes, une société où le culte de saint Martin était presque absent mais où l'on peut trouver trajecté dans un de ses multiples lacs une des légendes de la série du refus de l'hospitalité. Il faut quand même noter que l'on trouvait les mêmes valeurs et dans la politique consuétudinaire qui devait régir l'ensemble des vallées et dans une partie de leur environnement. D'ailleurs un document du XIIe siècle nous parle d'un peuplement regroupé autour de la chapelle de Sant Miquel d'Engolasters, la disparition duquel aurait pu donner base à la légende. Un pèlerinage se rend ici le 8 mai et l'on y célèbre une distribution de petits pains évoquant la légende des origines[1404]. Le rituel nous rappelle de forme discontinue le mythe, de même que le mythopaysage.

Le cas de le lac d'Engolasters, en Andorre, est très intéressant. Dans l'ensemble des légendes correspondant à la série de la punition du refus de l'hospitalité, c'est l'unique cas catalan où l'on voit avec clarté que le pauvre arrive à un four à pain public. Il ne s'agit pas, comme ailleurs, d'un mendiant qui se présente chez un autre paysan; au contraire, à Engolasters, suivant le rapport de Jacint Verdaguer, le pauvre se dirige vers *la casa del forn*, la maison du four, c'est-à-dire, la boulangerie.

Ce détail est très important car, comme on me l'a fait noter lors d'un congrès en 1998, la possession d'un four chez soi était un signe de distinction de la famille. Au Val d'Aran, par exemple, pendant la période moderne, il n'y avait pas de four public et les

---

[1402] Le Manual Digest, redigé en 1748, «(...) *traite de l'étiquette des manifestations publiques, et des maximes propes à conseiller le gouvernement des Vallées*», avec le Politar, «*Ce deux livres sont, avec les Paréages, la base juridique des intitutions andorranes*.» (Galinier-Pallerola, J-F.: *La religion populaire en Andorre. XVI-XIX siècles*. Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1990.)

[1403] «*Finalmen procurar regne en las Valls y floresca la pietat ó religió al culto de Deu, la justicia, la pau y la abundancia. (...) Per fi en asta maxima estan compresas totas las demes, pues en ella estan compresas totas las virtuts. Está en ella comprès tot lo que contenen las dos taulas de la llei que es la caritat y amor de Deu y la caritat y amor del proxim, lo complimen de nostra obligació en lo que mira á Deu N. S. y en lo que mira á nostre proxim, al qual devem conservar ran solamen en una santa y recta justicia y pau, sino que tenint carrech y ofici publich, devem al publich procurar la abundancia*.» (Guilera, J. M.: *Una història d'Andorra*. P. 299).

[1404] De Marliave, O.: *Trésor de la mythologie pyrénéenne*. Op. cit. P. 28.

particuliers faisaient le pain chez soi[1405]. Ainsi on sait que les habitants de Benós, au XVIIIe siècle, n'achetaient que rarement le pain dans la boulangerie publique, mais la mairie louait le four public pour l'approvisionnement des étrangers qui voyagent. On y devait vendre du pain pendant toute l'année à un prix pas plus cher que celui que dictait le Conseil[1406]. De même, dans une *Relacion historica de Bossost* (Val d'Aran), de la fin du XVIII siècle, on y lit que le four sera pour les gens de passage et pour les plus nécessiteux[1407].

Ces personnes les plus nécessiteuses, la documentation consultée nous dit que ce sont des veuves, invalides, vieillards ou bien des journaliers. Dans les réponses au questionnaire de Zamora on trouve que les pauvres sont très connus (tout le monde peut les signaler du doigt) mais dans la plupart des cas il s'agit de personnes qui, dans quelques moments de l'année, se voient obligés à mendier le pain. Ils et elles vivent du travail pour les autres, quand on en peut trouver, et des aumônes que quelques maisons plus fortes leur offrent. Quand ils peuvent travailler, ils ne doivent pas mendier ; mais si le travail manque et que le village est peu charitable, ils doivent partir vers d'autres terres à la recherche du travail ou des aumônes[1408]. Ainsi on comprend qu'Agustí Orteu, en parlant du village de Pobla de Segur (Pallars), dise que les aumônes sont données plutôt entre le premier novembre et la Saint-Jean[1409]. A ce moment de l'année, on est plus pauvre et le numéro de pauvres augmente dans les villages.

Le *pauvre* est donc quelqu'un de connu dans le village, quelqu'un qui est obligé de gagner sa vie par le travail. Dans le cas de Carme, si des pauvres tombaient malades, la Justice passait chez leurs voisins en demandant des aumônes pour les aider[1410]. Dans

[1405] ANC, Réponses au questionnaire de F. De Zamora, microfilm C-96.

[1406] «(...) *pero con todo el Ayuntamiento procura à arrendar fleca para el abasto de los estrangeros viajantes*». (ANC, Réponses au questionnaire de F. De Zamora, microfilm C-96.)

[1407] «*Solamente se procura poner una fleca o panaderia para los mas necesitados o pasajeros sin cobrar arriendo antes si al mas barato se obliga y probehe*». (ANC, Réponses au questionnaire de F. De Zamora, microfilm C-96.)

[1408] A Canejan (Val d'Aran), «*La mayor parte se puede dezir que son pobres, pero se mantienen con lo que cogen y su trabajo, los que mendigan solo son las familias de algunos en tiempo que les biene a faltar el pan; pero no salen del lugar, que en el encuentran limosnas para sustentar su vida*». (ANC, Réponses au questionnaire de F. De Zamora, microfilm C-96.)

[1409] Document daté le 31 mars 1790. ANC, Réponses au questionnaire de F. De Zamora, microfilm C-97.

[1410] «*En este lugar los mas de los individuos son pobres ò gente menesterosa porque la maior parte de ellos han de ganar su sustento à*

les pays où la propriété communale est importante, comme par exemple le Val d'Aran, les pauvres peuvent tirer profit de ce type de terres. En plus, après qu'une récolte est ramassée, les pauvres gens peuvent faire entrer leurs animaux dans les terrains privés, car une coutume assure l'utilisation communale de l'engrais pour les animaux des personnes les plus démunies[1411]. Cela supposait une morphologie concrète de quelques vallées, car les champs ne pouvaient être fermés pour permettre aux pauvres de porter leur bétail pacager dans ces surfaces. En fait, ces *open fields* devraient nous permettre penser à la société montagnarde, plutôt qu'à la forme du *paysage*.

La traduction espagnole de l'ouvrage d'E. P. Thompson[1412] dit que l'économie morale était aussi *paysage*. C'est une très belle idée, mais une traduction néfaste : l'original anglais ne parle pas d'un *landscape*, mais d'une *ambiance*. En tout cas, les *open fields* servaient, eux aussi, à rappeler ce type d'économie préindustrielle. Enfermer les champs allait causer plus de difficultés à ces pauvres et c'est pourquoi les formes du milieu devaient rester intactes.

D'ailleurs, quand les conditions économiques étaient adverses, les pauvres devaient quitter les lieux et alors ils devenaient de pauvres inconnus, des étrangers ; ils passaient de l'intégration sociale, fût-elle problématique, à l'exclusion dans un monde étrange. Comme on le verra ailleurs, quelques maison à travers leur charité assuraient leur survie et leur donnaient un lieu où passer la nuit. De ce point de vue, le concept de *pauvre* fait référence à deux types de personnes : le villageois qui ne possède presque rien, d'un côté, et l'étranger qui arrive un jour dans un village qui n'est le sien. Dans le domaine des légendes, on parle des deux car la différence entre l'un et l'autre dépend uniquement de l'intensité de la crise agricole (et donc de facteurs comme la météorologie) ou du moment de l'année où l'on se trouve.

Cette économie morale, sous laquelle les pauvres devaient être aidés, même s'ils étaient des étrangers, était inscrite en quelques détails géographiques de la montagne, de la forme des champs aux lacs. Nous allons étudier les trajections avec ces éléments aquatiques en essayant de montrer que l'association entre l'eau et l'aide aux plus

---

copia de trabajo; si caien enfermos y son mui pobres passa la Justicia à pedir limosna por ellos por todo el Pueblo para remediar su necesidad». (ANC, Réponses au questionnaire de F. De Zamora, microfilm C-97.)

[1411] «(...) *siendo en este pais necesaria la cria de ganados; no podrian los pobres vivir, ni criarlos* [le bétail] *si cada particular fuese dueño de las hiervas de sus campos, y prados en todo el año*». (*Descripcion phisica, y geografica del Valle d'Aran en el Principado de Cathaluña*. ANC, Réponses au questionnaire de F. De Zamora, microfilm C-96.)

[1412] Thompson, Edward P.: *Tradición, revuelta y consciencia de clase*. Op. cit.

démunis est une trajection qui se trouve au-delà des idées propres de la religion chrétienne. On devrait penser que, plutôt que l'Église, qui convertissait ces nappes d'eau en des miroirs de la justice divine était une certaine culture populaire qui, pour se faire présente, s'incarnait (existait) dans la nature. A ce propos, le mythopaysage ne serait pas une affaire uniquement chrétienne, même si les idées chrétiennes y sont très importantes.

3.21 - Païens impénitents

On pourrait définir le *mythopaysage* comme une sorte de structure médiale caractéristique des sociétés traditionnelles qui dans notre cas aurait été en partie le résultat de la lutte entre les croyances païennes et chrétiennes. C'est à travers lui que l'on comprend l'analogie entre cette société-là et son environnement. Les différents groupes sociaux luttent pour définir la réalité de la façon la plus utile pour eux[1413] ; une forme de cette lutte est la relation médiale, dans notre cas le *mythopaysage*. Construire une société était un acte parallèle à celui de construire une vision du monde physique, monde qui n'a pas de sens au-delà de la culture. Dans ce contexte, et dans certains cas, ce fut cette lutte qui resta trajectée dans l'environnement.

Le terme «paganus» apparaît en 370, synonyme de *gentilis*. Formé sur *pagus*, il désignait les paysans. Dans la majorité des langues romanes on aperçoit que les mots pour nommer paysan et païen dérivent de la même racine latine : le mot *pagus*. Pendant l'époque romaine le paganisme avait gardé deux groupes d'adeptes : la noblesse romaine et la population rurale. L'évangélisation antérieure au IVe siècle avait touché très peu la campagne, peut-être à cause de l'opposition des paysans : en Espagne et en Gaule les campagnes restent païennes. Les invasions arabes, à partir du Ve siècle viennent arrêter un processus d'évangélisation qui n'avait jamais abouti. L'on pourrait même parler d'une sensible régression du Christianisme en Gaule, Espagne et Bretagne. «*En Espagne, les inscriptions attestent la fidélité aux vieilles divinités locales*»[1414]. Selon Anne Lasserre-Vergne, la christianisation des Pyrénées fut si tardive qu'il a fallu attendre les VIIe, VIIIe et IXe siècles pour que des monastères et des églises y soient fondés. Pour elle le temps fort de la christianisation se situe entre le XIIIe et le XVIIe siècles[1415], opinion avec laquelle coïncide Jean-François Soulet pour qui «*le christianisme ne parvint finalement à* (...) *vaincre* [le paganisme] *qu'en absorbant les plus importantes de ses pratiques et de ses manifestations*»[1416].

[1413] Bourdieu, P. et Wacquant, L.: *Per a una sociologia reflexiva*. P. 23.
[1414] Gaudemet, J.: *L'église dans l'Empire Romain (IV-V siècles)*. P. 640.
[1415] Lasserre-Vergne, A.: *Le légendaire pyrénéen*. P. 73.
[1416] Soulet, J-F: *La vie quotidienne dans les Pyrénées*. P. 255.

Selon Jean Gaudemet, jusqu'en 379 le paganisme fut demi-toléré. En plus «*S'il fut nécessaire de renouveler au cours du Ve siècle la prohibition des sacrifices et l'ordre de détruire les temples, c'est que malgré toute cette législation et les sanctions qui frappaient les païens, le paganisme n'était pas mort*»[1417].

Paciano, évêque de Barcelone, à la fin du IVe siècle nous indique dans son *Paraenesis* la permanence des rites païens parmi le peuple catalan. Selon saint Jérôme, cet évêque aurait écrit une œuvre disparue, *Cervus*, avec l'intention de condamner certains rites folkloriques appelés «*cervulum facere*» dans lesquels on dansait déguisé avec des peaux de cerfs ou d'autres animaux[1418].

Dans ce contexte, on peut croire que dans les cas étudiés, et dans d'autres situations, la série de légendes que l'on est en train d'étudier pourrait être en rapport à quelque essai pour substituer une version plus chrétienne à un culte païen. L'on a des indices pour croire que l'Aneto, le point culminant des Pyrénées et donc de la Maladeta, aurait été adoré par les Gaulois[1419]. On pourrait en dire autant des montagnes d'Ageion, auprès desquelles se localise la légende du pic de Monné[1420]. En fait, Pierre de Marca et Juan Francisco de Gracia pensaient que le nom de la vallée d'Aran dériverait des ares ou autels qu'on y trouvait[1421]. Ce n'est pas du tout une situation spéciale : d'autres montagnes pyrénéennes auraient été objet de ce type de cultes, comme nous le montrent les autels trouvés à leur base[1422]. Ces autels votifs sont très nombreux dans le cours supérieur de la Garonne, où l'on en connaît plus de 300. Jupiter et Mars sont les dieux plus révérés dans ce pays[1423]. En plus, selon Henri Bessac, le Christianisme et le druidisme se seraient unis dans un même dessein : faire front à leur ennemi commun, les Romains. Il aurait fallu les invasions et l'association avec le pouvoir pour en finir[1424].

D'ailleurs le culte aux arbres était très populaire dans ce monde montagnard[1425]. Ce fait pourrait nous expliquer pourquoi l'on a perdu la partie finale du récit ovidien, c'est-à-

---

[1417] Gaudemet, J.: *L'église dans l'Empire Romain (IV-V siècles)*. P. 652.
[1418] Morales Blouin, E.: *El ciervo y la fuente. Mito y folklore en la lírica tradicional*. P. 117.
[1419] Cénac Montcaut, J.: *Histoire des peuples et des état pyrénéens (France et Espagne)*. Paris, 1860. P. 49.
[1420] Leveque, Stephane: *L'Antiquité dans les Hautes Pyrénées*. P. 24.
[1421] Comet, Rémy: *L'enclave espagnole du Val d'Aran.*
[1422] Cénac Moncaut, J.: *Histoire des peuples et des états pyrénéens*... P. 49.
[1423] Rico, Christian: *Pyrénées romaines*. P. 301-308.
[1424] Bessac, H.: *Cultes païens du Haut Moyen-Age en Gorges d'Aveyron.* Montauban, Société de Sciences Naturelles du Tarn et Garonne, 1979.
[1425] Sala, R.: *Le visage de la mort dans les Pyrénées catalanes. Sensibilités et mentalités religieuses en Haut-Vallespir*. Paris, Edt. Economica, 1991.

dire la conversion de Philémon et Baucis en arbres, quand on l'a acclimaté aux lacs et pierrailles pyrénéens. Alors ce procédé resterait sous la décision personnelle ou institutionnelle de certaines personnes, spécialement religieuses, qui auraient eu intérêt à produire cette mutation.

Certes dans les Pyrénées on trouve plusieurs stèles, autels votifs ou bustes dédiés à différents dieux païens. En plus, on sait que les inscriptions dédiées à Jupiter forment le plus grand nombre de celles qu'on a trouvé au long de la chaîne[1426]. Dans un autel de l'Ariège, par exemple, l'on peut lire : «*A Jupiter très bon et très grand, maître des bonnes saisons*». Jupiter, dieu des sommets, avait le pouvoir de régler le temps en disposant de l'orage ou de la grêle, mais aussi de la chaleur et de la pluie bienfaisantes. Il ne faut pas oublier que Jupiter et Mercure étaient les deux voyageurs qui arrivèrent à la porte de Philémon et Baucis, et que ce fût eux qui ordonnèrent le déluge qui noya leurs voisins. En plus, Jacques de Voragine, à la suite de Sulpice Sevère, parlait de ce deux dieux à propos de la vie de Martin :

> «*En effet les démons se présentaient à lui sous la figure de Jupiter, le plus souvent de Mercure, quelquefois de Vénus et de Minerve; à l'instant ils les gourmandait par leur nom: il regardait Mercure comme acharné à nuire; il disait que Jupiter était un brutal et un hébété*»[1427].

On sait aussi que saint Martin a supplanté dans de nombreux cas le culte du dieu Mars par un simple jeu d'homonymie. Beaucoup de stèles et d'autels portent la mention dédicatoire *deo Marti* (au dieu Mars), facilement transposable en Martin; hypothèse plausible si l'on sait que dans les *goigs* (cantiques) catalans, on présente saint Martin comme le Marteau de l'Hérésie[1428]. En plus, dans le Val d'Aran on croyait qu'en échange de la dévotion des Aranais, Martin était devenu le protecteur de la vallée contre les tempêtes[1429] et, suivant Juan Avilés, cette protection fut accordé à partir du moment où il apparut à un berger et lui proposa de se rendre sous sa protection. On lui a fait un ermitage

---

[1426] De Marliave, O.: *Trésor de la mythologie pyrénéenne*. P. 29.

[1427] De Voragine, J.: *La légende Dorée*. P. 343.
Il faut noter que ce passage on le retrouve déjà dans Sulpice Sevère, le biographe de Martin. (Sulspicio Severo: *Obras completas*. Madrid, Tecnos, 1987. P. 164.)

[1428] Marliave, O.; Pertuzé, J-C.: *Panthéon pyrénéen*. P. 166.

[1429] Amades, Joan: «Tradicions». BCEC, 434. Juilet 1931. P. 64.

en dessus de Gessa[1430] (on se souviendra que pour attester son apparition le saint marque sa main sur le visage du berger et sur une roche).

Dans une vallée où les cultes préchrétiens ont été très puissants, l'ermitage de Saint Martin de Gessa est placé en haut du village, à l'entrée d'une petite grotte qui sert d'autel au saint. Aujourd'hui en ruines, on peut encore y observer la structure du bâtiment, une structure qui, comme l'a écrit Jacint Verdaguer[1431], était «(...) *une grotte qui a, au devant, une paroi*». En fait, il s'agit d'une source de nos jours desséchée qui a été mise à profit pour y aménager l'ermitage. On a dit, à plusieurs reprises, que cette grotte aurait contenu des esprits malins, mais on sait par l'archéologie que c'était un lieu de culte à un dieu inconnu : en 1882 M. Gourdon y a trouvé une are de marbre à laquelle manque le nom du dieu[1432]. Suivant Reig i Palau[1433], l'apparition du saint aurait eu lieu en 1600, un moment très récent, mais qui nous expliquerait la continuité des cultes dits païens dans les montagnes de notre zone d'étude. Dans ce sens, un document de la fin du XVIIIe siècle explique qu'après la construction de l'ermitage, la vallée est restée un peu plus protégée des phénomènes météorologiques destructifs[1434]. Cet ermitage sert, donc, à se protéger de la furie des éléments et Martin y supplante le rôle de Jupiter en comandant le temps atmosphérique.

[1430] Avilés, Juan: *El Pallars, Arán y Andorra*. P. 92.

[1431] Verdaguer, Jacint: *Excursions i viatges*. Vol. III, P. 279.

[1432] Reig y Palau, José: *El Valle de Arán*. P. 83.

[1433] Reig y Palau, José: *El Valle de Arán*. P. 83.

[1434] «*Se halla en lo mas escabros del monte Corylla propio de este lugar una muy devota capilla bajo la advoccion de Sn. Martin obispo, y confessor, cuia imagen se cree en el pueblo y lugares circunvecinos, milagrosamente hallada por un pastor de ganado vacuno á quien apareció, y habló esta Santa Imagen, para que diera aviso al lugar de su aparicion; lo que executó prontamente el pastor y no escuchandole los vecinos del pueblo, bolviose muy descontento y mandandolo (?) de rodillas, á otra imagen, lo mandó bolver al lugar, imprimiendole primero los dedos de su mano derecha, en el semblante, á fin de que fuera crehido, y obedecido en su embajada; como en efecto se convocó luego al pueblo en procession, y le edificó despues la capilla, que esta santa imagen mandava junto á una cueva redondiza de piedra, que esta detrás del retablo, a su lado derecho; por la que salio la misma imagen, y que parece artificialmente labrada; para desde alli protegerle y ampararlos contra las furias del aquilon, que hasta entonces havia frequentemente experimentado con truenos, rayos, granizo, y avenidas formidables de aguas que le havian inundado, y tenian puesto en condonacion como todo por extenso consta de los gozos antiquissimos que se canta nen alabanza del santo representado por aquella devota imagen; por cuia intercesion ha obrado D. N. S. Muchas maravillas y prodigios á favor de su pueblo, y vecinos* (...)». (ANC, Réponses au questionnaire de F. De Zamora, microfilm C-96.)

Dans ce sens, l'archéologue Alexandre Du Mège (1860) nous explique que Jupiter portait l'épithète de *montagnard* parce qu'il protégeait les montagnes et leurs habitants et que,

> «(...) *c'est dans la partie centrale des Pyrénées que quelques-uns des autels qui lui furent consacrés étaient comptés, il y a peu d'années encore, au nombre de Saintes Pierres (Peyros Santos) auxquelles on offrait des hommages*»[1435].

Dans ce sens, saint George et saint Martin -parmi d'autres- auraient remplacé en Catalogne les anciens cultes à la terre, au soleil et à l'eau associés à des empreintes de pieds de chevaux sur les rochers, que l'on suppose avoir été des temples païens primitifs[1436]. Selon Paul Sébillot, ces empreintes merveilleuses étaient l'objet d'un culte apparenté à celui des grosses pierres naturelles et des mégalithes, et probablement aussi ancien, puisqu'on le retrouve constaté en nombre de pays, presque aux débuts de l'histoire.

> «*En France, si on le rencontre à des époques très reculées, elles sont postérieures à l'établissement du christianisme; mais les empreintes attribuées à des héros ou à des dieux y étaient sans doute visitées par des fidèles qui venaient leur demander le bonheur ou la santé: il est très vraisemblable que les apôtres, ne pouvant détruire d'emblée des observances séculaires, adoptèrent à leur égard le même procédé que pour les fontaines, et remplacèrent le nom de la divinité païenne par celui d'un saint populaire, et réputé pour ses miracles*»[1437].

C'est pourquoi l'on trouve en Bourgogne et dans les régions voisines tant de Pas de saint Martin ou de son coursier.

> «*Ailleurs l'Eglise suivit la même politique, et des appellations de saints illustres ou simplement locaux se superposèrent, sans parfois les effacer entièrement, à celles de divinités anciennes. Les visites continuèrent sous le*

[1435] Mège, Alexandre de: *Archéologie pyrénéenne*. P. 310-311.
[1436] Amades, J.: *Folklore de Catalunya. Costums i Creences*. P 1237.
[1437] Sébillot, P.: «Le culte des pierres en France». *Revue de l'Ecole d'Anthropologie de Paris*. Douzième année-VI. Paris, 1902. P. 208.

nom de pèlerinages, et avec des modifications de rites, parfois plus apparentes que réelles»[1438].

C'est pourquoi ce folkloriste croit vraisemblable que l'on accomplissait près des empreintes des actes en rapport à l'amour et la fécondité, et l'on voit que plusieurs des pierres sur lesquelles se pratiquait la glissade ou la friction étaient creusées de rigoles ou de bassins, circonstances qui avaient pu contribuer à les faire choisir ces rites-là. Il faut aussi rappeler que Martin est un saint associé aux lieux aquatiques et qu'il passe pour faire jaillir les eaux du sol et pour connaître les sources qui accomplissent des miracles[1439]. Brigitte Caulier[1440] nous parle d'une fontaine qui présente deux empreintes de l'âne de saint Martin qui fuyait des païens qui le poursuivaient. Car Martin fut poursuivi par les paysans auxquels il voulait faire quitter le paganisme.

Aujourd'hui nous connaissons assez bien tous les conciles qui ont essayé d'interdire la pratique de certains des rites païens associés aux arbres, fontaines, rivières, rochers, etc. Comme il est mêlé au culte des fleuves et rivières, il nous est difficile de trouver des références au culte des lacs. Mais celui-ci existait parce que Grégoire de Tours raconte que beaucoup de paysans avaient coutume de sacrifier à un lac de montagne (le lac Helarius), en y jetant –certains jours et selon leurs revenus- des tissus en laine ou en lin, du fromage, de la cire, du pain et d'autres victuailles. Ils y apportaient de la nourriture et des boissons, et y fêtaient pendant trois jours[1441]. Le quatrième jour, nous dit Grégoire, en rentrant, une très grande tempête se déclenchait : des tonnerres et des éclairs, de la pluie et du grêle. Ce final étant le même chaque année, un évêque de Javols arriva au lieu et avertit les foules qu'elles seraient détruites par la colère de Dieu si elles n'abandonnaient pas leurs coutumes. Comme l'évêque ne réussit pas à convertir les païens, il fallut construire à cet endroit une basilique en honneur de saint Hilaire de Poitiers[1442] (mort en 366). «*Abandonnant le lac, ces hommes portèrent à la basilique de saint Hilaire tout ce qu'ils*

[1438] Sébillot, P.: «Le culte des pierres en France». P. 209.
[1439] Brigitte Caulier (*L'eau et le sacré Les cultes thérapeutiques autour des fontaines en France du Moyen Age à nos jours*. Paris, Beauchesne et Presses de l'Université Laval, 1990) nous parle d'une fontaine qui représente les deux empreintes de l'âne de saint Martin qui avait fait un saut de deux kilomètres pour échapper aux païens qui le poursuivaient. Il faut noter que Martin fut poursuivi plusieurs fois par les païens qu'il essayait de convaincre de la supériorité de la foi catholique.
[1440] Caulier, B.: *L'eau et le sacré*.
[1441] Gourevich, A. J.: *La culture populaire au Moyen Age*. P. 134
Duval, P-M.: *Les dieux de la Gaule*. P. 118.
[1442] Schitt J-C.: *Historia de la superstición*. Barcelona, Crítica, 1992.

avaient l'habitude de jeter dans les eaux», nous dit Grégoire de Tours[1443]. Mais les tempêtes disparurent à tout jamais : voilà la preuve de la vérité chrétienne. Mircea Eliade[1444] parle d'une série de faits semblables à ceux-ci qui se déroulaient le 27 mars, la journée dite de l'*hilaria*, dans laquelle avaient lieu une série de rituels fondés sur l'immersion de la déesse Cybèle. A la suite de ces rituels, les immersions du crucifix ou des statues de la Vierge ou des saints pour obtenir la pluie étaient pratiquées par le catholicisme dès le XIIIe siècle, et se sont continuées jusqu'au XIXe, voire au XXe siècle[1445]. Dans cet exemple la chose la plus intéressante est de voir la continuité entre le toponyme du lac, le nom du saint auquel on a dédié l'église et celui de la journée païenne que l'on célébrait autrefois. Martin de Braga parle aussi de cette date même s'il la confond et propose de célébrer la fin de l'année aux *kalendas* d'avril (vers le 25 mars), le moment où Dieu avait séparé la lumière et les ténèbres[1446].

D'ailleurs Césaire d'Arles (470-542) nous dit que pendant les fêtes de la Saint-Jean «*Les païens, et quelquefois hélas nos fidèles, se plongent dans les étangs, les fontaines et les rivières pendant la nuit qui précède la fête. Le bain sacrilège perd les âmes et quelquefois tue les corps*»[1447]. Cette tradition, appliquée aux animaux et aux personnes, était encore vivante dans les Pyrénées au XIXe siècle. Il faudrait aussi parler du lac sacré de Toulouse, l'existence duquel est très discutée par les archéologues, mais n'est pas impossible[1448], et d'un autre lac dans le massif du Tabe (Ariège, tout près de l'Andorre et de la Cerdagne). On va s'arrêter un moment sur le cas de ce lac, car il me semble très intéressant. Alexandre du Mège rapporte un texte écrit vers 1600 par un certain Olhagaray (*Histoire de Foix , Béarn et Navarre*, P. 246) où l'on lit:

> «*Est notable ce qu'arriva à Tabe le vingt-troisième d'aoust, et afin que ceus qui sont esloignez remarquent une chose si haute et admirable, il est nécessaire de sçavoir que Tabe, ou Tabor, est la plus haute montagne des*

[1443] Cité par Duval, P-M.: *Les dieux de la Gaule*. P. 118.
[1444] Eliade, M.: *Traité d'histoire des religions*. P. 170-171.
[1445] Dans plusieurs lieux aquatiques les pèlerins jetaient dans l'eau, même aux XIX et XX siècles, des objets usés et des gâteaux, des chemises et des pantalons (Eliade, M.: *Traité d'histoire des religions*. Op. cit.)
[1446] Lopez Pereira, Xosé Eduardo: *Cultura, relixión e superstición na Galicia nueva*. P. 45.
[1447] Caulier, B.: *L'eau et le sacré*. P. 133.
[1448] Roquebert, Michel: *Récits et légendes de l'antiquité toulousaine*. P. 61-75. Pour Du Mège, les romains auraient déseché le lac (*Archéologie pyrénéenne*. P. 311)

Monts Pyrénées, où l'on voit beaucoup de notables secrets de nature..., où il y a deux Lacs, nourriciers de flammes, feux et tonnerres; et l'on tient pour assuré que si l'on y jette quelque chose, aussi-tost on voit un tel tintamarre en l'air, que ceux qui sont spectateurs d'une telle furie, la pluspart sont touchez par le feu et brisez par les foudres ordinaires et originaires de l'Estang; il y a une petite chapelle descouverte, où l'on va en ce temps là faire quelques dévotions, et une grande et notable assemblée ayant abordé, et ayant allumé un feu au-dedans de la chapelle et ailleurs, commençant à passer la nuit et à employer les ténèbres d'icelle, qui couvrirent la plus grande partie de leurs desbordements, en chants puans, paroles vilaines et lascives, voicy un tonnerre espouvantable du ciel, suivy d'esclairs et foudres qui tombe sur le feu allumé dans la chapelle, ce qui donna une grande frayeur à ceux qui estoient dedans; mais ce coup ne fust que l'avant-coureur de plusieurs autres; et marque-t-on, que le feu tomba du ciel, en moins de demi-quart-d'heure, cinq où six fois, de quoy la pluspart de ceux de la dévotion peuvent en rendre fidèle tesmoignage, comme en ayant porté des marques en plusieurs parties de leurs corps. Si c'estoit une punition de Dieu sur ces personnes profanant la religion et dévotion par leurs excès puans et désordonnés ou un air englammé par l'Etang agité de quelques personnes ignorantes de ses propriétés, l'ayant provoqué et mis en fougue, par quelque roc ou pierre qu'on y pouvoit avoir jetté, j'en lairay le jugement, qui demeure encore indécis, aux théologiens et savans philosophes de ce siècle»[1449]

On voit très clairement le parallélisme entre ce pèlerinage au lac de Tabe et celui rapporté par Grégoire en parlant du mont Helarius. On suppose que le lieu en question aurait été le scénario où l'on accomplissait des rites de conjuration du mauvais temps, car un historien du XVIIIe siècle rapporte que:

«*La messe finie on répand sur l'autel à découvert des cendres et on y trace le nom de Jésus pour prouver que le sommet est au-dessus de la région des*

[1449] Cité par Mège, Alexandre du: *Archéologie pyrénéenne*. P. 313.

pluies et des vents. L'année après, on doit retrouver les cendres dans le même état»[1450].

Au-delà de ce cas, on connaît celui de *l'Estany del dimoni* (le lac du diable) près duquel se trouve la de *Peyra Escrita* (Formiguera), bien sûr un lieu qui avait été objet de culte dans la préhistoire[1451]. On sait aussi que le village de Peramea, près du lac de Montcortès, possédait les reliques des Saints Innocents et qu'on les submergeait dans l'eau du lac quand on voulait demander la pluie[1452]. Alexandre du Mège, après avoir parlé de la légende du lac de Barbazan, indique que

«*Le culte rendu à l'Eau* (...) *a laissé des nombreuses traces dans l'Aquitanie et dans la Narbonnaise. Mais presque toujours, le moyen-âge ayant substitué une légende à un mythe antique, on a changé les noms et l'on a sanctifié par ce changement des pratiques que l'on ne croyait pas pouvoir abolir*»[1453].

Et, en plus, il nous rappelle l'importance du culte aux fontaines dans les Pyrénées et lieux voisins. On devrait aussi noter que la plupart de nos récits légendaires nous parlent de la Saint-Jean et cette journée a été une des dates où la puissance païenne s'est conservée pendant le plus de temps. De ce point de vue, le culte aux lacs aurait été transformé, par un consensus toujours instable, en des pratiques de guérison. On pouvait porter les maux aux fontaines pour qu'elles les prennent, car les eaux, les pierres percées et ailleurs quelques mégalithes étaient censés guérir les malades[1454]. Mais on trouve aussi l'autre face du sacré : à côté du *manne* qui nous arrive des forces numineuses, il y a le respect et le danger des tout-puissants : on ne pourrait pas se baigner dans les lacs car toutes les années une personne y devrait mourir ; les lacs *avalent* les corps des noyés (voici qu'il faut faire une offrande au lac avant que saint George tue le dragon !). On ne pouvait pas uriner dans les

[1450] Astruc, Jean: *Mémoire pour l'histoire naturelle de la province de Languedoc*. Paris, 1737; cité par Marliave, Olivier de: *Trésor de la mythologie pyrénéenne*. P. 84.
[1451] Abélanet, Jean: *Lieux et légendes du Roussillon et des Pyrénées Catalanes*. P. 103-104. Bahn, Paul G.: *Pyrenean prehistory. A palaeoeconomic survey of the French sites*. P. 327.
[1452] Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. L'Alt Urgell*. Vol. 3. P. 79.
[1453] Mège, Alexandre du: *Archéologie pyrénéenne*. P. 323-324.
[1454] Sébillot, Pablo: *El paganismo contemporáneo en los pueblo celto-latinos*. P. 165-179.

lacs ou y cracher car on serait victime de maladies inconnues pour la médecine. Si c'était pour un motif précis, alors il fallait jeter un peu de pain à l'avance dans l'eau. Jeter des poubelles dans certains lacs donnait des maladies aux animaux que les bergers avaient à garder ; si les bergers de Carançà (Ripollès) devaient entrer dans l'eau du lac, auparavant ils y jetaient du sel, du pain ou bien trois pierres (car une seule aurait déclenché la tempête)[1455].

Selon Paul Sébillot, les divinités lacustres ne figurent en France que dans des légendes qui visent des époques indéterminées et certainement lointaines. Géographiquement leur distribution coïncide avec celle du culte aux pierres[1456], un culte qui se poursuivait encore au XIXe siècle[1457]. Certaines empreintes étaient utilisées pour guérir les maladies ou pour aider les enfants qui s'attardaient trop à marcher. A Brignaug (Vienne), les mères les amenaient à la dépression creusée par la mule de saint Martin sur un gros rocher, où

> «*L'usage veut qu'après avoir prié au pied de la croix qui le surmonte, on dépose dans l'empreinte quelques pièces de monnaie destinées aux pauvres du pays qui, en échange, doivent faire une prière à l'intention du donateur*»[1458].

Bien qu'il affirme que l'eau qui séjournait dans les bassins ou dans les creux des empreintes était aussi efficace pour la guérison des maux que celle des fontaines

---

[1455] Amades, Joan: «La leyenda de la aldea sumergida en Cataluña». P. 20.

[1456] C'est-à-dire surtout la Bretagne et aussi l'ouest, le sud-ouest, le sud-est et le centre de la France, alors que dans l'est on le rencontre assez rarement. Ils existent aussi dans certains lieux de Portugal et de l'Espagne et dans la Belgique wallonne, alors que dans l'Italie semblent ignorés. (Sébillot, P.: *Le paganisme contemporain chez les peuples celto-latins*. Paris, Octave Doin, éditeur, 1908).

[1457] Paul Sébillot écrit en 1902: «(...) *qu'il existe encore en France des vestiges très apparents d'un culte des pierres, plus ancien que le druidisme, qui lui a survécu, et qui, après dix-huit siècles de christianisme, subsiste toujours. Il se présente sous deux formes: il est purement païen, et comme il est, dans ce cas à peu près clandestin, et souvent individuel, il n'est pas très facile à découvrir, ou bien le rite ancien est recouvert d'un vernis chrétien sous lequel il est aisé à reconnaître, même lorsque l'Eglise, dans l'espoir de le détruire ou tout au moins de le transformer, semble lui avoir donné une sorte de consécration*.» (Sébillot, P.: «Le culte des pierres en France». P. 175.)
Voyez aussi Soulet, J-F.: *La vie quotidienne dans les Pyrénnées*. Op. cit.

[1458] Sébillot, P.: «Le culte des pierres en France». P. 210.

miraculeuses, Paul Sébillot n'a relevé aucun document faisant mention de cette croyance antérieur au XVe siècle, mais il l'a supposée «*fort ancienne*». Après avoir demandé aux pierres le bonheur ou la santé, les gens y déposaient souvent, après l'accomplissement du rite principal, des offrandes destinées au génie qu'ils allaient implorer[1459].

Les anciens lieux du culte païen furent donc «convertis» au Christianisme. Les «miracles» de la nature seraient dès lors ceux des saints, voire du Christianisme, et les offrandes aux dieux naturels furent changées en donations aux pauvres lesquels se voyaient obligés d'intercéder pour les anonymes donateurs. Le culte à l'eau devint culte aux saints: l'eau n'était plus habitée sinon par la *virtus* des saints qui permettait les miracles. En même temps, l'eau devait être vue d'une autre façon, devenir objet de punition aux impies et aux avares. De ce point de vue, les dieux qui arrivèrent chez Philémon et Baucis devaient être, comme eux-mêmes, christianisés.

En plus des vieillards phrygiens Philémon et Baucis, toute une série de génies et de dieux païens en train d'être christianisés «habitaient» le poème des *Métamorphoses*, écrit par Ovide au Ier siècle. Eux aussi furent l'objet d'une «chasse aux sorcières» pendant le Moyen Age et la Renaissance. Comme on l'a dit, le récit ovidien est la première constatation écrite de notre légende. Maintenant nous sommes en train de nous demander si l'on peut trouver une voie cultivée (c'est-à-dire, écrite) de diffusion de ce récit. Autrement, il nous faudra penser à une voie plutôt populaire à travers laquelle cette légende serait arrivée jusqu'à nous. Et cette voie populaire passerait d'ailleurs par les cultes païens.

[1459] Sébillot, P.: «Le culte des pierres en France». P. 213.

3.22 - Les métamorphoses des *Métamorphoses*

Jean Seznec[1460] montre bien que les dieux païens ont survécu au Moyen Age dans des systèmes d'idées déjà constitués à la fin du monde païen. Ce processus aurait fonctionné à travers trois traditions souvent confondues dont la tradition morale serait la plus importante. Il s'agissait de prêter à la mythologie un sens édifiant que l'on peut trouver déjà chez les Stoïciens et leur désir de concilier la philosophie avec la religion populaire. Cette tendance allégorique avait connu une faveur nouvelle quand la vieille religion populaire des Grecs, devenue la religion au moins extérieure des Romains, fut l'objet des mordantes attaques des chrétiens: on s'efforça de prouver que les fables, souvent si peu édifiantes en apparence, dont se composait l'histoire des dieux et des héros, l'étaient profondément quand on en pénétrait le sens caché[1461].

> «*Les chrétiens ne pouvaient contester bien vivement, sinon les résultats, du moins la méthode de ces apologies, car ils en employaient une toute semblable quand ils se plaisaient, comme saint Paul l'avait fait le premier, à montrer dans les récits de l'Ancien Testament la figure des événements du Nouveau, et quand, eux aussi, ils écartaient par des interprétations allégoriques le scandale que pouvaient donner quelques-unes des histoires bibliques. Après que le christianisme eut plus ou moins complètement triomphé, les rhéteurs chrétiens firent encore usage du même procédé pour sanctifier en quelque sorte la lecture des chefs-d'œuvre classiques et les défendre contre les véhémentes condamnations dont ils étaient l'objet de la part de quelques zélotes*»[1462].

[1460] Seznec, J.: *La survivance des dieux antiques. Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance*. Paris, Flammarion, 1993.

[1461] Paris, G.: *Chrétien Legouais et autres traducteurs ou imitateurs d'Ovide*. Paris, Imprimerie Nationale, 1885. Extrait de l'Histoire de la littérature de la France, tome XXIX, p. 455-517.

[1462] Paris, G.: *Chrétien Legouais et autres traducteurs ou imitateurs d'Ovide*. P. 51.

La méthode allégorique devient à partir du XIIe siècle le véhicule universel d'une expression pieuse soucieuse d'augmenter sa potentialité didactique. C'est à ce moment-là que les *Métamorphoses* d'Ovide seront exploitées comme «*une mine de saintes vérités*»[1463], par contraposition aux premiers siècles chrétiens très hostiles au poète latin. L'on peut trouver le premier indice de ce changement d'attitude chez Théodulfe, mais l'exemple le plus clair se trouve au XIVe siècle avec les *Ovide moralisé*[1464], où «*tout est pour notre enseignement*»[1465]. Dans cette série de manuscrits, de même que dans les *Commentaire de Copenhague*, l'on retrouve toute la philosophie chrétienne et la Bible elle-même dans une tentative d'expliquer le sens moral des fables ovidiennes. Cette série de moralisations d'Ovide, nombreuses en France et en Italie, se répand dans toute l'Europe, et les mythes qu'elle contient serviront comme véhicule à la pensée philosophique de la Renaissance[1466]. «*Mais à la lumière du néo-platonisme, les humanistes découvrent dans les mythes autre chose, et bien plus que des idées morales: ils y découvrent une doctrine religieuse, un enseignement chrétien*»[1467], avec un lien très notable avec la moralité mythologique depuis le VIe siècle[1468].

Dans un processus de moralisation des figures païennes, le Moyen Age a retrouvé la Sainte Ecriture dans les *Métamorphoses*, comme l'on avait transformé leurs images par une simple inscription sur les pierres que jadis on avait vénérées. C'est pour cette raison qu'Ovide devint un des poètes latins les plus estimés au Moyen Age, jusqu'au point de lui attribuer des ouvrages sur l'amour qui ne lui appartenaient pas[1469]. Il n'y eut pas de traduction complète des *Métamorphoses*[1470] (excepté une en Allemagne faite par Albrecht de Halberstadt en 1210) jusqu'à celle de Chrétien Legouais au XIVe siècle (et celle-ci n'est pas une simple traduction, c'est pourquoi on l'a mise à part de la traduction allemande).

[1463] Seznec, J.: *La survivance des dieux antiques*. P. 109.
[1464] Selon Gaston Paris, qui écrit en 1885, on en connaît 14 manuscrits.
[1465] Cette citation a été extraite de l'*Ovide moralisé*.
[1466] Seznec, J.: *La survivance des dieux antiques*.
[1467] Seznec, J.: *La survivance des dieux antiques*. P. 117.
[1468] Jean Seznec (*La survivance des dieux antiques*. P. 197) affirme que «*On sait du reste qu'au V siècle la mythologie avait depuis longtemps cessé d'être une religion pour devenir un thème à développements didactiques*».
[1469] Paris, G.: *Chrétien Legouais et autres traducteurs ou imitateurs d'Ovide*.
[1470] Gaston Paris (Op. cit. P. 51) nous indique que vers 1250 un certain Jean avait écrit un manuscrit intitulé *Integumenta Ovidii*, où l'on donne une interprétation philosophique très courte et touchant des points précis des *Métamorphoses*. C'est pour cela qu'il coïncide avec l'idée qu'avant du XIV siècle on ne trouve pas de véritables commentaires allégoriques sur Ovide.

Tout ce processus que l'on est en train de traiter avait commencé aux derniers siècles du monde antique quand la forme et le sujet des croyances païennes ont survécu isolément, chacune de leur côté, «*les idées païennes se dépouillant graduellement de leur expression plastique, les idées chrétiennes sont venues habiter ces formes désaffectées, tout comme le culte chrétien s'installait dans les temples vides, ou dans les Thermes des empereurs*»[1471]. Grégoire de Tours (538-594) avait déjà démontré une certaine connaissance des mythes, bien qu'il aperçût clairement le danger de la méthode allégorique; Fulgence avait écrit au Ve siècle des œuvres mythologiques d'une grande influence au Moyen Age et il s'en est servi pour soumettre à une explication allégorique l'ensemble de la mythologie grecque et l'*Eneide* de Virgile. Même Isidore de Séville (560-636) consacre dans ses écrits un chapitre à la mythologie. Et en général, à l'époque de Charlemagne il y a une renaissance des études classiques: même dans les couvents, les moines s'appliquent à leur étude[1472].

Dans ce contexte, il nous faut parler de la possibilité que les mythes qui font référence à la punition du refus d'hospitalité soient en relation avec l'histoire de Philémon et Baucis contenue dans le livre huitième des *Métamorphoses*. Georges Lafaye suppose que le fond de cette idylle rustique a été, peut-être, tirée de *Lyciaca*, ouvrage en prose d'un historien, Ménécrate de Xanthe[1473]. Mais Ovide y a ajouté des ornements qui n'existaient pas avant. L'on peut penser que cette légende était plus riche, et Ovide aurait préféré ne pas rapporter ni les entretiens des personnages avec les dieux ni leurs banalités idylliques. Georges Lafaye est convaincu que la scène de l'oie y a été rajoutée: parce que, comment les dieux allaient-ils manger une oie après le dessert? Mais cela est, quand même, douter de la capacité poétique et symbolique d'Ovide[1474].

[1471] Seznec, J.: *La survivance des dieux antiques*.

[1472] Van't Sant, J. Th. M. : *Le commentaire de Copenhague de l'«Ovide Moralisé» avec l'édition critique du septième livre*. Amsterdram, H. J. Paris, 1929.

[1473] Lafaye, G.: *Les métamorphoses d'Ovide et leurs modèles grecs*. Paris, Félix Alcan, éditeur, 1904.

[1474] Peut-être on y trouverait un autre mythe qui se serait rajouté au premier. Et Lafaye pense à Callimaque, qui avait raconté une légende où «(...) *Hercule, avant d'aller combattre le lion de Némée, avait reçu l'hospitalité chez Molorchus; celui-ci, pour lui faire fête, se préparait à tuer un bélier, le seul qu'il eût dans son étable; mais Hercule arrêtait sa main et lui demandait de réserver l'animal; Molorchus l'offrirait en sacrifice à sa divinité, s'il était vainqueur; à ses mânes, s'il était vaincu. Ovide a ajouté un trait analogue à son tableau, pour donner une plus haute idée de la piété de Philémon et Baucis; en s'apercevant qu'ils ont affaire à des dieux, ils sont pris d'un scrupule et craignent de n'avoir pas épuisé, pour les*

Quelques-uns des récits qui contiennent les *Métamorphoses* nous arrivent de la Grèce classique, et c'est là qu'il nous faut aller si l'on veut comprendre l'essence du processus métamorphique. Les philosophes matérialistes présocratiques croyaient que tandis que les formes changeaient et disparaissaient à jamais, la matière qui les compose (le feu, l'eau, l'air et la terre) restait éternelle. Avec Socrate et Platon l'essence de ces phénomènes sera redéfinie selon les termes de leur apparence ou forme extérieure (*eidos*), et non plus en termes de matière élémentaire. Aristote a poussé encore plus cette distinction entre la forme et la matière (*morphê* et *hylê*): dans la *Physique*, il s'efforce de montrer que dans la mesure où l'on les sépare logiquement, la forme est plus importante que la matière dans la définition de la nature (*physis*) des substances. Contre Antiphon, Aristote voit la nature d'une chose comme ses propriétés formelles plutôt que sa matière informe, qui peut changer avec le temps[1475].

Avec les *Métamorphoses*, Ovide nous exprime une philosophie matérialiste de la réalité dans laquelle toutes les substances concrètes sont issues de la même matière première originelle. Il est toujours possible qu'une espèce se métamorphose en une autre et il est aussi possible que les êtres humains se transforment en animaux, en arbres ou en fleurs et d'autres phénomènes de la forêt[1476]. Cette philosophie sera clairement christianisée dans l'*Ovide moralisé*, qui débute en affirmant:

«*Se l'excripture ne me ment,*
Tout est pour notre enseignement
Quanqu'il a es livres escripts.
Soient bon ou mal li escripts»[1477].

Hypothétiquement, dans les versions et traductions postérieures des récits des *Métamorphoses*, on pourraient trouver des indices qui nous amèneraient à éclaircir notre sujet de recherche. C'est cela que l'on est en train d'essayer, mais avant d'entrer dans le

mêmes raisons de chercher un supplément au souper de Thésée». (Lafaye, G.: *Les métamorphoses d'Ovide et leurs modèles grecs*. P. 186).

[1475] Harrison, R.: *Forêts. Essai sur l'imaginaire occidental*. P. 51-57.

[1476] Harrison, R.: *Forêts*. P. 51-53.

[1477] C. de Boer: «*Ovide Moralisé*» *Poème du commencement du quatorzième siècle publié d'après tous les manuscrits connus*. Amsterdam, Johannes Müller, 1915. P. 61.

récit qui nous intéresse, l'on s'arrêtera dans le passage ovidien du déluge, parce qu'on peut y apprendre des choses très intéressantes.

«*Sachent tuit que nulz hons n'eschape*
A pechié, qui tout prent et hape
Et plunge en ***infernal palu****,*
Ne nulz ne vient a vrai salu
Fors par la ***nef de sainte Yglise****,*
S'il ne garde et tient, sans faintise,
Sans desvoiance et sans boufoi,
Les articles de vraie foi,
Si que, par vraie foi tenir,
Puisse droit ***nagier****, et venir*
A la souveraine ***montaigne***
*Qui jusqu'****au ciel touche et ataigne****,*
Au mont de double extremité,
C'est a parfaite ***charité****,*
Qui vers le ciel s'eslieve et drece,
C'est a deus chiez de grant hautesce:
*L'amor dieu, l'****amor de son prime*** [prochain].»

L'eau qui punit, la nef ecclésiastique qui sauve, la montagne comme moyen de salut vers où il faut nager à travers la charité et l'amour du prochain... Voilà comment on voyait le déluge ovidien au XIVe siècle. En plus, dans cet *Ovide moralisé* l'on trouve une idée de la punition à travers l'eau (comme dans ce passage du déluge) et une autre punition par le feu, quand on rapproche le texte ovidien de l'histoire de Sodome et Gomorrhe et l'on y écrit :

«*En soufre et en betun ensamble*
Ardi les citez, ce me samble,
Puis i fist sourdre un ***riviere***
Puant et perilleuse et fiere,
Que l'en apele «Morte Mer».

Le feu et l'eau sont, donc, la punition par essence. Une note de C. de Boer nous dit de la mer Morte : «*détail qui manque dans la Bible*». L'intérêt de l'auteur[1478] de l'*Ovide moralisé* se manifeste en remplaçant le déluge ovidien par le déluge biblique, introduisant le passage des villages de la mer Morte ou en nous disant que Pythagore, exilé de sa patrie, représente les ermites d'autrefois, qui abandonnaient le monde, leur pays et leur famille pour vivre dans l'abstinence. «*Enfin, tous les exemples allégués par Pythagore en preuve du changement éternel de toute chose sont interprétés de même dans le sens de la morale chrétienne*»[1479].

De l'autre côté de la chaîne pyrénéenne, en Espagne, l'intérêt pour la mythologie comme source de thèmes littéraires et artistiques commence au milieu du XVIe siècle justement avec les traductions d'Ovide[1480]. C'est dans une traduction de 1595[1481] qu'on change l'histoire de Deucalion et Pyrrha, qui jettent des pierres qui deviennent des hommes et des femmes, pour une version où les humains se sont cachés dans des cavités sur le mont Parnasse, en attendant que Deucalion et Pyrrha soient convaincus (on ne sait pas par qui) de leur erreur, et qu'on montre les raisons pour lesquelles le déluge était causé par des «*constellations célestes*». Dans ce passage, les personnages deviennent des arbres pour louer leur chasteté. Et dans celui de Philémon et Baucis on trouve que ceux-ci se seraient mariés dès qu'ils étaient très jeunes (*desde muy niños*) et ils sont très propres «*autant dans sa personne que dans sa conscience*». Ils lavent et baignent les dieux qui arrivent chez eux et au fond de leurs cœurs ils désirent comme récompense devenir prêtre et prêtresse du temple.

Il nous faudra revenir au thème du lavage des pieds des dieux tout à l'heure. Ici, abandonnons l'histoire des vieillards pour nous rapprocher de la philosophie de Pythagore,

---

[1478] D'auteur anonyme dont on n'en sait presque rien. Le livre existait en 1328. L'étude de la langue montre que l'auteur est né au Sud-Est de la France du Nord, probablement en Bourgogne. L'ouvrage peut être dédié a Jeanne de Champagne-Navarre ou a Jeanne de Bourgogne. Cet ouvrage dut avoir un grand succès. On ne peut pas croire qu'il était redigé avant 1305. Il aurait été écrit entre 1316 et 1328. L'auteur ne traduit pas les métamorphoses, et les parties traduites sont plus petites que le commentaire qui les accompagne. (C. de Boer: «*Ovide Moralisé*». P. 9-21).

[1479] Paris, G.: *Chrétien Legouais et autres traducteurs ou imitateurs d'Ovide*. P. 69.

[1480] Alcina, J. F.: «Introducción» in Ovidio: *Las metamorfosis*. P. XXVI.

[1481] Ovidio: *Las transformaciones de Ovidio en lengua española, repartidas en quinze libros, con las Allegorias al fin dellos, y sus figuras, para provecho de los Artifices*. Anvers, 1595 (c'est la traduction de Pedro Bellero).

mais il ne faut pas oublier cette toilette des visiteurs. Effectivement, dans notre enquête, à côté de l'histoire de Philémon et Baucis, une des parties les plus intéressantes de l'ouvrage d'Ovide est le quinzième livre, où l'on retrouve les théories du philosophe Pythagore.

Jorge de Bustamante, dans sa «traduction»[1482] de 1543 nous parle des «*Erreurs de Pytagores, ignorant philosophe gentil*». Bien au contraire, la traduction de Pedro Bellero considère Pythagore comme un «*philosophe très savant : et grand maître des choses de la nature*». Mais même dans ces conditions aussi favorables, sa philosophie du végétarisme reste convertie en jeûne[1483]. L'on retrouve, là aussi, le thème de la transformation de la terre en eau et à l'inverse.

> «(...) *ce qui était terre et champs : devient mer : là où il y avait des mers, apparut la terre sèche, dans beaucoup de terres habituellement sèches y naissaient des fontaines : où il y avait des fontaines, la terre séchait*».

Malheureusement Pedro Bellero ne fait pas d'allégorie du récit de Philémon et Baucis.

Un demi-siècle avant ces deux «traductions», Francesc Alegre en avait fait une en catalan, et en parlant des transformations et de la philosophie de Pytagore, avait renoncé à l'approfondir parce qu'il aurait eu besoin de tout un autre livre pour en parler ! Alegre nous dit que dans les *Métamorphoses*, les bons sont convertis en étoiles et corps célestes, tandis que les mauvais deviennent bêtes et objets insensibles. D'après Alegre, Ovide, à travers la philosophie de Pythagore, voulait nous montrer qu'il ne faut pas se confier à la fragilité et à l'impermanence des choses mondaines, parce que tout est soumis à un mouvement perpétuel. Les choses les plus solides sont les éléments et les montagnes, qui nous enseignent la fragilité et la transience des autres réalités[1484]. Malheureusement dans

---

[1482] «(...) *no translation has ever been a greater fraud than this, if judged only from the standpoint of Ovid's text; no version, however, could better reflect the spirit of the age in wich it was written. At times it is nothing but a paraphrase, a naive collection of tales retold from Ovid, but in a spirit which was sure to win the approval of the ordinary reader of fiction*.» (Schevill, R.: *Ovid and the renascence in Spain*. Berkeley, University of California Press, 1913. P 152).

[1483] «(...) *y que devian de comer leche y miel, porque en tanto que los hombres otra cosa comiessen, no podrian bien ayunar porque el uso malo de la carne haze quebrantar el ayuno, y produze muchos malos deseos en los hombres, trayendoles exemplos para mostrar que con las frutas se podian sustentar* (...)».

l'exemplaire de l'ouvrage d'Alegre qui est dans la Bibliothèque Nationale à Paris, il manque les pages où, suivant l'index, devrait se trouver l'histoire de Philémon et Baucis.

Avec les textes précédents on peut penser que «*traduire pour illustrer la pensée des vulgaires des trop d'erreurs que pourraient donner les fictions poétiques contre la catholique vérité*»[1485], est le souci de tous ces «traducteurs», lesquels mettent en relation une série d'idées relatées au problème de la pauvreté, le jeûne, la chasteté et une série d'écosymboles : les arbres, les montagnes, les lacs...

En ce sens Rudolph Schevill, en parlant de l'Espagne, nous dit que certains des récits contenus dans les *Métamorphoses* ont été très influents dans la littérature contemporaine, entre eux celui de Philémon et Baucis[1486], et c'est le premier qu'il cite. Je n'en sais rien. Mais comme dit Gaston Paris, en parlant de l'*Ovide moralisé* de Chrétien Legouais, «*Si l'on songe à l'étendue de cette œuvre, on comprendra qu'il fallait vraiment avoir un grand désir de la lire et de la posséder pour payer la somme considérable que devait en coûter la copie*»[1487].

De toutes façons l'idée d'une nature écosymbolique de certaines de ces métamorphoses n'est pas comprise pour tous les commentateurs. Par exemple, Juan Pérez de Moya, en 1599, nous dit que les pétrifications des personnages ovidiens étaient un calque du fait que les morts deviennent immobiles et froids comme la pierre[1488]. Pour Pérez

---

[1484] «(...) *lo poeta [Ovide] vol mostrar dos coses en persona de Pitagoras. La una com per speriencia de moltes coses vistes deu cessar la maravella dels qe no veem, la altra que per a instabilitat y mudament de les coses que en lo mon son jutjades mes forts com los elements, y les aspres montanyes: siam amonestats a no posar la nostra confiança en la fragilitat y volubilitat de les coses mundanes, perquè no pot esser res ferm que estiga sota lo moviment continuu de la espera* (...)».
[Francesc Alegre]: *Quinze llibres de les transformacions del poeta Ovidi*. Barcelona, 1494. [Lo libro de las transformacions del Poeta Ovidi, dans catalogue Bibliothèque Nationale, Ovide, traductions dans l'espagnol]

[1485] «(...) *transladar per aclarir les penses dels vulgars de moltes erros que porien causar les fictions poetiques contra la catholica veritat en la fi dels quinze libres en que tota la present obra se comparteix he desliberat moralitzant declarar en altres quinze libres lo ver de les coses en aquests contengudes de on si nom engane tres grans utilitats se seguiran.*»
(Francesc Alegre: *Quinze llibres de les transformacions del poeta Ovidi*.)

[1486] Some tales «(...) *have been of influence on contemporary literature. Among them are the stories of Philemon and Baucis* (...)». (Schevill, R.: *Ovid and the renascence in Spain*. P. 163.)

[1487] Paris, G.: *Chrétien Legouais et autres traducteurs ou imitateurs d'Ovide*. P. 71.

[1488] «*Otras veces porque los muertos se tornan inmoviles, y frios como piedra, fingieron averse muchos convertido en piedras. Y el convertirse siempre los tales en cosas de sus mismos nombres, era por demostrar, que*

de Moya, la fable de Philémon et Baucis doit être comprise dans le sens que les dieux ont récompensé le bénéfice reçu par l'immortalité.

Par contre, pour Pedro Sánchez de Viana, un des meilleurs passages de l'oeuvre d'Ovide est celui qui expose la philosophie de Pythagore. C'est lui qui interprète le plus largement l'histoire de Philémon et Baucis. A son avis, Ovide veut nous montrer que, pour les dieux, est très souhaitable le développement de l'amitié entre les humains, et comment, au contraire, ils prennent vengeance de ceux qui ne la pratiquent pas. La punition par l'eau est, pour Sánchez de Viana, un juste châtiment pour ne pas avoir hébergé les pèlerins :

> «*Cette fable nous donne aussi à voir une chose que chaque jour on voit par l'expérience, que les riches en propriétés* [hacienda] *ce sont la plupart des temps pauvres d'esprit pour les dépenser comme et quand on doit le faire, et par le contraire les pauvres de possibilité ont l'esprit très libéral et* [cette narration] *semble une invention du Summe Seigneur pour que les uns freinent sa dispense,* [largueza] *dans la limite de ses petites forces, et les autres encouragent* [alienten] *sa vilesse avec le beaucoup qu'ils peuvent distribuer, communicant les biens desquels ils abondent avec ceux qui sont en perpétuelle nécessité, et en reconnaissant les avoir reçus pour cette finalité de la main de Dieu, et pas pour s'en servir d'eux tyranniquement. Parce que c'est une sorte de tyrannie enfermer et cacher les biens que Dieu produit pour la commodité de l'universalité du genre humain, pour satisfaire une insatiable et avaricieuse envie d'accumuler richesses avec autant de mal de ceux qui pourraient remplir son manque avec ce qui leur excède*»[1489].

---

el hombre en lo mismo que ama se convierte». (Pérez de Moya, J.: *Philosophia secreta. Donde debaxo de historias fabulosas, se contiene mucha doctrina provechosa a todos estudios.... Es materia muy necesaria para estudiar poetas y historiadores*. Zaragoza, 1599. P. 392).

[1489] «*Tambien se nos da a entender en esta fabula una cosa que cada dia vemos por experiencia, que los ricos de hazienda son los mas veces pobres de animo para gastarla como y quando se deve, y por el contrario los pobres de posiblidad tienen animo liberalissimo y [aquesta faula] paresce invencion del Summo Señor para que los unos refrenen su largueza, dentro de los limites de sus pequeñas fuerzas, y los otros alienten su vileza con lo mucho que pueden destribuyr, comunicando los bienes de que abundan con los que estan en perpetua nescessidad, y reconosciendo averlos recibido para este fin de la mano de Dios, y no para alçarse ellos tyramnicamente. Por que especie de tyramnia es de tener encerrados y ocultos aquellos bienes que Dios produze para el comodo de la universidad del genero*

Voilà une série d'idées qui nous renvoient aux Pères de l'Eglise. En même temps le langage de Pedro Sánchez de Viana doit beaucoup à celui de Juan Luís Vives. Vives avait publié en 1525 son *De subventione pauperum* où l'on retrouve deux chapitres bâtis autour de l'idée que ce que Dieu nous donne n'est pas pour notre propre et exclusif usage, et que ni le Christianisme ni la pitié ne pourraient survivre sans le secours mutuel[1490]. Il faut noter que ces idées se retrouvent aussi au bas Moyen Age, par exemple dans Francesc Eiximenis, pour nommer un auteur catalan.

Un siècle avant Pedro Sánchez de Viana, Chrétien Legouais, comme le *Commentaire de Copenhague*[1491] lui-aussi, avait glissé de l'interprétation morale à la critique sociale : quand il parlait de l'âge de fer (son présent) on y lisait :

«*Or ne treuve l'en qui droit juge;*
Jadis estoient li bon juge,
Qui sans haïne et sans amour,
Sans avarice et sans cremour,
Rendoient a loial mesure
A chascun homme sa droiture...
Or son li juge corrompu,
Et justice a le col rompu...
Cil defoulent la gent menue
Et condemnent contre raison;
Or n'a mès droit li povres hon;
Li fort, li riche et li poissant
Vont ore le povre angoissant...
Li mauvais juge aus fors se tiennent
Et leurs males causes soustiennent
Et le povre mainnent a honte,

humano, por satisfacer a un insaciable y avariento apetito de amontonar riquezas con tanto daño de los que podrian cumplir su falta con lo que a ellos le sobra». (Sánchez de Viana, P.: *Anotaciones sobre los quinze libros de la Transformaciones de Ovidio. Con la mitologia de las fábulas, y otras cosas*. Valladolid, 1589. P. 171.) La nature tyranique de l'avarice avait été déjà manifestée au XIV siècle par Francesc Eiximenis.

[1490] Vives, J. L.: *Del socorro de los pobres*. Barcelona, Hacer editorial, 1992.

[1491] Seznec, J.: *La survivance des dieux antiques*.

Car de nul droit ne tient on conte.
Et cil qui doivent droit tenir,
La terre et les drois soustenir,
Mainnent les povres a martire
Et les riches n'osent desdire»[1492].

De même l'on sait que le thème de la lutte entre les pauvres et les riches associée à l'histoire de Philémon et Baucis a été reprise par La Fontaine dans ses *Fables* en 1685. Sa fable débute d'une façon très intéressante par rapport à ce que l'on est en train d'étudier :

«*Ni l'or ni la grandeur ne nous rendent heureux ;*
Ces deux divinités n'accordent à nos vœux
Que des biens peu certains, qu'un plaisir peu tranquille :
Des soucis dévorants c'est l'éternel asile ;
Véritables vautours, que le fils de Japet [Prométhée]
Représente enchaîné sur son triste sommet»[1493]

C'est La Fontaine qui à nouveau insiste sur l'idée qu'«*On lava les pieds des Voyageurs*», évidemment un signe de bienvenue et qui rend pauvres ceux qui viennent d'arriver. En ce moment, il y a une inversion des rôles entre les dieux et les vieillards. Mais il se peut que ce passage ait été ajouté à l'original, parce qu'il manque dans plusieurs manuscrits[1494]. L'on pourrait supposer qu'il s'agit des vers appartenant aux «Ovides moralisés», où l'on aurait assimilé l'attention à la pauvreté avec le lavage des pieds à l'arrivée aux monastères (le *congruus honor*). Avec La Fontaine, les arbres qui furent Philémon et Baucis se voient toujours, mais on les regarde comme symboles d'un amour éternel[1495]. La Fontaine semble oublier ce qu'il avait dit au début sur les habitants du lieu :

[1492] Cité par Paris, G.: *Chrétien Legouais et autres traducteurs ou imitateurs d'Ovide*. P. 45.
[1493] La Fontaine *: Oeuvres complètes*. Gallimard, Paris, 1991. Vol. 1. P.503-507.
[1494] Voyez note 477 dans l'édition de Joseph Chamonard, Flammarion, 1996.
[1495]«*On les va voire encore, afin de mériter*
Les douceurs qu'en hymen Amour leur fit goûter:
Ils courbent sous le poids des offrandes sans nombre.
Pour peu que des époux séjournent sous leur ombre,
Ils s'aiment jusqu'au bout, malgré l'effort des ans.»

«*Gens Barbares, gens durs, habitacle d'impies*». Il nous faudrait rappeler que Pythagore recommandait avec insistance à ses disciples de faire la charité[1496] pour trouver une autre relation entre le thème du philosophe grec, le récit des vieillards phrygiens et la moralisation postérieure du mythe. Mais, jusqu'où peut-on pousser ce jeu de concepts ?

[1496] Neyton, A.: *Lumières sur le paganisme antique*. Op. cit.

3.23 - Est-il possible de dater la légende ?

Au point où nous en sommes dans notre enquête, on n'a pas pu trouver, malheureusement, aucune indication assez précise pour nous permettre de passer du récit d'Ovide aux lacs montagnards. Tout semble donc indiquer que cette légende ne se serait pas répandue par une voie cultivée. En revanche, l'on a parcouru un chemin qui sera toujours réversible. L'on est arrivé jusqu'aux montagnes, où des personnages lavent les pieds, comme on le fait dans les monastères, à deux pauvres qui leur demandent des aliments et l'hébergement. Mais on n'a pas trouvé une explication claire. C'est-à-dire que l'on a trouvé un cheminement intellectuel qui -à travers une étude analogique- nous amène à interpréter la structure du récit et à la mettre en relation avec une structure de sens relativement large. Mais on n'a pas trouvé le témoignage historique, le *datum* certain, le «document» qui nous permettrait de parler avec une plus grande rigueur, car il nous reste à répondre à une question: quand est-ce que ce récit fut dit pour la première fois et par qui ? Invention du clergé, du peuple, des écrivains et traducteurs, des philosophes ? De tous en même temps ?

Jean Escudier[1497], en parlant de cette légende, nous dit qu'elle date des temps où la religion chrétienne devait lutter contre le paganisme et contre les restes de l'Islam pour s'implanter aux Pyrénées. C'est une hypothèse intéressante, bien sûr, mais il ne nous donne aucune preuve de ses idées. Aussi parle-t-il d'un écrivain catalan qui aurait rapporté la légende à la fin du XVIe siècle. Il s'agit de Jeroni Pujades[1498], qui aurait dit que le récit était très connu cent cinquante ans avant lui. Avec ces informations on pourrait situer notre légende au moins dans la première moitié du XVe siècle. Mais quand on va voir la chronique de Pujades (publiée en 1609) on tombe sur une description des Pyrénées où l'on n'explique aucune légende de la Maladetta. Bien sûr, Pujades cite la montagne comme la *Muntanya maleïda* (la montagne maudite), mais il ne dit rien de la légende. L'on a consulté plusieurs éditions de cette chronique, en fait toutes celles que l'on a pu connaître, et l'on ne sait pas pourquoi Escudier aurait dit cela. En fait, je crois qu'Escudier se trompe car celui

[1497] Escudier, J.: *L'Aneto et les hommes*. Pau, Marrim Povey Jeune, 1977.
[1498] Pujades, J.: *Coronica universal del principat de Cathalunya*. Barcelona, 1609.

qui parle de la légende et la date cent cinquante années avant son époque n'est pas Pujades, mais Pere Serra i Postius[1499] vers 1745 (on y reviendra tout de suite).

Pour approfondir cette ligne de recherche il faut apporter un document de 1586 où l'on parlait de la «*peña maldita*»[1500]. Par la position du rocher, on peut dire que c'était la Maladeta. On a déjà vu que Narcís Feliu de la Penya rapportait la légende en 1709. L'on sait aussi qu'une version de ce récit légendaire, celle de l'origine des chaos de Cregüeña et Paderna, fut la raison qui amena une expédition -avec le maire d'Esterri d'Aneu, Francesc Sauci, au front- jusqu'à la montagne pour vérifier si l'on y trouvait le troupeau et les bergers pétrifiés. L'on sait que l'écrivain Serra i Postius possédait la relation que Sauci avait écrite où l'on affirmait avoir monté sur la montagne et avoir vu un troupeau de plus de sept mille animaux convertis en pierre[1501]. C'était en 1725. La croyance, même dans les classes cultivées, allait de bouche en bouche et des personnages tels que le secrétaire de l'Académie de Barcelone, Félix Amat, et le baron de Sant Vicenç, croyaient véritables les faits légendaires. Ce baron conseillait à Serra de ne pas douter de la certitude de la légende, car il avait été près de la montagne (mais n'y était pas monté) et même il lui apporta un «*témoin oculaire*» qui avait essayé de prendre un mouton enchanté pour le porter à la ville, mais qui n'avait pas pu l'arracher du sol[1502].

[1499] «*En que tiempo executò Dios tan raro castigo, no es facil investigarlo; solo encontramos, que la Montaña ya tenia este infeliz nombre de maldita, antes del año mil y seyscientos; porque nuestro antiquario Pujadas, nombrandola assi, haze de ella mencion en el cap. 5 del libro primero de su Chronica de Cataluña, la qual trabajava antes de dicho año; y derivando esse nombre de aquella fatalidad, como todos creen, por lo menor abrá mas de ciento, y cinquenta años que sucediò.*» (Serra y Postius, Pedro: *Siete maravillas raras, del principado de Cataluña*. P. 32.)

[1500] *Relacio, ó descripcion de los Montes Pirineos, con todos sus puertos, y condado de Ribagorza, del rey no de Aragon, la qual se acabó en 14 de Noviembre de 1586*. (1793) P. 96.

[1501] Oliveras, J.: «Prefaci» in Verdaguer, J.: *La Malehida*. Barcelona, 1917. Suivant Serra i Postius: «*Mas: el discreto Francisco Sauci, Escrivano publico, y Alcalde de la Villa de Esterri, en el Valle de Aran, algo vezino à la Montaña maldecida, afirma aver estado enella, y visto, y observado lo que alli se vè, de cuya relacion (confirmada por otros) se ha formado lo que queda escrito, añadiendo, aora de aquella, que dice le pareciò al referido SEñor Escrivano, y Alcalde, que passavan de siete mil las cabezas de ganado, que en varias partes de dicha Montaña, avia visto, todos convertidos en piedra. Està la relacion del Señor Alcalde, escrita, y firmada de supropia mano, la qual tengo enmi poder, y es del año mil sietecientos veinte y cinco.*» (Serra y Postius, Pedro: *Siete maravillas raras, del principado de Cataluña*. P. 34.)

[1502] Le baron «*(...) me dixo, que no titubease, que el prodigio era cierto; porque haviendo èl estado muy cerca de la Montaña maldecida,*

Or la légende du lac Bleu (où le veau mangé est reconstitué après que l'on a mis à part tous les os excepté un) se retrouve au Ve siècle avec saint Germain d'Auxerre comme protagoniste[1503]. Le roi de Bretagne refuse l'hospitalité à Germain et à ses compagnons, mais ils trouvent refuge chez le porcher du roi, qui tue son unique veau. Après le repas, le saint demande que les os soient disposés sur la peau de l'animal et, à sa prière, le veau ressuscite. Le lendemain Germain se rend chez le roi et proclame roi le porcher[1504].

L'on a déjà parlé de la chanson *Le mendiant et la dame du Château*, laquelle reprend le thème de saint Germain, mais au lieu du roi l'on y trouve une dame et à la place du porcher, le valet de l'écurie. L'on a aussi cité le passage qui nous informe que le «*spectacle*» avait eu lieu en Bretagne. On voit dès lors comment un thème du Ve siècle, associé d'ailleurs à la lutte contre le paganisme, arrive presque jusqu'à nos jours : et ce thème, on l'a trouvé au début de l'étude de cette série de légendes intimement lié à la série des récits sur la punition du manque d'hospitalité. Mais il s'agit d'un thème qui était déjà dans la Genèse[1505] et d'un des grands thèmes de la société chrétienne du Moyen Age européen. Il n'est pas invraisemblable ni insensé de penser que cette légende aurait été rajoutée à notre légende principale au cours des siècles et qu'il s'agirait de deux thèmes à l'origine indépendants. L'on peut penser cela si l'on sait que la légende de saint Germain était très répandue au Moyen Age et, comme l'on verra tout de suite, celle des lacs et montagnes maudites n'a laissé aucune trace dans ces légendes-là. Ce qui se rapproche le plus de cette série est l'inondation de la Frise, attribuée à un sacrilège commis par un Frison, qu'on a trouvée dans un ouvrage de la fin du Moyen Age. A cause de cette offense,

muchissimas personas, le havian afirmado haverlo visto; y que el havria subiddo à verlo, à ser en tiempo aproposito; porque solo lo es en lo mas ardiente del estio, que en lo restante del año está aquella Montaña inexplicablemente cubierto (sic) de nieve. Tambien me dixo, que si queria hablar conquien lo havia visto, haria que viniesse à mi casa un Criado, ù Mayordomo de Don Juan de Cruillas, que lo havia observado todo. Agradecì la fineza, y luego (porque ya andava la prensa) fuy à encontrarle, y me confirmò lo que en la Maravilla IV tengo referido; añadiendo, que intentado llevarse un corderillo, aunque aplicò todas sus fuerzas para lograrlo, jamàs pudo arrancarle del suelo. Llamase este testigo ocular, Bartholomè Bigalt.» (Serra y Postius, Pedro: *Siete maravillas raras, del principado de Cataluña.* P. 62.)

[1503] Lasserre-Vergne, A.: *Le légendaire pyrénéen*. P. 94.

[1504] De Voragine, J.: *La légende Dorée*. Vol. II, P. 28.

[1505] Cordier, H.: *Les légendes des hautes pyrénées*. Lourdes, 1855. P. 22.

un jour la Vierge apparut à un abbé et lui dit que le pays serait inondé[1506]. Autour de cent mille personnes périrent noyées.

De même un document de 1612 parle du *Malforat* et de *l'Estany Mal* de la Cerdagne[1507]. Indiquons aussi le texte de Salimbene de Adamo qui parle du lac du Canigou. Écrit entre 1276 et 1285[1508], il est repris en 1427 par un notaire inconnu qui en donnait une autre référence[1509].

Toutes ces approches restant floues, on ne peut pas dater l'origine de la légende dans notre terrain d'enquête ni ailleurs. Nous devons donc nous conformer à une structure de possibilités (et d'impossibilités) dans laquelle la production et la diffusion de cette légende auraient été analogiquement possibles. Cette structure comprendrait une période du IVe siècle, voire avant, jusqu'au XVIIe, c'est-à-dire jusqu'à la modernité et la séparation entre l'objet et le sujet. Mais l'existence de cette structure ne nous donne qu'une possibilité d'existence ; la structure n'est ni possible ni impossible, elle*rend possible.*

A travers la voie cultivée de la traduction, la légende «est possible» depuis le XIIe siècle où on traduisit les *Métamorphoses* dans les langues romanes. Mais cette voie n'est pas du tout claire. L'*Index Exemplorum*[1510], un recueil et classification de tous les récits du Moyen Age, dans lequel on trouve 5.400 exemples repris des 37 collections imprimées les plus importantes, ne nous offre pas la présence de notre récit, excepté celui de saint Germain que l'on a déjà vu. Les ouvrages d'Annti Aarne et de Stith Thompson ne nous offrent pas non plus ce récit, mais d'autres pas tout à fait proches à celui-ci et qui se trouvent dans la littérature populaire française, espagnole et/ou catalane. Dans le premier[1511], le type 750 A (*The wishes*[1512]) est le plus semblable, mais on ne parle pas de la punition au travers de l'eau et le thème n'est pas exactement le même. Le type 750 B

[1506] Gourevitch, A. J.: *La culture populaire au Moyen Age. «Simplices et Docti».* P. 346 et 349-350.
[1507] Galceran Vigué, Salvador; Solé Sagarra, Josep: *Història de la vall de Meranges*. P. 96.
[1508] Coolidge, W. A. B.; Simler, J.: *Les origines de l'alpinisme*. P. 238.
[1509] Cité par Verdaguer, Jacint: *Excursions i viatges*. Vol. III, P. 115.
[1510] Tubach, F. C.: *Index exemplorum. A handbook of Medieval religious tales*. Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, 1981 (FF. Communications, 204).
[1511] Aarne, A.: *The types of the folktale. A classification and bibliography.* Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 1964 (FF. Communications, 184).
[1512] «*Christ and Peter grant a poor peasant who has received them hospitably three good wishes; the rich one, however, they grant three evil wishes*».

répète à nouveau l'histoire de saint Germain avec de petites variations. Dans le second[1513], l'histoire la plus proche avec une version espagnole et française, c'est celle de Lot et sa famille[1514].

Ce n'est que dans l'*Index exemplorum* que l'on trouve la référence à un parchemin catalan du XVe siècle[1515] où, dans un *exemplum*, on explique de quelle façon la moitié d'une ville fut épargnée à cause de l'hospitalité offerte par un de ses citoyens. Ce document contient aussi l'histoire de saint Germain et dans les deux cas le repère moral et mnémotechnique est presque le même : *Hospitalitas etiam bona temporalia feruat* et *Hospitalitas etiam bonum temporale procurat.* C'est une «intéressante» coïncidence car, comme l'on a déjà vu, saint Germain fut le premier évêque d'Auxerre (418) et ce fut avec lui que le Christianisme pénétra en Bourgogne et remplaça les cultes païens. C'est aussi dans ce contexte que la figure de saint Martin et la pratique de la charité sont devenues des armes contre la religion païenne[1516] dans une lutte pour nous accessible à travers l'étude territoriale et toponymique.

En ce qui concerne la Catalogne, plus concrètement, il nous faut chercher dans l'ouvrage d'Edward J. Neugaard[1517], qui nous signale les différents thèmes des contes et légendes catalans médiévaux, certains desquels pourraient nous aider[1518]. Parmi eux, les différents sujets qui nous intéressent nous renvoient aux ouvrages de Francesc Eiximenis, au *Recull de eixemplis e miracles* et aux *Miracles de la Verge Maria* compilés par Pere Bohigas. Mais, quand on étudie ces ouvrages appartenant aux XIVe et XVe siècles, on tombe sur des *exempla* qui n'apportent rien de nouveau à ce qu'on a vu jusqu'à présent.

[1513] Thompson, S.: *Motif-index of folk-literature. A classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books and local legends*. Bloomington/London, Indiana University Press, 1966. 6 vols.

[1514] Q 150.1.1 Lot and family rewarded by being saved from destruction of city.

[1515] Aguiló, M. (dir.): *Recull de eximplis e miracles, gestes e faules ordenades per ABC tretes de un manuscrit en pergamí del començament del segle XV*. Barcelona, Llibreria d'Alvar Verdaguer, 1873-1904.

[1516] Voyez Bulliot, J-G.; Thioller, F.: *La mission et le culte de Saint Martin*...

[1517] Neugaard, E. J.: *Motif-index of medieval Catalan folktales*. New York, Medieval and Renaissance texts and Studies, 1993.

[1518] Il s'agit de:

-Q 286.1 Uncharitableness to holy person punished,
-Q 45 Hospytality rewarded,
-W 158 Inhospitality, et
-V 211.2.1.2. Chist disguissed as beggard.

Ce que l'on a trouvé de plus proche de nos recherches se trouve dans le guide du pèlerin à Saint Jacques de Compostelle dont on a déjà parlé il y a quelques pages. Ce guide finit par un chapitre sur «*l'accueil à faire aux pèlerins*». Après différents exemples de punitions divines causées par l'inhospitalité des protagonistes, l'auteur, probablement Aimery Picaud, raconte l'histoire de deux vaillants pèlerins français qui arrivent à Poitiers en demandant un gîte. Personne ne les accueille jusqu'à ce qu'ils arrivent chez un pauvre,

> «(...) *et voici que, par un effet de la vengeance divine, un violent incendie éclate et détruit rapidement, cette nuit-là, toute la rue en commençant par la maison où ils avaient demandé tout d'abord l'hospitalité jusqu'à celle qui les avait accueillis. Ces maisons étaient au nombre d'un millier environ, mais celle où les serviteurs de Dieu avaient été reçus demeura, par sa grâce, indemne*»[1519].

Alors on comprend la dernière phrase du manuscrit : «*C'est pourquoi chacun doit savoir que, riches ou pauvres, les pèlerins de Saint-Jacques ont droit à l'hospitalité et à un accueil plein d'égards*». Mais il s'agit, à nouveau, du thème de l'incendie qui brûle la moitié d'une ville : pas de punition au travers de l'eau, de la pierre ou de la glace.

De tout ce que l'on a vu dans cette partie, l'on peut conclure que notre légende se serait formée assez récemment (?) ou bien qu'elle appartiendrait à un milieu populaire, celui qui n'aurait pas utilisé le langage écrit pour se perpétuer et pour cette raison on ne retrouverait pas le thème recueilli dans les différents ouvrages. Je suis plutôt pour la seconde possibilité, car le milieu cultivé ne nous offre qu'une possibilité de production de la légende, mais pas la légende en soi.

L'on peut en inférer aussi que les meilleurs agents pour produire, promouvoir et faire connaître ce modèle de légende seraient les pèlerins plutôt que les pauvres, quoiqu'il soit bien difficile de faire la distinction entre ces deux catégories sociales. C'est donc la vengeance divine que l'on déclenche quand on éconduit le pauvre ou le pèlerin. Et cette forme d'explication à des faits insolites et difficiles à comprendre aurait pu trouver dans les chemins des pèlerinages, spécialement celui de Saint Jacques, une voie de pénétration dans le milieu pyrénéen (surtout quand on la sait écrite dans un «guide»). Il ne faut pas oublier que les trois voies qui menaient à Compostelle, en partant de la France, descendaient à

[1519] Vielliard, J.: *Le guide du pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle. Texte latin du XII siècle, édité et traduit en français d'après les manuscrits de Compostelle et de Ripoll*. Paris, Librairie J. Vrin, 1990. P. 123-125.

travers ce pays jusqu'à franchir la chaîne et se retrouver à Puente la Reina. Une de ces branches passant par Tours et une autre par Auxerre auraient permis en même temps l'expansion des légendes se référant à saint Martin et à saint Germain. Mais cela n'est qu'une hypothèse très floue.

Ce qui est plus certain est que la légende de l'invention du corps de saint Jacques à Compostelle a quelque rapport avec la légende d'Engolasters et que l'Evangile de saint Luc (9 : 54-56) explique que saint Jacques et saint Jean, après que les Samaritains ont refusé d'héberger Jésus-Christ, lui demandent s'il veut «*que nous ordonnions au feu de descendre du ciel et de les consumer?*» Mais dans ce passage Jésus les réprimande et ils partent ensemble vers un autre village.

En rapport avec la légende de Compostelle il faut parler de la voie lactée car celle-ci était considérée comme le chemin que les âmes suivaient pour aller à Santiago; les étoiles que nous voyons seraient les âmes des pèlerins jusqu'au point qu'il serait dangereux de dormir à la belle étoile, car un bourdon ou autre chose leur pouvait échapper des mains et tomber en bas[1520]. Le nom de Compostelle semble dériver de *Campus Stellae*, en souvenir de la pluie d'étoiles qui aurait permis de trouver les reliques de saint Jacques[1521]. Il faut ne pas oublier que cette pluie d'étoiles est aussi présente au lac d'Engolasters; on pourrait donc trouver quelque connexion entre nos légendes du refus d'hospitalité et celles du chemin de saint Jacques. Il faut souligner que ce type de légendes sont aussi présentes en Galice avec seulement quelques détails de plus[1522]. Nous devons aussi rappeler qu'une copie du manuscrit du *Guide* d'Aimeric se trouvait au monastère de Ripoll, pas très loin des lacs maudits du territoire catalan.

D'ailleurs, il semble que Charlemagne ait eu quelque chose à voir avec la naissance des lacs et avec l'attention à la pauvreté. Selon la légende, il était considéré comme le libérateur et la personne qui avait établi le chemin de Saint Jacques[1523]. D'ailleurs, l'*Historia Karoli Magni et Rotholandi*[1524], attribué à Turpin, un clerc français, fut écrite vers la moitié du XIIe siècle, entre 1130 et 1165. Le manuscrit a été conservé, en différents cas, à côté du guide attribué à Aimeric Picaud. En outre, le manuscrit qui était au

[1520] Mariño Ferro, Xosé Ramon : *Las romerías/pelegrinaciones y sus símbolos*. P. 149.

[1521] Fernández Arenas, José : *Los caminos de Santiago*. P. 22.

[1522] Mariño Ferro, Xosé Ramon : *Las romerías/pelegrinaciones y sus símbolos*. P. 156-157.

[1523] -Fernández Arenas, José: *Los Caminos de Santiago. Arte, cultura, leyendas.* Barcelona, Anthropos, 1993.

[1524] Il s'agit d'une version de la Chanson de Roldan. Turpí, Arquebisbe de Reims: *Historia de Carles Maynes e* .... P. 11.

monastère de Ripoll contient la partie du *Guide* de Picaud et la partie de la *Historia Karoli*, et nous est parvenu grâce à une copie du manuscrit de Saint Jacques de Galice faite par Arnau de Monte en 1173[1525]. Ce document nous parle d'un gouffre d'eau qui naît au lieu de la ville de Lucerne, près du lac des Quatre Cantons, très en rapport –comme on a vu- avec la légende du lac Mal de la Cerdagne. Selon l'*Historia Karoli*, après le siège de Lucerne, Charlemagne prie et, par miracle, les murs de la ville tombent. La ville, depuis ce moment, est restée dépeuplée car un grand lac avec de noirs poissons y est apparu :

> «*Emperò depus ensà és estade erma e despoblade, car en aquell punt que Carles l'hach presa, se féu enmig de aquella un gorch d'aygua, en què són grans peys negres*».

Rappelons que dans la version de la Maladeta de Bagergue celui qui passe en demandant hébergement, des vêtements et du pain est un pèlerin[1526]. Voici la première «coïncidence», mais il y en a une deuxième.

L'histoire explique que l'Arabe Aygolan, au moment où il est disposé à se convertir au Christianisme voit dans le palais de l'empereur douze pauvres, mal vêtus et qui mangent par terre. Alors Aygolan demande à Charlemagne de qui il s'agit. Ce sont des pauvres qui sont alimentés comme on le fait d'habitude avec les émissaires de Jésus[1527], on lui dit, et ce sera ce supposé mépris envers les pauvres la motivation qui fera que l'Arabe continue à lutter contre Charlemagne[1528].

«*On pe assò se pot hom curosament pensar que gran colpa goanya cascun qui als pobres de Jesuchrist estudiosament no serveix*» ; avec cette phrase, le manuscrit nous

---

[1525] Vielliard, Jeanne : *Guide du pèlrin de Saint-Jacques de Compostelle*. P. XII. Turpí, Arquebisbe de Reims : *Historia de Carles Maynes e de Rotllà*. P. 14.

[1526] Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. Val d'Aran*. P. 96 et 215.

[1527] «(...) *mals vestits e de vils vestidures, seens en terra, sens taula, e menjaven sens tovalla. Per què Aygolan demanà a Carles quins hòmens eren aquells. E Carles li respòs dient:*
-Aquesta gent és de Déu, e missatges de Nostra Senyor Jesucrist, los cals pexem en nom d'Ell e sots nombre dels xii apòstols seus. E fem assò cascun dia per costuma».

[1528] «*E Carles entès que Aygolan havia rebutjat baptiesme per raó dels pobres de Jesuchrist, que vaé ésser mal pensats e mal tractats. Encontinent féu aplegar tots los pobres qui foren en la host atrobats, e féu an aquells procurar diligentment de menjar e de beura, e·ls féu tots vestir ricament e pensar com mills póch*».

montre qu'une grande faute est commise si on ne fait pas d'attention aux pauvres. Si, nous dit Turpin, Charlemagne a perdu tout le peuple arabe pour n'avoir pas bien servi les pauvres, que n'arrivera-t-il pas à ceux auxquels lors du Jugement dernier Dieu dira «quand j'avais faim tu ne m'as pas donné à manger»-«(...) *cant yo haguí fam no·m donàs a menjar*» ?

De la même façon, Charlemagne, pour sauver l'âme de son neveu Rolan, mort à Roncesvaux, fera habiller et alimenter différents pauvres, action que Turpin aurait répétée[1529]. Serait-il possible de penser que cette légende veuille nous rappeler les dispositions dont on a parlé tout à l'heure dans lesquelles Charlemagne ordonnait d'héberger les voyageurs et interdisait de leur refuser la toiture, le feu et l'eau ? Car il est clair qu'en Gaule Charlemagne aurait fondé et restauré plusieurs hôpitaux[1530]. Mais il faut souligner que dans ses dispositions Charlemagne ne pouvait uniquement se référer aux pèlerins car le chemin de Saint Jacques n'avait pas encore été fixé à son époque : il ne l'a été qu'au XIe siècle, et les gens qui le parcouraient étaient plus choisis. En outre, ce ne fut qu'en 1149 que Ramon Berenguer IV, comte de Barcelone et prince d'Aragon, conquit Lleida et ouvrit les passages des Pyrénées Orientales, à travers le Pertus, aux pèlerins italiens, du sud de la France et de la Catalogne.

Si on pense que les pauvres seraient au fond des pèlerins, il faudrait dire que certes une loi, la *lex peregrinorum*, définissait le statut juridique et la protection dont ceux-ci étaient l'objet. Même si les règles qui composent ce droit du pèlerinage au Moyen Age sont extrêmement hétérogènes, «*la condition juridique du pèlerin est une réalité ; la* lex peregrinorum *qui la constate est bien établie*»[1531] au XIIIe siècle, le pèlerin bénéficiant aussi de la paix de Dieu. Mais bien que le sauf-conduit dont il était possesseur prescrivît l'accueil du pèlerin[1532], il n'y a pas de référence au droit d'être hébergés, même si cet hébergement a été assuré à toutes les époques par l'hospitalité privée que l'on recommandait aux chrétiens[1533] (laquelle, plus tard, serait complétée par toute la série d'institutions qu'on a vues ailleurs, en plus des hébergements rémunérés[1534], aussi existants).

[1529] Turpí, Arquebisbe de Reims: *Historia de Carles Maynes e ....* P. 11.
[1530] Mariño Ferro, Xosé Ramón: *Las Romerías/Peregrinaciones y sus símbolos*. P. 158.
[1531] Gilles, H.: «Lex peregrinorum» in *Le pèlerinage. Cahiers de Fanjeaux*, 20. Toulousse, Edouard Privat, 1980. P. 162-163.
[1532] Garrison, F.: «A propos des pèlerins et de leur condition juridique» in *Etudes d'histoire du droit canonique dediées à Gabriel Le Bras*. Tome 2. P. 1165-1189.
[1533] Sigal, P-A.: «Le pèlerin médiéval» in *Les chemins de dieu*. Op. cit.

On a supposé que le lieu ou Roland est mort était près de Roncevaux, mais serait-il possible de penser que cela aurait eu lieu en Catalogne ? Rita Lejeune n'en doute pas :

> «*J'en viens à penser que le Rencesvals de la Chanson... se situe dans le décor du col de Perthus, à la frontière même de France et d'Espagne..*»[1535].

En fait, même Josep Clarà doute de cette affirmation, mais là il y a une question très importante. Nous savons que depuis 1165 un culte à la personne de Charlemagne, considéré comme saint, est attesté[1536]. Depuis ce moment, quelques églises lui ont été dédiées en Allemagne, en Suisse et en France. Ces églises manquent en Italie et on en connaît un unique cas en Espagne : celui de la cathédrale de Girona, institué par Arnau de Mont-rodon en 1345, car on supposait qu'il avait récupéré la ville des mains des Arabes. Ce fait, historiquement faux, a permis de lui ériger un autel dans la cathédrale qui a présenté un buste de l'empereur jusqu'en 1883. Un document de 1345 donne témoignage d'une autre chapelle qui lui est dédiée à Rupià, pas loin de Girona[1537].

En plus, dans la ville de Girona et dans sa province on trouve plusieurs écosymboles qui ont rapport à Charlemagne : deux chaises, une tour, quelques légendes et églises, une couronne qui lui aurait appartenu, et quelques mégalithes voués à son néveu Roland[1538]. Cette série d'écosymboles[1539] a permis à Josep Clarà parler d'un Chemin de Charlemagne, chemin qui était réel (il coïncidait avec les voies romanes qui traversaient la chaîne des Pyrénées) et en même temps un flux de culture[1540] et de valeurs. On sait que ce

---

[1534] Garrison, F.: «A propos des pèlerins et de leur condition juridique». P. 1165-1189.

[1535] Cité par Clarà i Tibau, Josep: *El «Camí de Carlemany» i els cantars de gesta francesos a la Catalunya Vella*. P. 78-79.

[1536] «*La tradició de Girona i altres països mostrant una simpatia per Carlemany existeix de temps anterior, però el culte a la persona de l'Emperador començà el 1165. Aquest any Frederic Barba-rossa, amb intenció més política que piadosa, volgué proclamar solemnement la devoció a Carlemany, seguint l'opinió popular de l'època, que el considerava un sant*». (Clarà i Tibau, Josep: *El «Camí de Carlemany»*. P. 39.)

[1537] Clarà i Tibau, Josep: *El «Camí de Carlemany»*. P. 40.

[1538] Voyez l'annexe avec la classification des écosymboles étudiés.

[1539] C'est moi qui emploi le mot écosymbole pour se référer aux éléments dont Clarà parle.

[1540] A ce propos voyez l'article Ponsich, Pierre : «La vierge de Thuir et les relations artistiques entre la région auvergnate et les pays catalans à l'époque préromane et romane». *Les cahiers de Saint-Michel de Cuxa*¸XXV (1994). P. 51-60.

chemin a permis qu'on trouve la même légende charlemagnienne en Roussillon et en Empordà[1541]. En plus, il faut souligner que, en luttant contre les Arabes, Charlemagne aurait desséché d'un coup d'épée un lac et donné naissance à la région marécageuse de l'Empordà.

Tous ces faits sont historiquement «faux», du fait que Charlemagne n'est jamais venu en Catalogne. Mais cela ne rend pas impossible qu'on l'ait vénéré et qu'on en ait parlé comme s'il était réellement venu. On voit avec clarté que le chemin physique aurait donné l'opportunité, à travers le colportage, à la naissance d'un chemin culturel et symbolique.

Dans ce chemin écosymbolique, Charlemagne arriverait au lac de Banyoles, où on se souviendra qu'un grand dragon régnait et «avalait» la population du lieu. Des historiens tel Jeroni Pujades ont cru certain que Charlemagne aurait aidé à tuer ce monstre: il y a envoyé un moine qu'il portait dans son armée. Emeri, ou Mer -tel était le nom du religieux- a fait une procession autour du lac et a béni l'animal qui est devenu doux comme un agneau. Dans d'autres versions, c'est Charlemagne qui lutte contre le monstre, mais sa force ne lui sert à rien : il doit avoir recours à la religion et donc à Mer. Mort l'animal au centre du village, Mer veut rester sur place et Charlemagne y construit un monastère[1542]. Il semble historiquement attesté que le fils de Charlemagne, Louis le Pieux, aurait protégé en 822 ce monastère, où un hôpital et des hospices pour malades et vagabonds était en fonctionnement.

Tout cela peut se lire dans un texte -le *Tractatus de Captione Gerunde*- contenu dans deux manuscrits de 1339 et 1345. Les lieux et les légendes qui se trouvent dans ce texte conforment le Chemin de Charlemagne étudié par Josep Clarà dans sa thèse de doctorat. Il s'agit d'une série de légende qui à l'origine n'appartenaient pas au registre

[1541] Charlemagne aurait fondé Santa Maria del Camp, près de Perpignan, pour remercier la Vierge qui lui avait fait gagner une bataille contre les arabes en faisant jaillir une fontaine pour ses soldats. Là, un toponyme populaire *camp* dériverait du champ de bataille où les faits se sont déroulés et un *riu del miracle* (la rivière du miracle) est aussi en rapport avec ces faits légendaires. Cette légende a été retrouvé au sud des Pyrénées, en se référant à une chapelle dite aussi Mare de Déu del Camp du village de Garriguella. Même une inscription dans le portail de cette dernière chapelle rappellerait l'érection à pétition de Charlemagne. (Clarà i Tibau, Josep : *·El «Camí de Carlemany».* P. 64 et 92-96.).
Il faut souligner que la vierge de Thuir en 1567 portait le nom de «*N. S. De la Victoria*». («La vierge de Thuir et les relations artistiques entre la région auvergnate et les pays catalans à l'époque préromane et romane». Op. cit. P. 51.)

[1542] Clarà i Tibau, Josep : *·El «Camí de Carlemany».* P.132.

populaire, mais que depuis le XVIIe siècle est devenu une légende populaire[1543]. Cette série de légendes est répandue tout le long de la Catalogne Vieille, surtout entre la Cerdagne, l'Empordà et le Vallès, et semble inséparable de l'histoire de la famille Mont-rodon d'Osona[1544].

Clarà a noté que ce chemin a profité des monastère bénédictins et ce chemin culturel n'est pas sans rapport aux chemins physiques. On sait que la règle de saint Benoît prescrit l'hébergement des hôtes qui arrivent à la *porta* du monastère et cela a été une motivation pour bâtir ses congrégations près des chemins de passage. Les rois carolingiens ont protégé ce type de monastères qui dans beaucoup de cas sont placés sous l'advocation de saint Martin. Cela nous permet de comprendre quelques légendes où le saint arrive à quelques maisons en demandant l'hébergement.

Pour les bénédictins, Martin était un des pères du monachisme et on sait que Benoît a élevé deux autels au Monte Cassino : l'un en mémoire de saint Jean et l'autre de saint Martin. En fait, la règle bénédictine doit beaucoup aux enseignements de Martin[1545] et cette forme de pénétration dans le territoire catalan nous permet d'expliquer l'importance de son culte et de ses écosymboles quand on sait qu'il ne serait jamais venu en Catalogne. Morue-Rey démontre comment une carte de la Catalogne bénédictine coïncide avec la Catalogne Vieille et avec l'extension des toponymes martiniens[1546]. Avec la crise bénédictine et l'essor des cirterciens, Martin n'est plus en faveur et il n'y reviendra qu'au XIVe siècle[1547].

Dans ce contexte on comprend que Charlemagne, avant de lutter contre les Maures en Girona, ait prié à saint Martin et qu'il l'ait remercié en bâtissant une église dédiée au saint (que la légende situe différentment à la Clusa, Panissars, Corbera, Sant Miquel del Fai, Moià, etc.). D'ailleurs à Massanet de Cabrenys, Roland et Martin partagent un abreuvoir pour leurs chevaux[1548].

En résumé, Martin et Charlemagne participent d'une certaine analogie. Il s'agit de produits partagés par les groupes cultivés et spécialement ecclésiastiques qui se répandent

---

[1543] Clarà i Tibau, Josep : *·El «Camí de Carlemany».* P. 220.
[1544] Clarà i Tibau, Josep : *·El «Camí de Carlemany».* P. 222-231.
[1545] «*San Benito se inspira de la organización monacal de Marmoutiers, obra de San Martín, para trazar a grandes rasgos la regla benedictina: santificación de los lugares desiertos, vida de penitencia, edificación de «cellae» en los lugares de paso de peregrinos, hospitalidad hacia los extranjeros, evangelización, etc.* (...)». (Moreu-Rey, E.: *San Martín de Tours.* P. 446.)
[1546] Moreu-Rey, E.: *San Martín de Tours*. P. 457.
[1547] Moreu-Rey, E.: *San Martín de Tours*. P. 531-537.
[1548] Chauvet, Horace: *Traditions populaires du Roussillon*. P. 217-218.
Moreu-Rey, E.: *San Martín de Tours*. P. 673.

en suivant les mêmes voies. Tous les deux ont donné naissance à plusieurs écosymboles; tous les deux défendent la foi chrétienne et les humbles, mais presque personne ne portait le prénom de Martin jusqu'au XIIIe siècle. De même, les noms de famille existants sont le résultat d'un passage à travers le terroir, une individualisation à partir des toponymes martiniens qui étaient beaucoup plus importants. Charlemagne est révéré en Catalogne depuis le XIVe siècle et il fera partie de la généalogie de quelques familles catalanes[1549], mais un de ses moines, reçu à coups de pierre par les habitants de la ville de Centenys, maudira leur terre et ils y auront toujours de grosses pierres.

Le monastère de Sant Pere de Casserres aurait été édifié par Louis le Pieux, fils de Charlemagne. Près du monastère un dolmen nommé *Taula de Carlemany* (la table de Charlemagne) a été détruit en 1552[1550] ; en outre, en Catalogne, Martin a substitué trois fontaines et cinq grottes qui ont été mises sous le nom du saint[1551], sans qu'on puisse oublier dans ce sens les empreintes dont on a déjà parlé. La Saint-Martin était une des fêtes les plus importantes du XIe siècle et le siècle suivant ce jour-là sera un jour de paix de dieu (*pau i treva*)[1552]. En Cerdagne et Vallespir on donnait les pieds et les oreilles des cochons à l'autel du saint pour qu'on les vende aux enchères afin d'aider les pauvres[1553]. Les images du saint se répandent et arrivent aux groupes les plus humbles et ses gestes, décrits par Sulspice Sevère ou par Jacques de Voragine, arrivent à tous les paroissiens. Et parmi ces images, les empreintes des pas de Martin et les écosymboles de la série de Charlemagne et de Roland.

Mais, qui les a converties en pierres ?

Résultat de la construction de l'élite ou de l'appropriation populaire, le milieu physique prend du sens à travers elles. Les discours deviennent objectifs en se situant dans le milieu, en se répandant par les campagnes. Les valeurs que les moines bénédictins ont essayé d'étendre par toute la Catalogne Vieille seront retrouvées au XIX siècle comme éléments d'une chose qu'on a appelée «culture populaire». Par temps sec, les habitants de Massanet de Cabrenys allaient en procession à l'abreuvoir du cheval de Roland ou de Martin et l'essuyaient : avant de rentrer au village la pluie était assurée[1554]. Le milieu culturalisé est comme un saint qui peut gourmander la nature (on se souviendra qu'ailleurs

[1549] C'est nettement le cas de la famille Centelles. (Clarà i Tibau, Josep: *El «Camí de Carlemany»*. P. 229.)
[1550] Clarà i Tibau, Josep: *El «Camí de Carlemany»*. 151-152.
[1551] Moreu-Rey, E.: *San Martín de Tours*. P. 619.
[1552] Moreu-Rey, E.: *San Martín de Tours*. P. 677.
[1553] Moreu-Rey, E.: *San Martín de Tours*. P. 678.
[1554] Moreu-Rey, E.: *San Martín de Tours*. P. 673.

on plaçait sous l'eau l'image d'un saint afin qu'il pleuve) et le saint fait aussi partie du monde, la poussière de son tombeau sert en quelques cas à guérir, ses empreintes sont utilisées pour obtenir des bénéfices physiques. Comme quelqu'un l'a dit, le saint est celui qui a vaincu la nature dans son propre corps et donc il peut la gourmander.

Mais le saint est, ou au moins il fait partie, d'une nature qu'on (ne ?) comprend et qu'on ne maîtrise pas, c'est-à-dire une nature qu'il faut comprendre pour essayer de la maîtriser. Il fait pleuvoir ou il donne un petit respir aux paysans pendant l'été qui porte son nom. Ce n'est pas la nature qui a des règles propres, ce sont ces êtres qui lui imposent celles que les humains voudraient convertir en réalité. Les sources ne jaillissent pas pour des raisons naturelles, mais par l'effet des coups ou des prières des saints, des démons, etc. Les vents sont aussi des personnes ou des êtres plus ou moins anthropomorphes. Ils sont à société et nature. S'il fait beau, c'est Martin ou la Vierge ; s'il pleut ou tombe la grêle, c'est le diable ; tant s'il fait beau que s'il pleut, c'est la nature qui fonctionne en même temps qu'une autre chose plus forte, plus déterminante, plus naturelle : la culture, le résultat des luttes entre différents groupes sociaux pour définir une réalité écosymbolique. Il y a un univers écosymbolique qui permet de comprendre tous ces enjeux, un univers à l'intérieur duquel le monde prend sens et fait sens. Un univers où Martin est et n'est pas le milieu physique et symbolique ; une planète qui tourne autour du soleil en même temps qu'une terre qui ne se meut pas.

3.24 - Les maisons des pauvres

En cherchant à comprendre les écosymboles sur la pauvreté, on revient à une série de contes et de légendes catalans desquels on n'a pas encore parlé. L'on a trouvé, particulièrement dans la Catalogne, une série de récits se référant au droit que les pauvres avaient de rester pendant la nuit et d'être hébergés dans certaines maisons de campagne. Dans le massif du Montseny, Martí Boada[1555] nous raconte la légende de l'héritier de Figueroles, maison dans laquelle on suivait la coutume d'héberger les pauvres dans les *masies* (maisons rurales catalanes). Le même thème se retrouve chez Busquets i Punset[1556], en 1903 : dans la *masia* des *Viletes* on suivait la tradition d'héberger les pauvres et les voyageurs, en leur donnant le dîner et du pain pour le lendemain. Dans le cas du Ripollès[1557] on arrive à parler de la «*cort dels pobres*», c'est-à-dire l'écurie ou bien le clos des pauvres. Ce seraient des habitations dans les *masies* de ce petit pays.

Dans le cas du massif du Montseny existait un code non écrit à travers lequel on savait ce qu'on pouvait attendre quand on arrivait à la porte d'une *masia*. Selon le naturaliste Martí Boada[1558], si l'on voyait un cyprès devant la maison l'on avait droit à un petit repas, le *pa i trago*, c'est-à-dire du vin, du pain et de la charcuterie. S'il y avait deux cyprès, alors on pouvait obtenir un repas complet. Trois cyprès signifiaient, en plus, droit à y passer la nuit. Selon Boada, dans la plupart des maisons rurales on trouvait des chambres pour héberger les travailleurs éventuels ou d'autres visiteurs. (Selon un paysan né en Osona que nous interogions, là, le troisième cyprès voulait dire qu'on donnerait du travail à l'arrivant.) D'ailleurs il était toujours possible de passer la nuit dans le pailler et cela a été un des recours les plus utilisés par les premiers excursionnistes catalans. Une concrétion de ce type de formalisme se trouve, à niveau légendaire, dans le cas d'une maison de Sant Mateu de Montnegre (Can Vinyoles de Mont) qui présentait trois cyprès et de cette façon, nous dit la légende,

---

[1555] *Recull de llegendes de la regió del Montseny*. Figueres, Carles Vallès editor, 1992.
[1556] Busquets i Punset, A.: *Del Montseny. Impressions i estudis*. P. 50.
[1557] Cutrina, G.: *Llegendes i tradicions de les valls del Ter i del Freser*. P. 81 Ragué, Tomàs: «El pas de Jesús i els Apòstols pel Ripollès». *Scriptorium*, LXXIX. Ripoll, juilet 1929. P. 8-10.
[1558] Communication personnelle.

«*Tous les pèlerins* [en chemin vers Rome] *savaient que là* [les gens] *étaient disposés à admettre autant de pèlerins que de cyprès ils avaient*»[1559].

Dans le folklore du Penedès le cyprès est aussi un symbole de l'hospitalité[1560]. D'ailleurs, à niveau historique, le thème des cyprès fut noté à la fin du XIXe siècle par le poète et historien Víctor Balaguer à la suite d'une visite au massif du Montseny, mais il ne réussit pas à en donner une formulation claire[1561]. Cels Gomis comprenait un peu plus quand, en 1912, il affirmait que dans les maisons rurales de la Garrotxa le cyprès servait à indiquer aux frères mendiants que là ils auraient attention gratuite[1562]. L'encyclopédie Espasa-Calpe nous donne le même type d'information, mais sans précision géographique[1563]. Ajoutons, dans ce sens, qu'en 1997 on a bâti au village de Granollers, aux pieds du Montseny, un centre de soins aux SDF que l'on a appelé «le Cyprès» : l'on a même planté un de ces arbres pour symboliser son rôle social[1564]. La recherche sur le terrain m'indique que ces chambres pour les pauvres et les rituels qu'elles comportent étaient une réalité au Bages, Vallès, Garrotxa et Montseny, comme Amades l'avait déjà remarqué[1565]. En fait, la relation entre la pauvreté et la maison commençait dès sa

[1559] Cortadellas, Xavier: *El poble dels Centfocs*. P. 180.
[1560] Sadurní i Vallès, Pere: *Retalls de folklore penedessenc*. P. 142.
[1561] «*Y por cierto que yo ignoraba, y aquí he sabido, el origen de este ciprés aislado y único que con tanta frecuencia se ve en las masías y casas de campo catalanas. Cuando las órdenes religiosas, Briareo de cien brazos, se extendieron por todas partes dominándolo todo, cuidaron de atraerse las familias más importantes de la comarca y de hacerse suyos los dueños de las granjas, caseríos, quintas ó masías. Conquistado ya el dueño de casa, se le nombraba hermano, y pertenecía desde aquel momento á la germandat ó hermandad del convento. Entonces, á la puerta de su casa ó en el sitio más visible de su huerta ó de su patio, allí donde pudiera descollar mejor ó distinguirse más, se plantaba un ciprés. Esta era la señal de que la casa aquella pertenecía á la hermandad y que sus puertas se abrían siempre de par en par para los frailes y monjes transmigrantes ó viajeros que cruzaban por la comarca. También, en cambio, el dueño tenía posada en el convento*». (Balaguer, V.: *Al pie de la encina. Historias, tradiciones y recuerdos.* Madrid, El progreso social, 1893. P. 105.)
[1562] Gomis, Cels: «Folklore catalá». *Arxiu d'Estudis del Centre Excursionista de Terrassa*, XIII. Octobre 1912. P. 192.
[1563] «*En algunas casas solariegas donde albergaban frailes mendicantes era costumbre plantar dos cipreses en las proximidades que lo indicaban*». Encilopedia Espasa-Calpe: «ciprés».
[1564] *El 9 nou*. 14 avril 1997.
[1565] Amades, Joan: *L'art popular. La casa*. Barcelona, José J. Olañeta, editor, 1982.

construction : quand on étrennait une maison, la première chose que l'on y portait était du pain avec de l'argent pour donner au premier pauvre qui arriverait[1566]. L'accomplissement de ce rituel était censé porter prospérité et richesses à la maison.

Joan Amades (1985) explique que selon la légende de saint François d'Assise ce saint serait passé par le village de Sant Joan Despí, en demandant hébergement à la maison de *Can Codina*. Une fois qu'il a mangé, le saint bénit la maison et pronostique que ses habitants ne manqueront jamais de pain : à *Can Codina* les gens font toujours généreusement la charité à tous ceux qui la demandent et, plus ils la font, plus ils ont de quoi continuer à la faire. Saint François était le patron des pauvres, marcheurs, vagabonds et mendiants ; le 4 octobre, lors de la Saint-François, les pauvres catalans célébraient leur fête et faisaient la charité à ceux qui toute l'année étaient leurs donateurs. Suivant Amades (1985) les pauvres demandaient en chantant des pièces qui se référaient à saint Magí et au Mauvais Riche parallèles à celles que Victor Smith nous a rapportées. Si rien ne leur était donné, ils maudissaient les habitants des maisons et leur donnaient mal au ventre en disant des formules magiques : «*Catric, catroc, el ventre ple de foc*». Cette malédiction, par laquelle le ventre du mauvais riche se remplirait de feu, se trouvait par tout l'ensemble linguistique catalan[1567]. A cet égard, les paysans catalans auraient fait l'aumône à tous les pauvres qui passaient par les maisons ; et cela était autant par charité que par peur, car on croyait que les vagabonds dominaient les rats et qu'ils pouvaient les porter aux potagers et aux champs de ceux qui ne leur donnaient rien ou aux lieux où ils étaient mal reçus[1568]. Comme on peut le voir aisément, François et Martin avaient quelques choses en commun ; une de plus serait le fait que les ferreurs et forgerons réclamaient leur patronage : si on pouvait distinguer les églises dédiées à saint Martin parce qu'elles avaient des fers à cheval plantés sur la porte, saint François aussi aurait ordonné à son âne de retourner les fers et les clous au forgeron qui n'avait pas voulu ferrer sa monture pour l'amour de Dieu : d'un coup de sabot, l'âne aurait cloué les fers à la porte de la forge.

[1566] Amades, Joan: *L'art popular. La casa*. Barcelona, José J. Olañeta, editor, 1982. P. 26.

[1567] Amades, Joan: *L'art popular. La casa*. P. 26.
On trouve d'autres variantes: «*Barril, Barral, punxi el queixal, que un dimoni s'hi posi i faci força mal, i que tot això sigui tan veritat com les tres persones de la Santíssima Trinitat*». «*Ventre bullit ventre fregit ventre cosit ventre podrit, ventre cargolat: que tot això passi ben aviat i que sigui tan de veritat com Jesús és nat, Jesús és mort i Jesús és resuscitat*». (Tomeo, Javier; Estadella, Juan M.: *La brujería y la superstición en Cataluña*. P. 70-71.)

[1568] Amades, Joan: *Costumari català*. Vol. 5, P. 458.

Si sur ce point nous voulons ouvrir un peu notre recherche, il nous faudrait revenir au chapitre où l'on parlait des lieux où s'héberger pendant le Moyen Age, parce que l'on vient de retrouver cette question dans certaines légendes relatives à la pauvreté. Et à la lumière de ces deux sources d'information l'on peut essayer de trouver quelques relations entre légende et réalité sociale. Que suppose-t-on qu'il fallait faire avec quelqu'un qui arrivait devant la porte d'une maison ?

Un article très peu connu de Joan Amades explique que les pauvres et les vagabonds avaient un langage propre qui à travers une série de signes gravés sur les chemins ou les murs des maisons leur permettait de communiquer sans que les autres puissent les comprendre. Avec ces signes ils savaient ce qu'on pouvait attendre de chaque maison de chaque village et cela leur permettait d'optimiser le recours limité qu'était la solidarité sociale. L'ouvrage en question donne une grande quantité de ces signes qu'Amades avait obtenus dans les années vingt de deux vagabonds qui auraient parcouru la moitié de l'Europe. Amades, lui-même, était arrivé à en voir deux sur place et d'autres excursionnistes avaient pu en photographier trois d'autres[1569]. Il semble donc qu'on pourrait trouver toute une organisation sociale plus ou moins bien structurée et dotée d'un langage et de codes propres qui rassemblaient quelques pauvres.

Dans le même sens, le géographe Xavier Campillo[1570], dans son étude sur le paysage dans la littérature pyrénéenne (catalane), nous parle d'un code social non écrit comprenant des obligations et des droits qui avaient été définis au cours des siècles et qui, étant reconnus par la société montagnarde, permettaient la reproduction et le fonctionnement de la société traditionnelle. Ce code social supposait que l'hospitalité était obligatoire pour les montagnards et qu'ils se voyaient précisé d'accueillir les voyageurs, en leur donnant des aliments et l'hébergement. Moi-même, j'ai vécu cette situation dans mon enfance au petit pays d'Osona.

En fait, déjà chez les Celtes et les Ibères existait l'*Hospitium*, institution en même temps religieuse et sociale sous laquelle les étrangers étaient accueillis[1571]. Certes cette sorte d'idées se trouvait encore au XIVe siècle dans les ouvrages de Francesc Eiximenis,

---

[1569] Amades, Joan: El lenguaje del caminante». *Tradición*, III, V, 12-14. Cuzco (Pérou), 1953. P. 3-33.

[1570] Campillo, X.: *Geografia i literatura a l'Alt Pirineu Català*. Lleida, Dep. de Geo i Història de l'Estudi General, 1992.

[1571] Blázquez, José Maria: *Imagen y mito*. P.. 405, 416 et 440.
A propos de cette forme de parrainage: Herman, Gabriel: «Le parrainage, «l'hospitalité», et l'expansion du Christianisme». *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 6 (Novembre - décembre 1997). P. 1305-1339.

surtout dans le *Dotzè llibre del Crestià*[1572]. Du chapitre 631 au 639 de cet ouvrage, Eiximenis nous expose comment les seigneurs et les princes doivent recevoir les étrangers et nous montre les bienfaits que cette sorte d'action leur rapporterait. Notons que dans un de ces chapitres, Eiximenis introduit en guise d'exemple l'histoire de Lot et des villes de Sodome et Gomorrhe. Ce fait nous mène à penser que dans notre recherche il y aurait une «piste juive» ; car on sait que, selon la mythologie hébraïque, Abraham avait connu le dessin de Dieu de détruire ces villes après qu'il y aurait été accueilli hospitalièrement. Les anges qui arrivent à Sodome sont hébergés et leurs pieds lavés par Lot, qui doit aussi les préserver d'être violés par la foule dépravée du village. Selon cette mythologie, au-delà des vices sexuels, les sodomites étaient très riches, mais ils ne pouvaient rien donner aux étrangers : on avait puni l'aumône et le don et l'on postulait que l'on devrait voler aux étrangers. Dans une version, ce sont les cris d'une jeune fille punie pour avoir donné du pain et de l'eau à un voyageur qui déclenchent la vengeance divine ; l'on y ajoute aussi, dans d'autres versions, les cris d'une des filles de Lot, laquelle avait été brûlée pour avoir donné de l'eau à un vieillard qui passait[1573]. En plus, sur ce point, un autre passage de la Bible semblerait être clair :

> «*Voici quelle fut la faute de Sodome ta soeur: orgueil, voracité, insouciance tranquille, telles furent ses fautes et celles de ses filles; elles n'ont pas secouru le pauvre et le malheureux* (...)» (Ezechiel, 16, 49).

En plus, le nom de Gomorre suggère dans les langues sémitiques la racine *gh-m-r* qui, de la même façon qu'en arabe, veut dire submerger[1574]. De ce point de départ, on pourrait facilement faire l'hypothèse que le fond commun des légendes qui nous intéressent est extrait de la mythologie hébraïque. De ce point de vue, une carte de la diaspora hébraïque semblerait capable de rendre compte de l'extension du récit mythique par l'Europe, le nord de l'Afrique et le Proche Orient. La diaspora du IVe au IIe siècles av. JC aurait permis la diffusion d'un mythe qui allait atterrir en différents endroits sous forme de légende. En plus, le fait que la première localisation de notre légende soit la Phrygie

[1572] Eiximenis, F: *Dotzè llibre del Crestià*. Girona, Col·legi Universitari de Girona, 1986.
[1573] Graves, R. et Patai, R.: *Los mitos hebreos*. P. 146-152.
[1574] Gaster, Theodor H.: *Mito, leyenda y costumbre en el libro del Génesis*. 45.

serait révélateur car là, «*paganisme, judaïsme et christianisme se côtoyaient et s'enchevêtraient*»[1575].

Analogiquement, les écrits du Moyen Age européen nous montrent comment la pratique de l'aumône rend largement ce que l'on a donné. «*L'aumône donne cent pour une chose que l'on a donnée*», disait-on[1576]. On l'a déjà vu avec les ouvrages de Llull ou d'Eiximenis et on le verra avec celui de Duoda. L'on retrouve le thème dans les collections des folkloristes du XIXe siècle.

Ainsi, l'on pourrait dire que l'attention aux pauvres avait été une coutume non écrite jusqu'à ce que l'on se soit décidé à la fixer au moyen de l'écriture. La légende serait, en quelque sorte, un acte de souvenir de cette coutume, une forme de droit plus étendue au Moyen Age que la législation écrite. Dans ce sens, il faut souligner que John Gilissen[1577] trouve trois exemples de coutumes, dont les coutumes monastiques, qui complétaient les règles des Ordres. Si pendant le Moyen Age la plupart des rapports entre les personnes et les biens ont été régis par la coutume et si la vie rurale a été dominée par les traditions et les coutumes, peut-on assurer que nous sommes devant une forme de droit coutumier?

Ce point est clair en Catalogne et ailleurs. Hors de notre terrain d'enquête, on sait que la coutume qui nous intéresse existait en León et que là il y avait l'obligation non écrite d'héberger les pauvres pendant la nuit, de leur donner le dîner et le petit déjeuner[1578]. Dans le cas de la Catalogne, on sait que cela arrivait aux monastères, comme Montserrat[1579], Poblet[1580], el Collell ou à Sant Pere de Roda[1581], et par extension dans tous les monastères bénédictins. En plus, par un texte cité par Fortià Solà, nous savons que cette coutume, au sens juridique du terme, était une réalité du monde rural catalan laïque. Le document fait

[1575] Simon, M.: «Les pèlerins dans l'antiquité chrétienne» in *Les pèlerins de l'antiquité biblique et classique à l'occident médiéval*. P. 97-115.

[1576] «*La limosna da gran crescentamiento que por una cosa trae ciento*». (Gayangos, P. de: «El libro de los enxemplos» in *Escritores en prosa anteriores al siglo XV*. P. 443-542.)

[1577] Gilissen, J.: *La coutume*.

[1578] Elías López Morán disait que «(...) *hay obligación, según rancia costumbre, de recoger de noche a los dichos pobres, por turno, entre los vecinos.* (...) *Todos daban y dan a los pobres* (...) *la cena y el almuerzo; la cama no necesito decir que la tienen siempre preparada en el pajar*». (López Morán, Elías: «X parte. León» in Costa, Joaquín: *Derecho consuetudinariio y economía popular española.* T. II, P. 316-317.)

[1579] Albareda, A. M.: *Història de Montserrat*. P. 145-146.

[1580] «(...) *a todos los que lleguen allí se les sirve vino y pan a discreción; los monjes son de la Orden de San Benito*». (Du voyage de Nicolas de Popielovo, naturel de Silésie, fait en 1485. Cité par García Mercadal, J.: *Viajes de extranjeros por España y Portugal*. P. 324.)

[1581] Zamora, Francisco de: *Diario de los viajes hechos en Cataluña*. P. 345.

référence à un *Plan general de gobern economich y moral per la casa de Caselles* et a été écrit par le propriétaire de cette maison en 1832. On y lit que, même si on ne peut pas leur faire la charité, les pauvres qui ne sont pas du village doivent être accueillis à la maison et recevoir deux plats de soupe. En plus, tant qu'il y aura de bonnes récoltes, il faudra aider les nécessiteux des alentours[1582]. Dans le même sens, une réponse au questionnaire de Zamora disait que si quelques pauvres passaient par Sant Sebastià de Busén, on leur donnait un lieu pour passer la nuit[1583]. De même, les habitants d'Olot destinaient une partie de ce qu'ils avaient aux pauvres ; ceux-ci avaient droit à recevoir du pain, de la soupe et l'hébergement gratuit[1584]. Dans un guide du village publié en 1908, l'auteur nous donne une liste des charités publiques hebdomadaires -«*Almoynes públicas setmanals de cases particulars*»- où il explique que tous les jours –de mardi à samedi- on pouvait s'adresser à plusieurs maisons à tour de rôle et y demander la charité. Dans certains cas il arrivait que la maison en question fût un restaurant ou un pensionnat[1585]. En fait, on sait qu'au lieu de La Molina (Cerdagne) il y avait une auberge qui hébergeait «*contrabandistes, carrabiners, traginers, mercaders, pobres, caminants i qualque pastor de les masies*» par mauvais temps, quand ils ne pouvaient passer le col de Toses. Comme à la *Torra del Miu*, à un petit quart d'heure de là, on donnait l'hébergement, le dîner et le petit déjeuner aux pauvres qui voulaient passer le col, nous dit Pau Cot[1586], le fils des aubergistes qui y était né et y avait

[1582] «*Als pobres forasters no pot soportar la casa ferlos caritat, pero se han de recullir y donarlos dos platets de escudella per sopar. Si se saben necessitats prop, socorrerlas en quan se puga y mentres se fassa una collita regular fer una poca de caritat a tots los del terme*». (Solà, Fortià: *El Cabrerès*. P. 125.)
[1583] «*No hay pobres si que medianamente y si pasan algunos pobres les dan delo que tienen y seles recoge porla noche*». (Document daté le 24 janvier 1790. ANC, Réponses au questionnaire de F. De Zamora, microfilm C-97.)
[1584] «*Son también muy caritativos con los pobres, de suerte que en la villa es rara la casa regular que no destine una cantidad proporcional á sus haberes para distribuirla cada semana. En las casas de campo la limosna es mas segura todavía; el pobre puede contar en ellas con algo, regularmente con pan ó con uno ó dos platos de sopa, y a*[l]*bergue si ha anochecido. Se ha llegado á generalizar de tal manera esta piadosa costumbre de la limosna en los payeses de la comarca de Olot, que muchos propietarios consumen gran parte de sus rentas para atender á los pobres, siguiendo igual ejemplo los colonos por necesitados que sean. Cuando los temporales ó nieves impiden á los pobres buscar el sustento en las casas de campo, los de la villa les distribuyen sopas en los barrios*». (Paluzie y Cantalozella, Esteve: *Olot, su comarca, sus extinguidos volcanes, su historia civil, religiosa y local.* P. 159.)
[1585] Gelabert, Josep: *Guía ilustrada d'Olot y ses valls.* P. 162.
[1586] Cot, Pau: *Notes folkloriques esparses*. Ms. 1535 BdC. SP. Cot, Pau: *Botes fol-klòriques Cerdanya Aude*. Ms. 1535. BdC. SP. Ces manuscrits sont datés en 1928.

grandi. De même, dans la montagne de la Cerdagne on trouvait la coutume que si un étranger était hébergé, on lui servait à manger à une table particulière où les femmes ne pouvaient s'asseoir[1587]. Sans Cadet, dans le même sens, disait que les Andorrains étaient très hospitaliers : «*Les étrangers sont reçus, surtout à l'approche de la nuit, à la table et au foyer. Le maître se montre peu curieux. Son hôte peut passer la nuit, prendre un repas le lendemain, sans qu'aucune question lui soit adressée sus ses affaires ni sur sa personne*»[1588]. Je tiens à dire que cette situation m'est arrivé dans les années quatre-vingt un jour qu'avec un compagnon nous nous sommes présentés à une maison en demandant de l'information et le maître nous a proposé de passer la nuit chez lui, à l'entrée. Nous y avons passé la nuit et le lendemain nous sommes partis.

L'on peut donc croire que la coutume d'héberger les pauvres et les pèlerins dans les monastères, les *receptacula pauperum*, les *mansio pauperum*, les *hospital pauperum*, les *lepiteaux* ou les auberges princières avait donné corps à une croyance consuétudinaire dans laquelle les pauvres avaient certains droits qui devaient être respectés. Ce serait une coutume, une *folk law*, une économie morale. On pouvait toujours évoquer ces figures coutumières et l'Evangile pour s'assurer d'être hébergé. Car c'était l'attention aux pauvres qui assurait le ciel aux riches : alors on devait les supporter. Dans une série de légendes, quelques maisons avaient hébergé les pauvres et le récit légendaire était facilement utilisable comme *source de droit* au cas où l'on aurait besoin d'y passer la nuit. Mais si l'on n'avait pas de succès, que l'on devait partir de la maison et qu'une catastrophe avait lieu, alors on interpréterait ce qui venait de passer comme si cela avait été une forme de justice divine. La fin de cette histoire réelle donnait une nouvelle nappe de vérité à l'histoire légendaire. Quand Strabon enregistre une légende sur la destruction de treize villes près de la Mer Morte par des tremblements de terre et des éruptions de soufre et bitume au temps que la mer cachait ceux qui fuyaient, on peut le croire en partie si l'on sait que ces tremblements se sont répétés au cours des siècles et presque toujours du bitume est apparu[1589]. Cela pourrait s'être passé de même sur quelques parties plus ou moins réduites de notre terrain d'enquête.

[1587] Henry, D. M. J.: *Le guide en Roussillon*. P. 262.
[1588] Sans Cadet, J.: *Histoire de la Vallée d'Andoree*. P. 38.
[1589] Graves, R.; Patai, R.: *Los mitos hebreos*. Op. cit.

3.24- Hors la quotidienneté

En Couserans, un incendie détruisit en 1850 le village de Buzan peu après la prédiction d'un mendiant passé par là à qui personne n'avait voulu offrir l'hospitalité. La légende, extraordinairement moderne, nous informe que le pauvre avait dit à une femme que le village allait brûler comme une gerbe de paille, fait qui eut lieu l'été suivant. Selon ce que l'on a recueilli en 1936, depuis ce jour-là personne au village n'a refusé l'hospitalité aux voyageurs[1590]. Cet exemple nous permettra de comprendre le fonctionnement de ce type de légendes et sa distribution spatiale.

A mon avis existe une série de structures mythologiques qui nous arrivent à travers le temps et qui sont prêtes à être utilisées pour nous faire comprendre et nous expliquer un fait extraordinaire et géographiquement localisé. Au travers d'un processus de bricolage mythique (avec *odds and ends*, comme dirait un Anglais) l'on peut construire un ensemble cohérent, comme Claude Lévi-Strauss[1591] nous l'a montré. La connaissance du monde est fondée sur des routines, sur la répétitivité. L'habitude est une seconde nature, dit-on. C'est quand on questionne cette situation «naturelle» qu'il faut chercher des explications : pour le monde du sens commun il ne faut pas expliquer ce qui marche. Au contraire, les explications on les cherche pour répondre à ce qui ne marche plus.

L'on a déjà dit qu'à Sant Miquel d'Engolasters (Andorre), d'après un document du XIIe siècle, il y aurait eu un peuplement regroupé autour de la chapelle qui aurait disparu postérieurement. L'on pourrait trouver la même chose dans les Alpes, où la retraite des glaces montrait d'anciennes constructions humaines[1592]. Au lac d'Artats, de l'eau insalubre aurait aidé à garder la réputation de lac maudit : en 1935 une opération d'alevinage s'est soldée par un échec qui fut perçu par les montagnards comme le résultat de la malédiction originaire[1593] ; la même chose se serait passé au *Estany Mal*, selon Horace Chauvet[1594].

[1590] De Marliave, O.: *Trésor de la mythologie pyrénéenne*. P. 31-32.
[1591] Lévi-Strauss, C.: *El pensamiento salvaje*. México, FCE, 1994.
[1592] Le Roy Ladurie, E.: *Histoire du climat depuis l'an mil*. Premier volume.
[1593] De Marliave, O.: *Thrésor de la mythologie pyrénéenne*. P. 28.
[1594] «*Il y a dans la montagne de Guils (Cerdagne espagnole), un étang appelé l'Etang mal (mauvais), où ne peut vivre aucun poisson. On a essayé d'y introduire des truites qui sont mortes; l'étang a été desséché, il y a deux ou trois ans, et converti en réservoir; on n'a pas trouvé dans les eaux un seul poisson*». (Chauvet, Horace: *Folk-lore catalan. Légendes du*

Mais on sait aussi qu'au XIXe siècle J. et J. C. Pomiès y sont parvenus et ont pu voir «*sous les eaux d'un troisième* [lac] *une forêt de sapins, engloutie sans doute à la suite d'un affaissement de cette partie de la montagne*»[1595].

L'on sait aussi que la ville de Mirepoix «*fut détruite de fond en comble par une inondation extraordinaire de l'Hers, que grossit encore la rupture d'un grand lac qui existait près de Puivert*»[1596]. C'était en 1279. Mais on peut supposer seulement une translation de la légende par homonymie entre la rivière d'Hers et le lac d'Hers (ou de Lers, on le trouve écrit des deux façons). Si ce fait est à l'origine de la légende sur le lac d'Hers, le travail d'Emmanuel Le Roy Ladurie sur le village de Montaillou[1597], qui nous présente ce village peu d'années après ce fait-là (1294-1324), n'en donne aucune référence malgré l'intérêt de son auteur pour les éléments folkloriques. Par ce travail on sait qu'un certain Arnaud de Verniolle, près de Pamiers, avait emprunté un livre d'Ovide dont il ignorait le titre. Le fait qu'Arnaud était homosexuel a fait penser aux chercheurs que l'ouvrage en question serait l'*Art d'aimer*, mais on n'en a aucune preuve car l'accusé avait affirmé en ignorer le titre[1598]. De toutes façons, l'on doit croire que la lecture des ouvrages d'Ovide restait une question urbaine et était inconnue dans les petits villages pyrénéens, comme Montaillou.

Au mieux, ce que l'on peut affirmer est que la pauvreté était une partie importante du système de valeurs des bergers du Sabarthès, le petit pays où se trouve Montaillou. L'exemple du berger Pierre Maury nous montre assez bien une partie de cette culture pastorale : «*je suis riche parce que notre coutume, ordonnée ainsi par Dieu, est la suivante : n'aurions-nous qu'une seule obole, nous devons la partager avec nos frères indigents*»[1599]. La monographie sur Montaillou nous montre que cela arrivait dans la réalité et que les montalionais faisaient volontiers l'aumône aux pèlerins, tradition qui avait acquis un caractère coutumier. Même quelques personnes étaient renommées pour leurs actes charitables, car elles faisaient l'aumône à tous les pauvres de leur localité. Malgré tout, la pauvreté n'était pas un idéal social ; même on y retrouvait un état d'esprit «anti-richesse», spécialement vis-à-vis des clercs[1600].

Roussillon. P.31.)

[1595] Pomiès, J. et J.C.: *L'Ariège*. P. 133.

[1596] Pomiès, J. et J.C.: *L'Ariège*. Op. cit. P. 74.

[1597] Le Roy Ladurie, E.: *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*. Paris, Gallimard, 1985.

[1598] Duvernoy, J.: *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier (évêque de Pamiers) 1318-1325*. Paris, Mouton editeur, 1978. P. 1059.

[1599] Le Roy Ladurie, E.: *Montaillou*... P. 177.

[1600] Le Roy Ladurie, E.: *Montaillou*... P. 556-575

Dans ce contexte culturel et social, les cas des lacs d'Artats et d'Hers seraient des exemples de faits extraordinaires auxquels il fallait trouver une explication. Et cette explication pouvait être «codée» d'avance. Daniel Fabre[1601] nous rappelle que dans l'est des Pyrénées et leur Piémont languedocien on trouve un système d'explications et de pratiques concernant le malheur domestique fondé sur l'agression des sorcières et la malveillance des morts domestiques. Ce sont deux réponses à l'accumulation de maux d'abord inexplicables dans une maison ou dans un village montagnard : quelque chose d'extraordinaire s'est passé et il faut trouver une explication et une réponse pour y donner une solution. En ce moment, on est loin de pouvoir imaginer la proximité relative entre le thème des âmes des morts et le cours principal de notre enquête. Mais nous en sommes tout proches.

Par référence à la qualité écosymbolique du monde, il faut dire que les mythes se référant aux sorcières ou aux morts domestiques apportent le combustible pour permettre le processus trajectif, mais l'étincelle qui déclenche les formes de représentation concrètes ont un rapport très direct avec la réalité géographique du lieu et avec sa forme. On passe du mythe à la légende grâce à l'image des choses ; face à une partie de l'environnement –ce qu'on appellera une prise- on se demande pourquoi et on y répond à travers des récits généraux qui sont accommodés à la réalité du lieu.

Dans le contexte mental, social et physique que nous avons décrit, on pourrait penser que d'anciens temples solaires, déités aquatiques ou d'autres manifestations naturelles révérées par d'autres formes religieuses furent converties par le Christianisme en des lieux doués d'un certain pouvoir surnaturel. Le Christianisme serait une sorte de culture de plus en plus puissante et plus répandue qui a essayé d'anéantir une série de cultes qui l'ont précédée. Le cas des légendes de certains des lacs que nous avons étudiés (Montcortès, Engolasters, Lourdes, Barbezan, Hers et peut-être celui d'Artats) ou bien d'autres lieux (*Pallers de pedra*, empreintes des saints) nous parlent de pierres dressées ou autres formations rocheuses qui auraient pu être (ou être associés à) d'anciens lieux de cultes païens (rochers, arbres). Le changement de nom et surtout l'explication de leur présence par une légende empruntée à l'Ancien Testament pourrait nous faire penser à une stratégie d'anéantissement de ce type de cultes comparable à celle entreprise par Martin ou par Germain d'Auxerre. De même le culte à l'Aneto

[1601] Fabre, D.: «Du sorcier au mort: figures du malheur domestique» in *Los Pirineos. Estudios de antropología social e historia. Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, los días 22 y 23 de octubre de 1981*. P. 147-148.

pourrait avoir ancré le mythe hébraïque sur un massif qui était révéré comme sacré. C'est l'insulte des bergers à saint Pierre qui déclenche la tempête et donne naissance au lac de Bordère. On ne trouvera pas étonnante donc la liaison avec le mythe de saint Germain. L'intérêt de l'Eglise pour convaincre à travers la charité aurait aidé à sélectionner un mythe où la punition aurait été déclenchée par l'avarice ; et en le cherchant, on trouva un mythe hébraïque qui, par négation, renforçait les valeurs chrétiennes.

En catalan on dit «*cada terra fa sa guerra*» (chaque terre fait sa guerre) ; chaque terre est le résultat d'une lutte pour trajecter dans son environnement les valeurs dominantes et les plus appropriées à l'avis des groupes sociaux dominants dans un moment historique concret. Plus écologique, cette lutte écosymbolique ne passait pas nécessairement par la stratégie mise en place en Comminges par Maurilius, l'évêque d'Angers, mort en 453, qui avait fait brûler un bois sacré pour en finir avec l'adoration des arbres[1602]. De toutes façons, les deux actions allaient dans le même sens : violence physique et violence symbolique ne sont presque jamais contradictoires entre elles.

Nous sommes devant une structure explicative qui reste abstraite, qui a été conformée à travers les siècles et qui atterrit en certains endroits en fonction de faits conjoncturels : des inondations, des rochers avec une forme spéciale, des faits extraordinaires, etc. : des prises écosymboliques porteuses d'un sens socialement construit. La structure de possibilités devient «réalité» par un fait conjoncturel et prend possession d'un morceau d'espace pour lui donner un sens nouveau, un sens hors du sens commun et monotone de la quotidienneté. Mais ce procédé n'était pas utilisable n'importe où ; il fallait un certain type de société pour que l'on puisse matérialiser ces «atterrissages» et, en même temps, une série de prises physico-chimiques pour ancrer la nef.

Les légendes se réfèrent toujours à un temps et à un espace spéciaux ; elles sont réelles pendant qu'on les considère sérieusement. Les lieux mythologiques transmettent aux personnes ce que leur société y a projeté, et c'est ce mouvement d'aller-retour que l'on a appelé trajectivité. Mais ces lieux écosymboliques ne sont pas des lieux excluant les humains : on peut pêcher dans ces lacs, on peut passer par certains endroits voués au diable. Mais on y passe et on y pêche avec crainte et si quelque chose de spécial vient à se passer, on sait déjà pourquoi cela s'est passé.

Alors, peut-on se demander, quand furent inventées ces légendes ?

[1602] Duval, P-M.: *Les dieux de la Gaule*. P. 119.

Structurellement dans une période vaste, peut-être millénaire. A niveau conjoncturel, il a suffi d'heures, même de minutes, pour projeter la lumière clarifiante de la structure mythique vers une partie concrète de l'environnement. Dans le domaine que nous avons étudié cette lumière mythique faisait que cette partie de la nature devenait, pas encore un paysage, mais un *mythopaysage*. Lent ou rapide, le processus a deux échelles et deux vitesses différentes mais qui ont besoin l'une de l'autre pour exister : il faut toute la série de la punition du mépris de l'hospitalité pour comprendre ce qu'il s'est passé dans un certain endroit. Mais, en même temps, cette structure abstraite a besoin de différents endroits où se repousser pour acquérir réalité objective, c'est-à-dire présence structurelle. C'est pourquoi l'on finit par ne plus savoir si les lieux ont engendré la légende ou si la légende s'est emparée des lieux. Les récits légendaires ont investi ce cadre géographique en respectant ses caractéristiques : ainsi l'on peut apercevoir des monts, des lacs, des pâturages et des rivières concrètes dans les légendes pyrénéennes[1603]. C'est l'espace-temps mythique qui ramène à l'unité l'hétérotopie des lieux concrets, lesquels passent d'un ordre géographique à un ordre imaginaire, et à l'inverse. L'histoire du purgatoire –comme on verra- est bien claire sur ce point : d'emblée on a pensé l'idée, le mythe du troisième lieu, et après on lui a donné des places dans l'espace conçu. De l'idée de la punition par le froid et l'eau l'on serait passé aux légendes des âmes dans la glace ou sous les eaux dormantes. Et pour en finir avec les peines de tous ces damnés on a pensé que l'attention aux pauvres était la voie la plus utile. Ce fait n'était possible que dans certaines sociétés; ailleurs on aurait dansé, mangé ou bu jusqu'au retour du damné.

Dans d'autres cas, c'était la vue d'un objet bizarre, d'un être inusité ou d'un changement inattendu et difficile à expliquer qui pouvait fournir des sujets de légendes à l'imagination des gens. Ce qu'A. Maury appelle le double sens d'un nom, et que nous avons appelé une étymologie populaire, pouvait aussi souvent suffire.

> «*Partout où la nature a laissé quelque vestige extraordinaire, offert quelque objet bizarre, insolite, la crédulité populaire y rattache aussitôt l'idée d'un événement, d'un miracle dont les détails vont se grossissant sans cesse de l'œuvre de chaque imagination*»[1604].

[1603] Lasserre-Vergne, A.: *Le légendaire pyrénéen*. P. 99.
[1604] Maury, A.: *Croyances et légendes du Moyen Age*. P. 301.

Quand un rocher ou une pierre montre à l'œil comme la trace d'un pas, un vestige qui pourrait être humain, ce sera, suivant les contrées, l'empreinte de la tête de Mahomet s'élevant au ciel, du pied de Jésus-Christ remontant au sein de son père, ou du diable qui s'est échappé après avoir été reconnu. La même empreinte sera, pour les admirateurs de Bouddha, la trace ineffaçable que cet homme divin laissa sur le pic le plus élevé de Ceylan, au moment où, s'élançant dans les cieux, il jeta de cette cime un dernier regard d'amour sur les hommes, et pour les musulmans, la trace du pied d'Adam qui, avant de monter au paradis, attendait sur une jambe, en pleurant, que Dieu lui pardonnât ses péchés, nous disait Alfred Maury au XIXe siècle. Il croyait que,

> «*le peuple, jugeant par les yeux, a supposé les faits d'après les images, et créé des légendes pour expliquer celles qu'il ne comprenait pas. De plus, loin d'être combattues par le clergé, les erreurs populaires étaient entretenues par lui avec ardeur; il y voyait un moyen de réchauffer la dévotion publique, et sans doute aussi d'enchaîner par une foi d'autant plus vive qu'elle était plus ignorante la population à l'autorité sacerdotale. L'emploi fréquent des images fut donc incontestablement une source féconde de superstitions et d'idolâtrie pour le vulgaire et c'est avec raison qu'il faut aller puiser dans les représentations figurées l'explication d'une foule de légendes, qui leur doivent leur existence et leur célébrité*»[1605].

Les images physiques nous renvoient à des images mentales, et a l'inverse, dans une série de légendes qui cachent une lutte idéologique et politique pour le contrôle d'une société. Ecosymboles de cette opposition perdus parmi la campagne, essayant de montrer à nos prédécesseurs ce qu'il fallait faire pour être un membre «normal» de ces sociétés-là. Nature où l'on trouve la culture trajectée dans un mélange indissoluble. Ecosymboles porteurs de violence symbolique, construits parfois avec violence physique. Mais je pense que l'important, de notre point de vue, n'est pas la production de ces légendes et mythes, mais le fait qu'elles se placent sur certains lieux et sont réutilisés par des sociétés concrètes et même différentes de celles qui les ont vus naître.

L'idée de la concrétion physique, la trajection, d'une économie morale sur les éléments de l'environnement n'est pas une bêtise si l'on sait que même dans certains cas les croyances folkloriques ont associé la pratique judiciaire et certains lieux physiques.

[1605] Maury, A.: *Croyances et légendes du Moyen Age*. P. 303.

Selon Paul Sébillot, c'est vraisemblablement en raison du respect porté aux pierres remarquables par leur volume ou quelque circonstance particulière que des actes juridiques, dont la tradition a gardé le souvenir, s'accomplissaient près d'elles. Par exemple, à Saint-Gilles-Pligeaux (Côtes-du-Nord) au centre du *Roc'h ar Lex* (Sic) (Le rocher de la loi?) il y avait un trou destiné à recevoir le poteau qui soutenait le dôme mobile sous lequel s'abritaient les juges venus pour y rendre la justice. La Selle à Dieu, aux environs d'Arinthod, avait une place pour s'y asseoir, naturellement formée, où, d'après la tradition locale le juge de la contrée venait jadis siéger pour entendre les causes du peuple. Dans l'Aisne, on cite plusieurs pierres naturelles près desquelles on rendait la justice au Moyen Age et même à une époque assez rapprochée de la nôtre. Dans la Haute-Loire on dit que les seigneurs percevaient la dîme auprès d'une grosse pierre appelée la Carte. C'est Paul Sébillot[1606] qui nous apporte ces différents exemples de ce que l'on pourrait appeler la «fossilisation» des structures de pouvoir dans des éléments de l'environnement. Dans tous les cas la liaison loi-pierre est si claire qu'il n'en faut pas dire davantage. En Ribagorça et Aragon les pactes étaient accordés sur une pierre spéciale à la sortie du village[1607]. C'était l'acte physique de planter certains objets sur la pierre qui la donnait à voir comme un lieu à valeur juridique. Voilà un cas de ce que l'on a appelé la formalisation *in situ*, un processus que permet l'existence des personnes en dehors d'elles-mêmes.

Dans d'autres cas, la formalisation passait à travers le regard modelé par la légende et de cette façon on sculptait *in visu* une série de valeurs dans l'environnement. C'est la vision qui révèle la différence entre le socle granitique où repose le lac de Lourdes et la blancheur calcaire de la Peire Crabère. De même la différence entre les matériaux composant Pauline[1608] et le terrain autour du lac d'Hers aurait posé une question aux montagnards, lesquels, pour s'expliquer ce fait-là, auraient appliqué un mythe produit ailleurs au lac qui les interrogeait. C'est par ce procédé que l'on aurait sculpté *in visu* une partie des lieux étudiés. Ici il faudrait exposer un cas que nous rapporte Josep Romeu i Figueres à propos de la légende du Comte Arnau : quand on arrive au plan de Sant Pere à travers le col del *Mansillo* il y a des empreintes de ce personnage. Serra i Pagès avait dit que la tradition populaire y voyait les empreintes d'une femme, d'un cheval et celles de la main et du pied du comte et qu'on les expliquait en disant que le Comte Arnau avait enlevé une nonne du couvent de Sant Joan de les Abades ; en passant le col, celle-ci est tombée du cheval, lequel s'est arrêté d'un coup, et le comte est tombé à terre. Or Romeu, arrivé sur

[1606] Sébillot, P.: «Le culte des pierres en France. P. 216.
[1607] Amades, Joan: «Litocultura». P. 15.
[1608] Il s'agit de l'aiguille du lac d'Hers.

place, découvre que personne ne connaissait les empreintes et que c'étaient «*une création due à l'intérêt et la ferveur des folkloristes*»[1609].

Inutile d'épiloguer sur l'invention de matériaux folkloriques. Ce que je veux souligner est la façon dont, ayant une image dans la tête, on peut construire une légende en partant d'un fait géologique ou géographique concret. S'il y a une prise médiale pour ancrer le récit, si petite soit elle, celui-ci peut s'enraciner dans le lieu et passer du mythe à la légende. Mais ce n'est pas uniquement le milieu physique qui permet de changer les noms des choses, et que le paradis s'appelle Montserrat, mais que le récit prend racines dans le milieu culturel et social autant que physique. Le récit utilise une prise du milieu et lui donne du sens autant qu'il se fait discours, mais en ce même moment le lieu prend des caractéristiques nouvelles et devient un texte différent. Dans certains cas, il sort de l'indicible ; dans d'autres cas, il est formalisé dans un autre sens. Les montagnes catalanes, pour les élites, sont sorties de l'indicible, tandis que les lacs pour les classes populaires sont devenus autre chose, car ils avaient une importance, un sens et un nom préalables.

Dans tous les cas que je viens de dire, un fait extraordinaire et concret dans le temps n'aurait pas été nécessaire pour déclencher ce processus formalisateur. Il aurait suffi de la présence du lac ou d'un trou sur la pierre pour indiquer qu'il fallait aller dans l'archive des mythes en chercher un qui possédât une prise en forme de lac ou d'empreinte. Le mythe devait expliquer un lac visiblement en dehors du normal. Par exemple, comment expliquer, dans la plupart des cas étudiés, la présence d'un lac là où aucune rivière apporte de l'eau et, par contre, en sortent de grands fleuves? Dans ce processus, le mythe devenait légende ; le discours se faisait en même temps texte et le lieu venait à former partie de la société et de l'individu tandis que société et individu se replaçaient dans le monde.

Je parle ailleurs avec plus de détail des étymologies populaires, mais ici je voudrais suggérer un dernier mécanisme pour expliquer l'origine de quelques légendes. Si quelques formes étranges peuvent «créer» le besoin d'être expliquées à travers le légendaire, certains mots difficiles ou impossibles à comprendre peuvent aussi déclencher ce processus représentatif.

Ailleurs j'ai dit que le mot *Peña maldita* apparaît pour la première fois en 1586 pour parler de la Maladeta et que la légende qui nous explique cette malédiction n'est attestée qu'en 1709. Au point où nous en sommes, on ne peut pas assurer qu'historiquement le mot ait précédé la légende. Mais d'un point de vue analogique ce

[1609] Romeu Figueras, José: *El mito de «El Comte Arnau» en la canción popular, la tradición legendaria y laliteratura*. P. 133.

rapport est clair : les paysans du lieu se seraient trouvés en face d'un mot qu'ils ne comprenaient pas, celui de *Maladeta*. A partir des éléments culturels qui leur étaient propres, ils ont pensé à une malédiction, car le radical *mal* ainsi le suggère. Aujourd'hui nous savons que ce mot serait d'origine indo-européenne et qu'il voudrait dire rocher ou paroi[1610], mais pour eux cette prise portait à chercher les raisons de la malédiction.

Il en alla de même en Montserrat avec le sommet dit *Cavall Bernat*. La légende suppose qu'il s'agit d'un rocher en forme de cheval (*cavall*), mais cette forme n'est pas visible. On sait qu'en 942 on l'appelait la *rupibus Bernardi* (la roche de Bernat), mais en 974 un écrivaint renonce à en écrire le nom parce qu'il est très laid ; par chance, huit années plus tard on a écrit «*montis qui vocatur Caralio*». En fait, la différence phonétique entre *carall* et *cavall* est très petite, mais le sens est tout à fait différent : une chose réfère à un cheval et l'autre -le *carall*- à un pénis. Désormais il est possible de comprendre le nom par rapport à la forme svelte du rocher. En plus, on sait qu'au Xe siècle on parlait d'un autre *Cavall Bernat* (il y en a plusieurs en Catalogne) du village de la Selva del Mar en disant qu'il était un *mons qui habet inhonestum nomen*[1611]. En fait, le nom actuel *Cavall Bernat*, n'apparaît qu'en 1677[1612], et il faut penser (analogiquement) que la légende qui parle d'un bûcheron qui prend le cheval que le diable lui offre pour faire son travail est très moderne...

Dans d'autres cas on sait que d'autres confusions étymologiques ont donné naissance à légendes : la *Roca de Pena* (roche de peine, où on entend les gémissements des âmes), qui dériverait d'une *pena* (rocher) et pas d'une peine ; le col d'*Iera de Maça* (qui dérive d'une aire -*area*- et ne répond pas à la forme *hi era de massa* - y était de plus), ou les cas déjà évoqués de la ville d'Atenes ou bien de la Coma Ermada, etc.

En fait, pour le sens commun, la réalité est toujours constituée et elle nous arrive avec sa propre essence ; elle est évidente. La forme et le nom sont les cartes de présentation de la réalité devant lesquelles on cherche les prises médiales qui nous manquent pour établir les liens analogiques que croyons pertinentes entre le nous et le monde, la culture et la nature. La forme et le nom des choses, tels que nous les percevons, permettent notre existence.

[1610] Moure-Rey, E.: *Els nostres noms de lloc*. P. 177.
[1611] Moreu-Rey, E.: *Els nostres noms de lloc*. P: 191.
[1612] Buch i Parera, Josep: *El Cavall Bernat de Montserrat*. P.25.

3.26 - Légendes et mythes

Dans ces derniers chapitres on a vu clairement que le «mythe» qui donne sens à une partie de l'environnement et qui le fait devenir *mythopaysage* s'est formé loin des lieux où il a été bâti. Ce mythe, cette légende, est une importation d'une série de matériaux nés et rajoutés ailleurs. Avec des matériaux procédant de l'Orient, arrivés en Grèce et transportés jusqu'au monde romain l'on a formé une structure de sens adaptée à une société traditionnelle et chrétienne. Ce n'était qu'uniquement un mythe qui s'est placé sur la réalité en devenant légende. Par une voie populaire (dans d'autres cas ce pourrait être une voie cultivée) l'on a utilisé ce mythe pour s'expliquer des faits qui n'étaient pas facilement compréhensibles à partir des connaissances du monde du sens commun. Depuis ce moment, la Peyre Crabère n'est plus seulement en rapport à l'histoire de Sodome et Gomorrhe, mais en communication directe avec des faits qui se sont passés au lac de Lourdes où une femme fut punie pour avoir regardé le châtiment des impies et des avares. Mais elle communique aussi avec l'histoire biblique. L'environnement physique, le lac et ses alentours, n'ouvre pas uniquement sur l'histoire biblique, mais sur le récit local qui a un sens par rapport au local. Ce n'est pas sur les rivages de la Mer Morte que s'est passée l'histoire ; c'est sur ceux du lac de Lourdes ou d'Engolasters et les personnages de la légende sont des paysans du lieu. Mais entre eux il y avait une claire analogie. Les paysans croyaient que ces personnages habitaient une société comme «la nôtre» : ils habitaient leur société autrefois. Alors ce qu'il leur était arrivé était en communication directe avec ce qui pouvait se passer dans leur présent.

Il fallait faire attention aux pauvres et aux pèlerins qui arrivaient en ces lieux-là. Voilà ce que les lieux disaient. Dans un sens plus global, il fallait maintenir une certaine position socio-économique, avec des rapports très codés. De ce point de vue, les lieux parlent ce que l'on veut leur faire dire : mais ils parlent d'eux-mêmes, d'une façon autonome. C'est pourquoi certains lieux parlaient de saint Martin, le héros de la pauvreté qui luttait contre l'argent «facile» du diable ou des fées, mais aussi des vols, des impies. Même des seigneurs qui dépassaient la mesure dans l'application de leurs droits. Tout cela relevait de la pensée humaine, mais on le trouvait trajecté en même temps dans l'environnement, comme si c'était celui-ci qui l'avait pensé. Voilà que les métaphores devenaient bien réelles.

Témoignage qui montrait la vérité de la foi chrétienne, les empreintes des saints –à propos desquelles je n'ai travaillé que sur le cas de saint Martin- ouvraient l'espace physique à d'autres dimensions humaines. Il y aurait un monde de sens au-delà d'un monde physique qui était en même temps métaphysique. Elles étaient en même temps empreintes et matrices de sens. Le mythe nous parle. Il nous parle à travers les légendes, ce qui doit être lu dans l'environnement, pourrait-on dire. Mais il nous parle aussi à travers les rituels. C'était le manque de rituel qui avait fait croire aux Américains qu'il y avait une véritable attaque des habitants de Mars sur la Terre. Aujourd'hui nous savons que cela a été un exemple du génie d'Orson Welles dans une société qui n'avait pas encore l'habitude du rituel d'écouter la radio et de décoder ses messages. Comme dans ce cas-là, c'est l'interaction sociale qui fait croire ou non à la certitude du mythe : les fantômes nocturnes (dis)paraissent si l'on est ensemble. C'est pourquoi ce qui nous a intéressé n'a pas été uniquement le mythe, mais sa reproduction à travers les rituels. C'est alors, dans cette analogie entre l'action sociale et la superstructure idéologique, que l'on peut trouver le sens du mythe. C'est la reproduction rituelle du mythe qui nous assure sa reproduction au cours du temps ; le respect du rituel donne valeur au mythe.

De ce point de vue, il nous faut noter l'homologie que l'on trouve entre les deux dans l'ensemble étudié. Il y a, de part et d'autre, une forte importance des valeurs relatives à l'aide aux pauvres. Ces valeurs se retrouvent au Moyen Age et dans la superstructure idéologique du christianisme, laquelle est arrivé dans les classes populaires à donner lieu à une culture propre[1613]. Et voilà que nos légendes nous parlent de lieux et d'institutions qui avaient été réalités autrefois. C'est le cas spécialement des maisons des pauvres, des hospices, voire des droits coutumiers des déshérités. Mais c'est aussi le cas, en général, d'une certaine économie morale différente du libéralisme. Ce n'était pas une invention des «pauvres», mais un souvenir d'anciens droits que Charlemagne lui-même avait accordés. Il y avait des droits qui avaient été reconnus par le Roi lui-même et on les transmettait à travers des légendes et des récits folkloriques. Même le Roi était objet de cette forme de transmission culturelle à travers le temps.

C'est en ce point qu'il nous faut parler d'une économie morale, comme nous l'avait enseigné Edward P. Thompson. S'il y avait une crise de subsistances les pauvres avaient droit à un rabais sur le prix du pain, et à ce que l'on en apportât au marché. Ils avaient aussi le droit de passer la nuit dans des institutions spéciales. Une série d'écosymboles rappelaient leurs droits : les lacs, les pierres, les chapiteaux... même les cyprès dans une partie de la Catalogne. L'on a vu que certains actes juridiques avaient lieu près de pierres ou d'autres endroits significatifs. D'autres rapports écosymboliques que l'on a étudiés nous parlent, en même temps, et de la nature et de la culture : c'est le cas des sorcières ou des fées, domaines dans lesquels l'économie est en même temps l'environnement, sans toutefois s'y confondre. L'essence écosymbolique de la réalité rend possible l'homologie entre les différentes sphères sociales. De ce point de vue, les récits mythiques pouvaient *prendre terre* sur des lieux concrets et ainsi devenir des légendes. Mais il fallait qu'une certaine culture soit prête à assurer ces atterrissages, d'où l'importance de la culture dans la constitution intime du monde, de l'écoumène.

Dans ces conditions, nos légendes pouvaient se produire et se répandre. Si l'on ne saura jamais qui les a inventées, ou bien si cela sera très difficile, on peut dire au moins qu'elles sont un peu filles de toute la culture populaire de l'Occident chrétien, même si leurs modèles ont été pensés ailleurs. Elles étaient en même temps objectives et subjectives, se trouvaient dans les individus et dans les collectivités, dans les groupes sociaux privilégiés et les plus populaires. Elles étaient écrites dans certains livres et sur certaines parties du pays: le mythopaysage qu'on a étudié était un peu partout pour aider à donner du sens au monde.

Mais on sait aussi l'incommensurable nécessité humaine de trouver des explications aux faits extraordinaires. La malveillance des morts domestiques ou la sorcellerie étaient très souvent reprises comme explications aux maux inexplicables dans notre terrain d'enquête. Les morts, on les trouvait partout quand ils étaient au purgatoire, un lieu parfois conçu comme glacé et aquatique, mais un lieu qui était dans l'église en certaines époques de l'année, ou près d'oratoires qui marquaient l'espace villageois. Comme on le verra, dans certaines représentations les damnés sont dans l'eau; dans d'autres cas leurs âmes sont devenues de la glace des glaciers ou des pierres chaotiques. Analogiquement avec tout ce dont l'on vient de parler, on sait que les aumônes étaient le procédé le meilleur pour aider les âmes des damnés à s'en sortir. Nous sommes dans tous les cas dans un même bassin sémantique !

Peut-être vaut-il mieux dire que nous sommes dans un bouillon de culture et pas dans un bassin sémantique. Bouillon plein de vie dans lequel les différents éléments qui le composent perdent petit à petit leur caractère propre en faveur d'un mélange original. L'eau dormante est l'eau de la punition qui peut devenir de la glace ou de la pierre pour

[1613] Mullet, Michael: *La cultura popular en la Baja Edad Media*. P. 18.

châtier ceux qui n'ont pas accueilli les pauvres. L'on peut s'en sortir par la charité ou par les messes, voire la pratique des principes chrétiens.

3.27 - Le purgatoire

Comme on l'a vu, le malheur domestique était expliqué dans les Pyrénées (et ailleurs) à travers les catégories de la sorcellerie et de la malveillance des morts. Ailleurs on a parlé du thème de la sorcellerie ; ici on va faire attention au fait que quand une famille avait un problème ou une série de contrariétés, il fallait faire quelque chose pour accomplir les sollicitations des morts. Ces morts se trouvaient, bien sûr, au purgatoire et ils avaient besoin de l'aide des vivants pour s'en sortir et mériter le ciel.

L'histoire du purgatoire nous montre comment il a fallu inventer un troisième lieu où «conserver» les chrétiens qui n'ont pas été bons mais pas tout à fait mauvais. Comme nous montre Jacques Le Goff[1614], on passe des peines purgatoires aux lieux de la purgation. Inventé au XIIe siècle le purgatoire pour exister devra,

> «*remplacer les pré-paradis du refrigerium, lieu de rafraîchissement imaginé aux premiers temps du christianisme et du sein d'Abraham désigné par l'histoire de Lazare et du mauvais riche dans le Nouveau Testament*»[1615].

Les épreuves que doivent passer les damnés varient suivant les temps et les auteurs, mais il y en a deux qui reviennent le plus souvent : l'ardent et le glacé. Bien que l'épreuve par le feu ait joué un rôle important, on ne doit pas oublier que «*l'épreuve fondamentale à laquelle sont soumis les morts du Purgatoire n'est pas le simple passage par le feu, c'est le passage alternatif par le feu et par l'eau*»[1616]. Feu et eau, chaleur et froid, ce sont donc les deux châtiments les plus représentatifs de cet endroit. Finalement, le feu finira par chasser le froid, et le purgatoire sera construit à l'image de l'enfer : «*La naissance du Purgatoire donne le coup de grâce au refrigerium et annonce l'effacement du sein d'Abraham*»[1617].

Pour mieux comprendre tout cet enjeu, il faut distinguer entre la punition par la glace et par l'eau, car à niveau écologique on peut faire cette distinction dans les légendes que nous sommes en train d'étudier. Par rapport à la série de légendes de la punition du refus de l'hospitalité, il faut dire que ce n'était pas uniquement le purgatoire qui était glacé : Samivel[1618] nous parle de plusieurs enfers de glace conçus aux XIIe et XIIIe siècles, auxquels faudrait y rajouter l'*Apocalypse de Paul* (IIIe siècle), qui parle d'un fleuve horrible de feu, lieu mi-glacé, mi-enflammée[1619]. Au XIIe siècle, Albéric décrit l'enfer comme une vallée encombrée d'énormes glaçons dont le visiteur peut à peine distinguer les sommets[1620]. Là sont entassés les incestueux et les débauchés, et le froid les brûle

---

[1614] Le Goff, J.: *La naissance du Purgatoire*. Paris, Gallimard, 1981.

[1615] Le Goff, J.: *La naissance du Purgatoire*. P. 16-17.

[1616] Le Goff, J.: *La naissance du Purgatoire*. P. 20.

[1617] Le Goff, J.: *La naissance du Purgatoire*. P. 266.

«*Nieve e ghiaccio scompaiono a poco a poco dalla scena*» nous dit Camporesi, P.: *La casa dell'eternità*. P. 21.

[1618] Samivel: *Hommes, cimes et dieux*. P. 79.

[1619] Baschet, J.: *Les justices de l'Au-delà*. P. 87. On peut y rajouter la version du voyage de Saint Brandan du poète Benedeit (1120) on l'on passe aussi par le froid et par la chaleur (P. 101).

[1620] Baschet, J.: *Les justices de l'Au-delà*. P. 130.

comme la flamme. Au même siècle Tundale parle d'une grande montagne dont les versants sont d'un côté tout vernis de glace, de l'autre pleins de feux et de fumée, destinée à punir les traîtres ; un lac glacé avec un monstre sert à punir les clercs et les moniales luxurieux[1621]. Thurchill, au XIIIe siècle, énumère quatre chaudrons dans l'enfer dont un plein de neige et de glace[1622]. Hugues de Saint-Victor, Robert Pullus et Guillaume d'Auvergne, Honorius, etc. parlent aussi du froid comme une des peines de l'enfer[1623].

Au-delà des aides que les morts peuvent recevoir des vivants, dont on parlera tout à l'heure, en général le froid et l'eau supposent un exercice de purification, de régénération et de renaissance[1624] auquel se voient confrontés les damnés. L'eau et le froid, l'eau froide ou la glace, peuvent purifier les péchés. On sait que saint Bernard, «*décidément lié à la naissance du Purgatoire*»[1625], fut attiré par le démon,

> «(...) *dans les lacs de la tentation. Et un jour que Bernard avait arrêté quelque temps ses regards sur une femme, ensuite revenant à lui, il rougit de sa faiblesse, et résolu à s'en punir sévèrement, il se jeta dans un étang glacé, et il resta dans l'eau jusqu'à ce qu'on l'en retirât presque sans vie ; et il éteignit toutes les ardeurs de la concupiscence*»[1626].

De même, plus ou moins, François d'Assise tenté par la chair d'une façon très puissante. Il fouette son corps, c'est-à-dire son *frère âne*, et il sort dehors et se jette, nu, sur la neige. Le froid lui servira à vaincre la concupiscence de la chair[1627].

Dans ce contexte, rien d'étonnant que certains éléments naturels se voient associés aux peines purgatoires. Ainsi, en parlant des Alpes, on a pu dire que (certains) «*Lacs, pierrailles, abrupts, glaciers, ont lourde charge d'âmes en peine*»[1628]. L'on sait que les glaciers sont des lieux de pénitence et de purification pour les âmes des défunts. Même dans *La légende dorée* on parle d'un morceau de glacier, apporté à un évêque pour soulager ses maux de pieds, qui parle : c'est une âme tourmentée dans la glace qui se délivrera si on lui dit une messe tous les jours, pendant 30 jours.

En général on avait la croyance que les glaciers étaient pavés des têtes des défunts, visibles uniquement pour ceux qui pouvaient y voir. Pour les aider à surmonter leurs peines on pouvait agir particulièrement à travers des messes et de la charité. Communauté formée par les vivants mais aussi par leurs prédécesseurs, dans le Valais les âmes en peine pouvaient dans certaines journées[1629] ou simplement vers la fin de leur peine aller se chauffer auprès des vivants et implorer leur aide. On leur laissait une place près du poêle chaud, on allumait des cierges et des lumignons et l'on disposait de la nourriture à leur intention[1630]. Alors, dans quelques chapelles du Valais, on priait : «*Sainte Vierge, ayez pitié*

[1621] Baschet, J.: *Les justices de l'Au-delà*. P. 109.

[1622] Baschet, J.: *Les justices de l'Au-delà*. P. 126.

[1623] Baschet, J.: *Les justices de l'Au-delà*. P. 52-65.

[1624] Eliade, M.: *Traité d'histoire des religions*. Paris, Payot, 1994.

[1625] Le Goff, J.: *La naissance du Purgatoire*. P. 222.

[1626] Voragine, J. de: *La légende dorée*. Paris, edt. Michèle Trinckvel, 1976.

[1627] Sant Bonaventura: *Biografia de sant Francesc d'Assís*. Barna, la Formiga d'Or, 1994. P. 63.

[1628] Samivel: *Hommes, cimes et dieux*. Op. cit. P. 134.

[1629] Le soir de la Toussaint, la nuit de Noël et pendant la période de la Toussaint à la saint Hilaire.

[1630] Schüle, R-C.: «Il vaut mieux souffir du froid maintenant...» in *Imaginaires de la haute montagne*. Grenoble, Centre Alpin et Rhodanien

de ceux qui vont sur les glaciers, sainte Vierge, ayez pitié de ceux qui sont dans les glaciers». C'est pourquoi Rose-Claire Schüle croit que :

> «*Bien plus que les sommets et les parois rocheuses, ce sont les glaciers qui inspirèrent aux habitants des hautes vallées alpestres une crainte d'ailleurs justifiée par de réel dangers*»[1631].

Mais les Pyrénées ne sont pas les Alpes. Par exemple, notre terrain d'enquête ne présente pas de grandes étendues de glaces et cela nous explique pourquoi on ne peut utiliser l'information attirée des Alpes que pour parler du cas de la Maladeta (c'est le massif le plus haut des Pyrénées, culminant à 3.404 m au sommet d'Aneto). Pour le reste des légendes et des lieux légendaires de notre terrain d'enquête, il faut prendre en considération les questions se référant au purgatoire aquatique et d'autres choses dont on parlera dans quelques lignes.

Nous pouvons commencer donc par le purgatoire aquatique. Comme nous le dit Michel Vovelle[1632], il y a une variation historique des figurations du Purgatoire, mais on en peut distinguer deux familles. La première, et celle qui nous intéresse dans ce travail, renvoie aux légendes des marécages irlandais et on en rencontre un exemple à Saint-Michel-de-Paganico où un successeur d'Ambrogio Lorenzeti a peint un tableau dont la partie centrale figure une sorte de bassin ou de grande marmite où séjournent de pauvres âmes, sous l'aspect de personnages nus. Une seconde représentation, plus complexe, est celle de Jean Colombe dans les *Très riches heures* du duc de Berry. Là quelques âmes «*sont enfouies jusqu'à la tête dans les eaux glauques du lac profond, un étang plutôt, quoiqu'on n'en voie qu'une partie*»[1633].

Selon Michel Vovelle, cette première tradition du purgatoire aquatique, dont les images semblent se multiplier au XVe siècle, se rencontre dans d'autres lieux, mais elle n'est pas la plus fréquente, ni celle qui offre le plus d'avenir. Les écoles du nord de l'Europe et du Midi de la France l'ignorent, mais on la retrouve en Italie. Pourtant le purgatoire aquatique n'est pas inconnu des retables catalans, et on le retrouve à la cathédrale de Palma de Mallorca[1634]. Dans le *Beatus de Liébana* qui se trouve dans la cathédrale de la Seu d'Urgell on peut voir une scène de l'Apocalypse avec plusieurs personnes qui passent leurs peines dans l'eau. Dans le même sens, un sermon du XVIIIe siècle catalan mélange encore le déluge et le feu : la vision du purgatoire est un regard sur un «*Diluvi & foch*» où les âmes passent d'une grande chaleur à un froid excessif; ailleurs elles sont submergées dans un étang de souffre brûlant[1635].

Comme le purgatoire est le lieu de la purgation de ceux qui peuvent être sauvés malgré leur mauvaise conduite, les vivants peuvent, eux aussi, aider leurs morts de préférence à travers des messes, des prières et des aumônes[1636]. Si entre le VIIe et le XIIe

---

d'Ethnologie, 1987. P. 31-40.

[1631] Schüle, R-C.: «Il vaut mieux souffrir...». Op. cit. P. 31.

[1632] Vovelle, M.: «Quelques images du purgatoire du temps d'Enguerrand Quarton» in *Histoires figurales. Des monstres médiévaux à Wonderwoman*. Florence, Sogedin, 1989. P. 67-71.

[1633] Vovelle, M.. «Quelques images du purgatoire...». P. 69.

[1634] Vovelle, M.: *Les âmes du purgatoire ou le travail du deuil*.

[1635] «(...) *despres de haber estés la vista sobre aquell Diluvi & foch* (...)»; «(...) *excessi calór á un excessiu fret* (...)»; «*A més de estar sumergidas en uns estanys de sofre encés* (...)». (*Novenária de las santas Animas*. Sermons en català, segle XVIII. Ms 3408 BdC.)

[1636] Le Goff, J.: *La naissance du Purgatoire*. spécialement P. 113.

siècles, dans les rites du paganisme, un grand nombre d'offrandes allaient aux morts, l'Eglise remplaça ces pratiques par d'autres, tout aussi exigeantes[1637]. La commémoration des morts s'accompagnait habituellement de distributions d'aumônes ; parfois des legs en faveur des églises étaient partiellement convertis, suivant la volonté du testateur, en aumônes pour les pauvres[1638]. Dans notre terrain d'enquête on a conservé ritualisée cette coutume de telle façon que quand un chef d'une famille importante mourait, il était encerclé pompeusement par «*une douzaine de pauvres, habillés de neuf grâce à la générosité du défunt*»[1639]. On trouve cette coutume dans les testaments catalans, et espagnols en général, depuis le IXe siècle, de telle façon que ceux-ci demandent que le jour de l'enterrement un nombre prédéterminé de pauvres soit vêtu ou alimenté[1640]. Au XVe siècle, les personnes riches de la Catalogne et de Valence désiraient que leur cadavre soit accompagné par des religieux et des pauvres qui étaient vêtus et rémunérés. Ces pauvres étaient également aidés s'ils allaient demander l'aumône chez le décédé[1641]. A Betren (Val d'Aran), à la fin d'un enterrement, on donnait un pain qui s'appelait *carrau* aux pauvres du lieu[1642] ; à Vilamós, les maisons riches donnaient du pain et un plat de soupe à tous les pauvres du village[1643]. Au village de Folgueroles (Osona) jusqu'à il y a très peu d'années on faisait une offre aux âmes du purgatoire qui consistait en une pièce de pain avec dix centimes dedans. Ce pain était donné aux pauvres qui demandaient l'aumône porte à porte ou bien à ceux qui allaient le chercher à l'église. On l'appelait le pain des morts ou des âmes ; finalement il a été remplacé par une donation en argent[1644]. Au village de Castelló (La Noguera) quand on allait au four du village on laissait un petit pain dans une boîte et le dimanche ce pain était vendu à un prix plus bas que celui du marché de façon que les familles les plus humbles puissent l'acheter. Les revenus que ces pains produisaient étaient utilisés pour payer les neuf jours des âmes (*novenari*) ou des messes pour les âmes du purgatoire[1645]. Le jour des morts, au village de Prats de Lluçanès on faisait le *ball dels romeus*, ces «pèlerins» entraient dans les potagers du village et volaient des choux et d'autres verdures pour en faire un repas pour les pauvres[1646].

Une autre ritualisation de cette façon d'agir fut le bassin des pauvres. A partir de 1330, Avignon devient le centre d'un mouvement de création de bassins destinés à recueillir les offrandes pour la communauté des morts qui va se propager en onde continue dans tout le monde occitan à l'initiative des prélats, du clergé paroissial et des fidèles eux-mêmes qui font entrer ces préoccupations dans leurs testaments.

[1637] Duby, G.: *Guerriers et paysans VII-XII siècle. Premier essor de l'économie européenne*. Paris, Gallimard, 1973.

[1638] Geremek, B.: *La potence ou la pitié. L'Europe et les pauvres du Moyen Age à nous jours*. Paris, Gallimard, 1987.

[1639] Soulet, J-F.: *La vie quotidienne dans les Pyrénées.* P. 237.

[1640] López Alonso, Carmen: *La pobreza en la España medieval.* P. 377 et suiv.

[1641] Borràs i Feliu, Antoni: «L'ajuda als pobres en els testaments de Catalunya i València del segle XV» in *La pobreza y la asistencia a los pobres en la Cataluña medieval.* Vol. 1, P. 364-365.

[1642] Bellmunt i Figueres, Joan: *Costums, fets i llegendes. Val d'Aran*. P. 140.

[1643] Colobrans, Jordi; Saumoy, Joan: *El caliu de la Vall d'Aran*. P. 46.

[1644] Xutglà i Casadevall, Montserrat: *Memòria de la recol·lecció de dades, realitzada l'any 1987, per a l'Estudi etnogràfic de Folgueroles*. P. 84.

[1645] Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. La Noguera*. Vol. 2, P. 276.

[1646] Vilarmau, Josep M.: *Folklore del Lluçanès*. P. 442. Casades i Gramatxes, P.: *Lo llusanès*.

«*L'extension du phénomène* (...) [au XVe siècle] *couvre tout un ensemble méridional largement taillé, de Bordeaux à Limoges et à Grenoble, voire Chambéry*»[1647].

La présence des morts était constante dans le monde rural de la période moderne; l'élite et les classes populaires s'accordaient sur ce point. Dans un livre d'Honofre Menescal (1611) on y trouve deux chapitres qui portent par titre: «*que las almas del otro mundo buelven* (sic)» i «*Como conocemos si el ruydo que sentimos, es alma del Purgatorio, o demonio*» : que les âmes du purgatoire retournent et comment pouvons-nous savoir si un bruit est une âme du purgatoire ou un démon. Un autre texte aragonais de 1652 affirmait que l'aumône rendait cent pour un et que le fait de donner aidait le donateur et «(...) *las santas almas, que estan penando*»[1648]. Un autre, cette fois catalan, du début du XVIIIe siècle disait qu'il n'y avait pas des pauvres plus pauvres que les âmes du purgatoire : «*No hay pobres mas pobres, que son las Almas del Purgatorio*»[1649]. Un opuscule catalan de 1778 portait encore le titre de *Charité la plus héroïque que pratiquer puissent tous les fidèles en faveur des bienheureuses âmes du purgatoire*. En plusieurs passages de ces œuvres on retrouve l'assimilation dont nous avons déjà parlé entre la pauvreté et le purgatoire. De ce point de vue, les bénéficiaires de l'aumône sont trois: le donateur, le pauvre et l'âme du purgatoire[1650].

La littérature écrite et le folklore nous portent à douter de l'opinion de Joan Amades selon laquelle, en Catalogne, les âmes du purgatoire ont été généralement remplacées par la Vierge Marie ou la Sainte Famille: à Noël on laissait le feu allumé et on posait la table avec une chaise près du feu et du pain pour que la Mère de Dieu puisse se chauffer et changer les couches à l'enfant Jésus[1651].

Mais cette substitution n'a pas été générale, et au Pallars, à la fin de l'année, on préparait une table avec une nappe blanche et du pain, en plus on entrouvrait la porte afin que les *encantades* puissent entrer dans la maison et y apporter un peu de fortune[1652] ; au Solsonès, le premier novembre on posait une assiette de plus à la table pour les défunts, et si l'âme trouvait ses ancêtres affligés, elle allait au ciel[1653]. En Aran les gens posaient une assiette pour les défunts durant la Toussaint ou Noël afin de se rappeler le mort et que celui les protège[1654]. Apeles Mestres a écrit que lors de la Toussaint, à deux heures de l'après-midi, les âmes du purgatoire rentraient en terre pour faire attention aux morts et pour refaire les liaisons avec les vivants. Vingt-quatre heures plus tard, elles partaient et celles qui avaient reçu des attentions et des prières montaient au ciel au lieu de retourner directement au purgatoire. Si non, il fallait attendre une année de plus.

Il est très intéressant que pour Mestres l'enfer semble plus fermé aux communications avec notre monde que le purgatoire[1655]. Par contre, les âmes du purgatoire

---

[1647] Vovelle, M.: *Les âmes du purgatoire ou le travail du deuil*. Op. cit. P. 46.

[1648] Blasco Lanuza, Francisco de: *Patrocinio de angeles, y combate de demonios*. P. 1047.

[1649] Boneta, Joseph: *Gritos del Purgatorio, y medios para acallarlos. Libro primero, y segundo. Dedicados a la Virgen Santissima del Pilar*. Barcelona, Pedro Escudèr, Impressor, [1702]. P. 1.

[1650] Boneta, Joseph: *Gritos del Purgatorio*. P. 153 et suiv.

[1651] Amades, Joan: *L'art popular. La casa*. P. 26.

[1652] Bellmunt i Figueres, Joan: *Costums, fets i llegendes. El Pallars Sobirà*. Vol. 2, P. 96.

[1653] Bellmunt i Figueres, Joan: *Costums, fets i llegendes. El Solsonès*. Vol. 1, P. 137.

[1654] Bellmunt i Figueres, Joan: *Costums, fets i llegendes.Val d'Aran*. P. 140.

[1655] Mestres, Apel·les: *Tradicions. Folklore catalá*. P. 127-130.

sont très clairement en rapport avec le monde vivant et cela se voit bien dans le domaine de l'alimentation. Dans la vallée de Benasc on croyait qu'il fallait conserver un peu de pain dans le tiroir pour ces âmes ; en plus, quand on préparait une soupe, on y ajoutait des ingrédients pour elles[1656]. En Ulldemolins, après le dîner on souhaitait le repos des âmes des morts en disant : «*les animetes dels fillols difunts, per la misericòrdia de Déu, reposin en pau*»[1657]. Le pain a été toujours vu avec un certain respect et on ne pouvait pas l'utiliser de façon mauvaise. On ne pouvait pas le maltraiter, ni le répartir en de petits morceaux, ni même le jeter aux ordures ou le donner aux animaux[1658]. On devait avoir une attitude révérencieuse face au pain car celui-ci était en rapport avec les âmes des ancêtres: si un morceau de pain tombe on le baise et on dit «*pan bendito*» ou on lui fait le signe de la croix afin de diminuer la peine des âmes qui pourraient être cachées en lui[1659].

Tout cela mène à penser que certains endroits de notre terrain d'enquête seraient en rapport avec les défunts et les âmes des morts, donc seraient comme des purgatoires sur la terre. C'est le cas des lacs, même si on n'en possède pas de preuves claires Si le sommet des montagnes était la place du Paradis[1660], plus en bas, mais pas sous terre, on pouvait trouver le purgatoire : les glaciers, les lacs, les pierrailles étaient les lieux où l'on pouvait passer les peines purgatoires d'auparavant. L'aumône aidait à faire passer cette période transitoire un peu plus rapidement : «*Comme l'eau éteint le feu, l'aumône éteint les péchés*», conseillait la comtesse catalane Duoda[1661] à son fils au IXe siècle. Véritable manuel d'éducation et de manières d'agir en société, l'ouvrage de Duoda fait de la charité la plus grande des vertus, suivie par l'espérance et la foi. Duoda conseille à son fils d'être accueillant avec les pauvres et généreux avec les nécessiteux, les veuves et les enfants orphelins. Dans sa pédagogie, ceux qui souffrent de la faim ou de la soif, ceux qui sont nus, les orphelins, les voyageurs et les étrangers, les veuves et les enfants, les opprimés et les nécessiteux doivent être traités avec miséricorde et pitié.

Par rapport à l'eau et aux aumônes, notons que Joan Amades rapporte la croyance populaire selon laquelle «*Celui qui vole l'argent du bassin des âmes des églises ou des ermitages, à son arrivée chez lui, les monnaies devenaient de l'eau en abondance qui le noyait*»[1662], et on voit très aisément la connexion que cette croyance avait avec ce que nous sommes en train d'étudier. L'association entre charité et eau se retrouve aussi chez Thomas d'Aquin, pour qui le liquide élément (comme on l'a vu avec saint Bernard tenté par la vision d'une femme) contraignait par irruption en éteignant la concupiscence. Par contre l'eau ne contraignait pas la charité et, en submergeant tout, lavait autant que son aspersion

---

[1656] Lisón Huguet, José: *Algunos aspectos del estudio etnográfico de una comunidad rural del Pirineo Aragonés oriental*. P. 46.

[1657] Violant i Simorra, Ramon: *Etnografia de Reus i la seva comarca*. P. 593.

[1658] Capel, José Carlos: *El pan*. P. 60.

[1659] Lison Huguet, José: *Algunos aspectos del estudio etnográfico de una comunidad rural del Pirineo Aragones oriental*. P.190.

[1660] Malgré qu'il y ait des images du purgatoire placées sur les sommets des montagnes, il semblerait, au moins au IXe siècle, que ce lieu soit réservé au Paradis. Dans *Le voyage de Saint Brandant* on y lit : «*Li munt sunt halt, de marbre dur, u la mer bat mult luign del mur; e desure le munt marbrin la muntaine est, tute d'or fin; e puis desus estait li murs, de paraïs qui clot les flurs*». Benedeit: *Le voyage de Saint Brendant*. Munich, Willehm Fink Verlag, 1977. Brendant, ou Brandant, fut un abbé irlandais du VI siècle. Vers 520 commence son premier voyage en Islande. La version de son voyage faite par Benedeit fut écrite vers 1120. Jean-Pierre Le Dantec nous a donné la suivante traduction du passage en question: «*Au sommet d'une montagne d'or pur, se dresse le mur qui enclot les fleurs du Paradis*».

[1661] Duoda, comtessa de Barcelona i de Septimània: *De mare a fill. Escrits d'una dona del segle IX*, Barcelona, la Sal, edicions de les dones, 1989.

[1662] «*El qui roba els diners de la caixeta de les ànimes de les esglésies o de les ermites, en arribar a casa, se li converteixen en una abundant deu d'aigua, que l'ofega per lladre*.» (Amades, Joan: *El diner*. P. 36.)

purifiait[1663]. Mais je ne peux préciser plus dans le sens de dire que les lieux aquatiques étaient vus comme le purgatoire ; en tout cas, il faudra faire une autre recherche sur le terrain pour trouver des choses intéressantes.

Le milieu montagnard que nous sommes en train d'étudier était très proche du purgatoire, même si nous n'avons pas été capables de trouver une position ou place écosymbolique claire pour cet endroit. Nous n'avons pas trouvé de discours formalisant certaines parties aquatiques de l'environnement en tant que purgatoires. Par contre, nous savons que quelques lieux sont en rapport avec les âmes des morts, lieux parfois humains comme les autels de quelques églises qui étaient ornés avec différents éléments suggérant les flammes qui tourmentaient les morts[1664]. Dans le cas d'Almatret (les Garrigues) lors des jours des âmes on exposait quatre têtes de mort censées rappeler l'égalité de tous après la mort : elles correspondraient à un roi, un évêque, un soldat et un paysan[1665].

Mais il nous intéresse davantage de sortir des églises pour aller vers le milieu «naturel». Nous l'avons déjà vu à propos du chemin de Saint-Jacques, mais nous devons nous rappeler que la Voie Lactée était un ensemble d'âmes se rendant à Compostelle, et en général les étoiles sont en rapport avec les âmes des défunts[1666]. En plus, pour les paysans, quand on voyait une comète on pensait à l'âme d'un défunt qui montait à la gloire; alors on disait une oraison pour lui permettre d'entrer au paradis[1667]. Mais la nature écosymbolique de la nature catalane est plus claire dans le cas des *Ecos* de Montserrat.

Dans ce massif, il y a un lieu très connu par ce fait physique et le folklore nous en parle en tant que les clameurs des âmes condamnées à tomber du sommet de la montagne de Sant Jeroni. On ne doit pas parler fort car cela ferait souffrir ces âmes[1668]. On doit supposer qu'une chose semblable devrait se passer avec la *Roca de Pena* (pierre de Peine) à Alpens (Osona ; photo 1) : on dit que la nuit on y entendait de grands pleurs d'un côté (peut-être des damnés) et des rires de l'autre[1669]. Et peut-être est-ce aussi le cas des *Penes*, grandes roches de Castelldasens[1670], mais ici on n'a pas trouvé la légende.

D'ailleurs, dans le monde catalan, on croyait qu'on ne devait pas donner des coups de pied aux pierres roulantes qu'on trouvait sur les chemins car cela ennuyait les âmes du purgatoire et parce qu'elles pouvaient être un défunt venu pour voir un de ses familiers passant par le chemin. On croyait aussi que si quelqu'un trébuchait c'était une âme qui était en train de penser à lui et lui demandait de l'aide[1671]. On sait que quand on passait près d'un lieu où la tradition disait que quelqu'un était mort d'accident ou par une action criminelle,

---

[1663] Dufeil, M-M.: «Simple note sur l'eau chez saint Thomas». *Senefiance*, 15. Marseille, 1985. P. 149-155.

[1664] Bellmunt i Figueres, Joan: *Fets, costums i llegendes. El Solsonès*. Vol. 1, P. 137.

[1665] Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. Les Garrigues*. Vol. 1, P. 77.

[1666] Sébillot, Pablo: *El paganismo contemporáneo en los pueblos celto-latinos*. P. 332. Lisón Huguet, José: *Algunos aspectos del estudio etnográfico de una comunidad rural del Pirineo Aragones oriental*. P. 195.

[1667] «*Déu et guiï i així pugui volar la nostra ànima cap al paradis*». Busquets i Molas, Esteve: *Oracions, eixarms i sortilegis*. P. 49.

[1668] Selon Amades, au sommet de Sant Jeroni y avait une maison où lors de la Semaine Sainte on a mangé de la viande. Alors une tempête a fini avec ses habitants, qui ont été portés au fond de l'abîme. Mais leurs âmes sont encore là afin d'être purgées. Quand on fait un cri, elles répondent pour souliver leur peine. Amades, Joan: *Llegendes i tradicions de Montserrat.* P. 68.

[1669] Mestre, Pere; Montañà, Daniel; Planes, Josep A.: *El Lluçanès màgic*. P. 22.

[1670] Joan Segura: «Noms de las partidas dels termes de Santa Coloma de Queralt, Castelldásens y Belianes» in *Miscelánea folk-lórica*. P. 150.

[1671] Amades, Joan: «Litocultura». P. 3.

il fallait jeter une pierre comme une sorte de tribut au défunt. En fait, selon Amades, on offrait la pierre à l'âme du mort afin qu'elle ne se sente pas seule et de cette façon ne cherche pas notre mort. C'était le cas, selon Amades[1672], des *Pallers de Pedra* d'Aranyó (photo 34) ou d'autres lieux où l'on croyait qu'il y avait eu des morts. Ce pourrait être le cas de l'amoncellement de pierres qui se trouvait en arrivant au sommet de Catllar (Ripollès) et qui, selon la tradition, rappelait une femme morte pour avoir dit «même si Dieu ne veut, nous arriverons à l'ermitage». A la vallée de Benasc on jetait des pierres dans le cimentier et on disait des oraisons pour aider les âmes des familiers, et de tous les morts en général, à purger leurs péchés[1673].

Ce type de mythopaysage nous rappelle la proximité de l'autre monde, un au-delà qui est en rapport très direct avec ce qui se passe ici. Au moment où le mort est descendu dans la fosse, dit Henry, en 1835, on voit encore, dans quelques lieux de la campagne, des femmes le charger de commissions pour leurs parents déjà trépassés, nous disait Horace Chauvet[1674]. Etienne Arago le confirme en 1848 :

> «*Dans le Haut-Conflent, dans le Vallespir et même dans quelques villages de la plaine, dit-il, les personnes qui suivent un enterrement se rangent autour de la fosse et, dès que la bière est descendue, des lettres y tombent de toutes parts. Et ces mots retentissent*: encomana me mon pare, ma mare, el meu marit, la meva dona... *(Rappelle-moi aux bons souvenirs de mon père, de ma mère, de mon mari, de ma femme...)*»[1675].

En Roussillon, les morts reviennent, ils font des signes. Les âmes du purgatoire se révèlent la nuit à leurs parents pour obtenir qu'on leur fasse «dire des messes» : autant de coups frappés à la porte ou à la cloison, autant de messes à célébrer, nous disait Chauvet[1676].

Comme on l'a vu, abandonner les morts pouvait causer des problèmes aux paysans ; par contre, les aider pouvait vous faire survivre. Si une grande partie de tout ce qui ne marchait pas était en rapport aux actions des morts, il faut penser que les oublier pouvait mettre en péril les biens, les bêtes et les maisons[1677]. D'où l'importance que les offices des morts ont eu au Moyen Age : on en faisait tous les lundi, même si la prière pour les morts était plutôt individuelle (à travers la demande de messes). Au Moyen Age[1678], et beaucoup plus tard, cette solidarité entre les morts et les vivants s'exprimait par l'intermédiaire de la paroisse.

Dans la vallée de Benasc les âmes se manifestaient quand on ne trouvait pas une certaine chose dans la cuisine ou bien quand il y avait beaucoup de désordre : alors il fallait penser que les âmes attendaient des messes[1679]. Ou bien quand on entendait des bruits inusités dans la maison. Ces bruits pouvaient être en rapport à l'action des morts

---

[1672] Amades, Joan: «Litocultura». P. 3-4.

[1673] Lisón Huguet, José: *Algunos aspectos del estudio etnográfico de una comunidad rural del Pirineo Aragonés oriental*. P. 190.

[1674] Chauvet, Horace: *Traditions populaires du Roussillon.* P. 18.

[1675] Cité par Chauvet, Horace: *Traditions populaires du Roussillon.* P. 18.

[1676] Chauvet, Horace: *Traditions populaires du Roussillon.* P. 96.

[1677] Bloch, Anny; Frayssenge, Jacques: *Les êtres de la brume et de la nuit*. P. 70-71.

[1678] Auril, Joseph: «La paroisse médiévale et la prière des morts» in *L'Eglise et la mémoire des morts dans la France médiévale*. P. 60-64.

[1679] Lisón Huguet, José: *Algunos aspectos del estudio etnográfico de una comunidad rural del Pirineo Aragones oriental*. P. 46.

ou des sorcières[1680]. Il faut dire qu'en général les morts retournaient pour demander des messes, oraisons ou funérailles, parce qu'ils avaient fait des acquisitions peu honnêtes ou commis des crimes, pour ne s'être pas arrêtés au moment où le viatique passait, pour tromper les travailleurs, pour n'avoir pas fait l'aumône aux pauvres, par des morts violentes[1681], alors, c'était une affaire exclusive des morts ?

[1680] Lisón Huguet, José: *Algunos aspectos del estudio etnográfico de una comunidad rural del Pirineo Aragonés oriental*. P. 79. Colobrans, Jordi; Saumoy, Joan: *El caliu de la Vall d'Aran*. P. 104.

[1681] Romeu i Figueras, José: *el mito de «El Comte Arnau» en la canción popular, la tradición legendaria y la literatura*. P. 97-105.

3.28 - L'enfer et le paradis

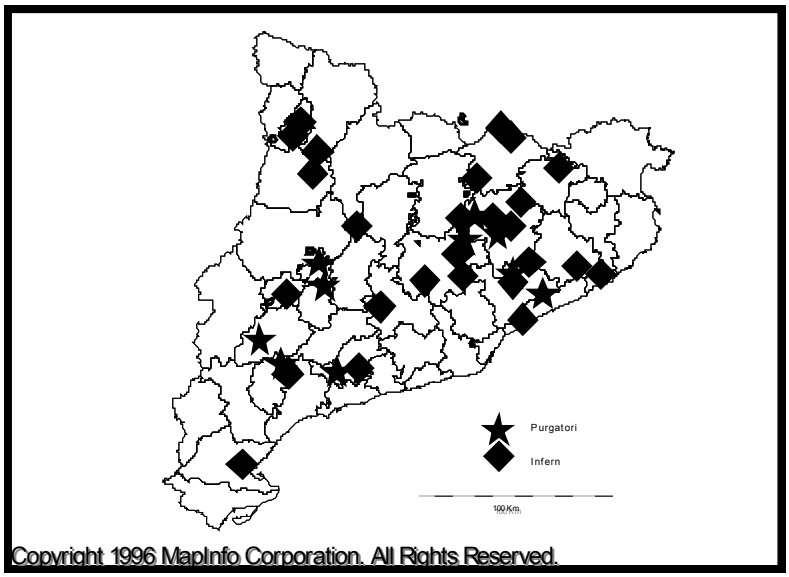
Ailleurs j'ai proposé une forme d'interprétation de la dynamique trajective entre les récits mythiques et les légendes par rapport aux thèmes de l'environnement et de la société où cette mouvance se produit. Dans ce cas là, on a travaillé avec des légendes connues et rassemblées par les folkloristes. Dans un autre chapitre on a parlé des toponymes et de leur rapport avec le légendaire. Dans ce chapitre je veux essayer de m'approcher des lieux sur lesquels on dispose uniquement de noms (toponymes) et dont on ne sait pas quel est le mythe ou la légende qui leur donne sens ou explication. Evidemment pour faire un travail maîtrisable il faut ne pas se perdre en essayant de répondre à toutes les interrogations que la toponymie nous propose. C'est pourquoi je me suis limité à travailler avec les toponymes les plus liés avec notre recherche : évidemment ceux qui se réfèrent à l'enfer, au purgatoire et, par rapport à eux, les toponymes du paradis ou du ciel.

On a déjà vu le légendaire sur le purgatoire. Dans ce chapitre nous allons rendre visite aux lieux qui sont en rapport avec cette géographie de l'au-delà : le ciel, le paradis, le purgatoire et l'enfer. Au début j'ai essayé de faire une analyse statistique des données rassemblées pendant le travail sur le terrain, mais cela m'a posé plusieurs problèmes car un lieu peut être envisagé de points vue très différents et être, par exemple, en même temps un lieu agricole et profond et, en plus, donner son nom à une maison. Alors, comment les réduire à des catégories simples et maniables statistiquement ? En travaillant avec très peu de cas, donc, j'ai décidé de mener une approche plutôt qualitative.

Mais quelques numéros nous servent à cerner l'importance du phénomène. J'ai travaillé sur un ensemble de 73 toponymes dont la plupart ont été connus à travers l'*Atlas topogràfic de Catalunya*, une carte au 1: 50.000 de l'ensemble catalan et le travail de Joan Reig i Valls[1682]. En plus j'ai travaillé avec l'*Onomasticon Cataloniae* du linguiste Joan Coromines et avec une série de monographies sur la toponymie de quelques villes catalanes. De ces 73 toponymes se référant au ciel, au paradis, au purgatoire ou à l'enfer, la plupart nous parlent de l'enfer (51 cas). Mis à côté du purgatoire (11 cas), on arrive à 85% de l'ensemble : la géographie de l'au-delà que nous sommes en train d'étudier est plutôt une géographie de la peine et de la souffrance ; elle nous parle de lieux négatifs. Seulement un sur quatre toponymes nous parle du paradis ou du ciel (voyez graphique ou annexe 4).

Distribution des toponymes *Infern* et *Purgatori*

[1682] Reig i Valls, Joan: «Inferns als Països Catalans» in Unió Excursionista de Catalunya: *VI Jornades de Literatura Excursionista. Memorial Jaume Peris i Xancó*. Barcelona, UEC, 1999. Pàg. 121-142.

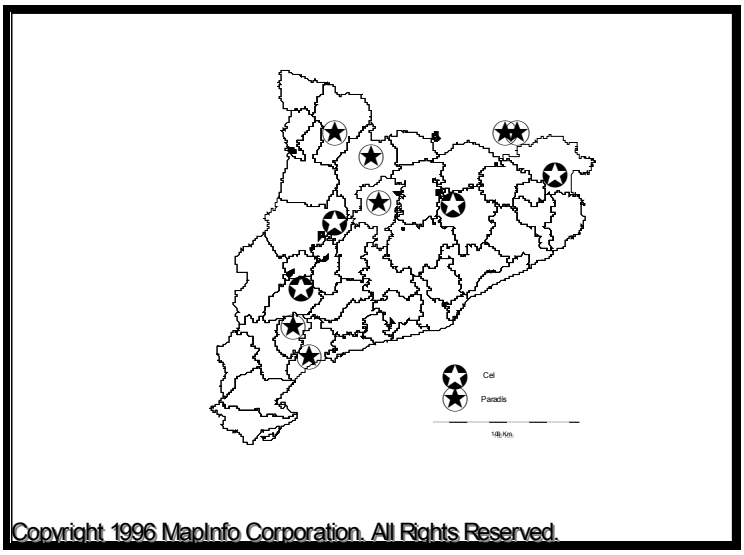


Au cours de ma recherche, je suis allé sur place en essayant de parler avec les gens du lieu (ce n'est pas toujours possible) afin de trouver le mythe ou la légende qui donnerait sens aux toponymes. Je tiens à dire qu'on n'a retrouvé aucune légende locale pour expliquer le nom[1683]. Mes informants toujours m'ont dit que ce nom était là depuis toujours et qu'ils ne savaient pas la raison de son origine. C'est pourquoi je crois qu'il s'agit plutôt d'une représentation de l'espace montagnard qui était au-delà des légendes et des explication locales.

La forme de l'environnement, dans quelques cas, et le rapport humain avec le lieu auraient donné des raisons pour que le toponyme puisse s'enraciner dans le lieu. Le toponyme naît du rapport entre les personnes et leur milieu, un rapport très direct mais qui est nuancé par la culture dont tout l'ensemble social participe. Dans un entretien que j'ai fait le 11 octobre 1999, une personne me disait que ce sont les maçons qui donnent le nom aux maisons. Il m'a expliqué le cas d'une *masia* qui portait le nom de *Can Patiràs* parce que là les maçons ont souffert beaucoup de chaleur (la traduction serait la maison où tu souffriras). On pourrait penser que cette maison serait *comme* un enfer et cela permettrait lui donner un ensemble de noms, mais pas d'autres.

Distribution des toponymes *Cel* et *Paradís*

[1683] La même conclusion nous est proposée par Joan Reig: «*Pensar que en tots els casos hi ha d'haver una llegenda explicatòria es fa difícil de creure* (...) *sembla obligat buscar-hi una altra explicació*». Reig i Valls, Joan: «Inferns als Països Catalans». P. 121.



Avec ce point de départ, nous pouvons porter notre attention sur l'enfer : dans la plupart des cas, il s'agit d'un torrent ou d'un lieu profond ; c'est-à-dire, qu'il conserve le sens latin originaire qui en fait un lieu profond[1684]. Les sommets, les maisons et les lieux agricoles sont difficilement dénommés comme un enfer. Une visite sur place nous indique que l'enfer se réfère dans tous les cas à un lieu sauvage, de difficile accès, plutôt pierreux et dénivelé. Quand il s'agit d'un torrent, celui–ci devient un *sot* (littéralement un trou), humide et froid, étroit, où la lumière pénètre avec difficulté. Le dictionnaire Alcover-Moll est très clair sur ce point : lieu obscur et profond, ou bien lieu très lointain ou d'accès fatigant.

Une seconde approximation au sens du lieu nous arrive à travers plusieurs sources. Les *Costes de l'Infern* (Espui, Pallars) sont décrites par les gens du lieu comme un très mauvais terrain plein de gravillons, pentu et d'où on ne tirait que des noisettes (pour les personnes) et les herbes pour les chèvres. C'était un «*mal terreno*»[1685]. Ce lieu nous donne une piste pour décoder la représentation paysanne du lieu : au-dessus des côtes on trouve le *Serrat del Pago*[1686], c'est-à-dire une crête qui est en rapport avec le *Pago* car elle la ferme par le nord. Le *Pago* est plus au sud, à côté du village, et les gens du lieu nous réfèrent à une surface agricole dédiée à la culture du blé qui était partagée en différentes propriétés familiales.

Les gens avec lesquels j'ai parlé ignorent le sens du mot *pago* ; les dictionnaires ou bien l'ignorent aussi ou en donnent des informations contradictoires. Cela pourrait être une forme locale[1687] pour parler d'un *paó* (un oiseau) ou bien avoir quelque sorte de rapport avec la face nord d'une montagne[1688] (dans ce dernier sens, ce mot pourrait conserver la racine basque qui signifie hêtre). Mais le dictionnaire Alcover-Moll nous parle du toponyme *pagos* utilisé en Valence et Majorque et nous informe qu'il est difficile de décider s'il dérive du latin *pagus* (petit lieu rural) ou d'*opacos* (lieu ombrageux).

Ce problème disparaît quand on va sur place, car les lieux qui portent le nom *pago* sont des lieux agricoles aujourd'hui désaffectés. On le voit avec clarté au Pallars : là on trouve plusieurs lieux qui portent le nom de *pago*, *coma*, *feixes* ou bien *culties*. De

[1684] Moreu-Rey, Enric: *Els nostres noms de lloc*. P. 100.

[1685] Recherche sur place, 16 setembre 1999.

[1686] Carte *Montsent de Pallars*. Granollers, Edt. alpina, 1989. (42º 27'; 0º 58')

[1687] Quelques vallées du Pallars Sobirà.

[1688] Voyez le dictionnaire Alcover-Moll.

nos jours l'environnement qui résulte de la désaffection des surfaces agricoles nous donne une idée biaisée du monde du passé, mais la toponymie nous informe que la conquête humaine ne finissait pas à la fin des rues. Un paysan de la vallée *Fosca* (Pallars) et un autre du Montseny nous parlaient de la production de pommes de terre même à deux mille mètres d'altitude. Là où nous voyons des arbres et des prés agonisants, se déroulait la vie de la commune ; c'étaient des *boïgues*, des écobuages communaux qui ont permis la subsistance des plus humbles du village. Et la toponymie reste comme forme de conquête plus perdurante que la présence physique des paysans.

D'un point de vue toponymique, le *pago* et l'*infern* peuvent se trouver ensemble ou non. Ils ne sont pas deux choses opposées, comme le noir et le blanc ; ils sont plutôt comme le rouge et le jaune : des couleurs différentes sans un rapport d'opposition entre elles. On ne peut pas dire que l'un soit ombrageux et l'autre lumineux, positif ou négatif, mais il y a une relation très nuancée : ce sont deux toponymes contigus, qui peuvent aller ensemble ou non, mais ne sont pas nécessairement opposés. L'un sert plutôt pour les surfaces agricoles, l'autre pour leur inverse, mais on ne les trouve jamais ensemble : le *pago* ne peut être jamais un lieu du démon. On a dit qu'au Ripollès il y aurait trois maisons, placées l'une en dessus de l'autre qui porteraient les noms d'enfer, purgatoire et ciel, mais il n'en est rien : les paysans du lieu parlent d'une maison toujours ruinée qui portait le nom d'*infern-purgatori-cel*, tout ensemble. Il n'y a pas de relation d'opposition dans aucun des cas étudiés. Ce qu'on trouve c'est plutôt une relation entre la partie positive et la négative, entre le bon et le mauvais, la lumière et l'obscurité, relation nuancée par de multiples faits, mais surtout par un rapport économique.

La relation qu'on peut trouver n'est pas une opposition entre les trois lieux de l'au-delà chrétien, mais une opposition avec d'autres types de toponymes. Le *Clot de l'Infern* (le trou de l'enfer) est au dessous de l'*hort de Llentes*, le potager de cette maison du Ripollès ; mais il est aussi au dessous des *Rasos de Tubau* (des lieux de hauteur utilisés pour le bétail). Ailleurs ce sont les champs agricoles qui sont au dessus des enfers : le *Torrent de l'Infern* (près de Sant Martí de Tous) est très étroit et n'a pas pu être conquis par l'agriculture. Ses parois, taillées à pic, délimitent les champs et les *masies* aujourd'hui abandonnées. On le trouve aussi au Solsonès : là les maisons sont sur les crêtes des montagnes, dans les lieux où le soleil arrive pendant tout le jour, et les champs se trouvent aux alentours. Le *Barranc de l'Infern*, qui est au dessous, est un lieu très étroit, humide et froid. Et la même chose se passe à Sallent : le *Clot de l'Infern* est un lieu fermé par de hautes parois, très boisé et où la lumière arrive très tamisée à travers la végétation. Mais les paysans du lieu sont clairs : cela ne sert à rien. La *Vall d'Inferns* (Penedès) est placée dans le lieu où les vignobles cèdent leur place aux bois. Au village de Tavertet (Osona) il y a deux *inferns*, mais quand on va sur place on se rend compte qu'il s'agit d'une unique rivière qui devient étroite sur deux parties de son cours. Ce deux lieux sont les *Sot de l'Infern*, interrompus par une vaste surface dont on a profité pour les travaux agricoles de la maison de *El Noguer*. Il faut noter que pour éviter que l'enfer leur emporte le sol agricole, ces gens ont dû construire un mur pour contenir l'eau de la rivière.

En général, l'enfer est un lieu dont les caractéristiques physiques le font résister à la conquête agricole. La température, l'exposition au soleil et l'humidité en font un lieu peu conseillé pour la culture ; les pentes raides ou pierreuses rendent difficile la conquête humaine. Dans quelques cas on voit comment l'érosion provoquée par le travail d'une agriculture itinérante (qui en Catalogne a duré jusqu'au début du XXe siècle)[1689] pouvait emporter le sol labourable. Le *Clot de l'Infern* (Prats de Lluçanès)

[1689] Llobet, Salvador: «L'explotació del camp» in *Geografia de Catalunya*. Barcelona, Edt. Aedos, 1958. Vol. 1, P. 391.

présente encore le résultat de cette érosion sauvage, résultat de la création de *codines* ou *rompudes* (écobuages).

En Garrotxa, le *Clot de l'Infern* commence quand les parois ou les pierres du lieu rendent presque impossible le travail agricole. Il est exemplaire que là où les champs finissent on trouve encore un oratoire dédié à saint Isidore, le patron des paysans. Au delà de ce petit monument, c'est l'enfer. Au Maresme, le *Turó de l'Infern*, est un lieu élevé et pierreux comparable à son voisin de nom très significatif : le *Montcabrer* (le mont des chèvres). Dans ce cas on voit que le toponyme a été appliqué à un lieu qui aurait pu être conquis par l'agriculture, mais qui ne serait dans aucun cas celui qu'on choisirait le premier.

A Castellar del Boix (Bages) le *Torrent de l'Infern* nous présente aussi une opposition entre la partie supérieure conquise par l'agriculture et le fond laissé sauvage. Mais là, la chose la plus intéressante est de voir comment ce torrent débouche à *Vallformosa*, c'est-à-dire la vallée belle ou productive (*formosa*). Par contre, le *Sot de l 'Infern* du Montseny avait la partie labourable en dessus : c'est *l'Artiga de Fondrats* et d'autres champs.

Au début de cette recherche on a vu l'importance que l'époque moderne a donné aux vallées. De ce point de vue, la toponymie nous indique aussi que la vallée est quelque chose de très important et qu'elle est associée à une représentation positive. Les lieux agricoles et les maisons sont, parmi ceux que nous étudions, ceux qui portent plus souvent le nom de paradis ou de ciel. On a déjà vu qu'Eiximenis[1690] parlait des potagers valenciens comme d'un paradis ; d'ailleurs la littérature médiévale et moderne nous montre l'importance accordée aux prés[1691], même si c'est dans un contexte transcendant. De ce point de vue on comprend que le *Tossal del Paradís* (Priorat) s'élève au milieu d'une zone agricole et que son sommet ait été conquis par l'agriculture (il y a des restes de terrasses) : un regard vers l'horizon nous montre 360º de terres labourables.

Mais la vallée qu'on aime n'est pas une vallée quelconque ; elle doit être ouverte, plane, ensoleillée ; quand elle devient étroite et pentue, on peut parler d'elle comme d'un enfer ou d'un purgatoire. Dans ce sens, les premières apparitions que je connais de ce toponyme nous décrivent les limites d'une paroisse en disant «(...) *et pervenit in Valle Infernale* (...)»[1692] ou bien «(...) *atque Valle Infernale vel Timoneta* (...) »[1693]. Dans ce deux cas on le voit très clairement : l'enfer est une vallée qualifiée de façon négative.

Néanmoins une «*Vallem Aridam*» est attestée en 1098[1694], une autre *Valle mala* en 1019[1695] ; la ville qui actuellement porte le nom de Fontanet était appelée en 1017 *Vallemala* dans une bulle de Benoît VIII dont on parlera tout à l'heure[1696]. On attesté aussi un «*torrente quem vocant Mal*» en 1110[1697], un autre «*torrentem Malum*» en

[1690] Cité par Ruiz i Calonja, Joan: *Retaule de la vida medieval. Textos catalans coetanis*. P. 280-281.

[1691] Voyez Roma i Casanovas, Francesc: *La construcció medial de la muntanya a Catalunya*. Chapitre 3.2.

[1692] Document de consécration de l'église de Sant Julià de Canalda (17 février 900). Cité dans *Catalunya romànica*. Vol. XIII (El Solsonès), p. 200.

[1693] Acte de consécration de l'église de Sainte Marie d'Urgell, 1 novembre 819. *Catalunya romànica*. Vol. VI, p. 316.

[1694] Voyez *Catalunya romànica*. Vol. II, p. 221.

[1695] Acte de consécration de l'église de Sant Martí de Vallmala o de Fontanet. *Catalunya romànica*. Vol. IX, p. 524.

[1696] *Catalunya romànica*. Vol. V. p. 396. Dans l'acte de consécration de son église on lit aussi «*in locum que dicunt Valle mala vel Fontaneto*» (*Catalunya romànica*. Vol. IX, p. 524.

[1697] Document reproduit dans *Catalunya romànica*. Vol. XI, p. 298.

1025[1698], etc. Une bulle du pape Benoît VIII de 1017 parle d'une «*Valle male quae dicunt Merdant*» et un autre texte de 1182 fait référence à un «*rivum merdaneam*»[1699] ; la vallée aride que je viens de citer de 1098 est proche de la rivière de nos jours dite Mèder, mais d'habitude prononcée *merdé*. Pour les paysans qui devaient labourer cette terre, la vallée devenait une chose désagréable et infernale, pour ne plus reprendre le mot original.

Ce sont quelques exemples de la façon de parler de certains lieux concrets dont la vision au Moyen Age était très négative. Or cette vision s'étendait aussi à l'ensemble d'un petit pays, comme on le voit dans le cas du Vallespir, toponyme qui au Moyen Age serait une vallée âpre : «*valle quae dicitur Asperia*»[1700] ; «*in Valle Asperi*»[1701], etc. Dans ce même sens, dans la chaîne du Montseny, la *Calma* portait au Moyen Age un nom très pertinent : *Eramala*[1702]. Une autre aire mauvaise (*Eramala* ou *Eira mala*, suivant les documents[1703]) était aussi dans les limites de l'évêché d'Osona et toutes les deux se trouvaient dans des lieux proches de ceux où aujourd'hui on trouve des toponymes en rapport à l'enfer. Une autre *Vinea Mala* semblerait proche de la *Valle Formosa* dont j'ai parlé toute à l'heure[1704].

Par opposition, comme on voit dans le cas de *Vallformosa*, on trouve aussi de bons lieux : une *Erabona* est attestée au Bages au début du XIIe siècle[1705] et l'on sait aussi que le village de Vallfogona (Ripollès) tire son nom de *Vallefecundam* (attesté en 887)[1706] ou de *Valle fecunda* (900)[1707]. D'ailleurs Camprodon prend le nom de *Camporotuntum*[1708] comme le Puig Rodó le fait de *Podium rotundus*[1709]. On connaît aussi une *villa Abundanti*[1710] qui se trouvait à l'ouest de Figueres (Empordà), pas loin d'un lieu de nous jours dit *Els Paradissos*.

La linguistique historique nous apprend que plusieurs des toponymes considérés peu corrects ont été changés par d'autres formes considérées moins stridentes. Un lieu appelé *Terre Morte* au IXe siècle a changé son nom en celui de Petralata, d'où Perellada

[1698] Acte de consécration de Sant Martí d'Ogassa, 7 février 1025. Voyez *Catalunya romànica*, Vol. X, p. 162.

[1699] Consécration de l'église de Santa Maria de Banyoles. *Catalunya romànica*. Vol. V. p. 45.

[1700] Précepte de Louis le Pieux en faveur de Santa Maria d'Arles, 17 septembre 820. Cité dans *Catalunya romànica*. Vol. XXV, p. 32.

[1701] Bulle du pape Benoît VIII, 1017. Cité dans *Catalunya romànica*. Vol. X, p. 90.

[1702] Acte de consécration de la cathédrale de Vic, 31 août 1038 (*Catalunya romànica*. Vol. III, p. 686). Confirmation des possessions et des limites de l'évêché d'Osona. 25 février 978 (*Catalunya romànica*. Vol. II, p. 34.)

[1703] Du testament du Comte Guifré (1035) on peut attirer que le lieu d'Eramala serait dans une vallée. *Catalunya romànica*. Vol. XIII, p. 36.

[1704] Confirmation des possessions et limites de l'évêché d'Osona, année 978. *Catalunya romànica*. Vol.II, p. 34-35.

[1705] *Catalunya romànica*. Vol. XI, p. 298.

[1706] *Catalunya romànica*. Vol. X, p. 356.

[1707] Griera, A.: «Nombres de santo y de lugar de la diócesis de Vich». *Boletín de Dialectología Española*, XXXVI (1960). P. 34.

[1708] Document d'une donation au monastère de Camprodon, 12 juin 910. Cité dans *Catalunya romànica*. Vol. X, p. 87.

[1709] *Catalunya romànica*. Vol. XIV, p. 254.

[1710] Bulle du pape Benoît VIII, 8 janvier 1017. *Catalunya romànica*. Vol. V, p. 396.

(Empordà)[1711], un Bellpuig (Santa Maria de Bellpuig) avait été avant un *Mons de Malet*[1712] ; on connaît assez bien le cas de la *Valmala*[1713] de Montserrat, appelée plus tard Vallée de Sainte Marie, à la suite de la découverte légendaire de son image. Et on n'ignorera pas toutes les rivières catalanes qui portent le mot *merde*, plus ou moins camouflé dans le toponyme.

L'étude des toponymes historiques nous permet de penser à une homologie entre la vallée et les lieux étroits et profonds, un type de «confusion» qui n'a pas été rare dans le cas du catalan comme on le voit dans le cas que je propose pour renforcer mon point de vue : le cas du mot *coma*. Comme dans le cas provençal, le mot a historiquement présenté un double sens. *Coma* dérive de *cumba* (un mot peut-être d'origine celte) avec le sens de vallée. Mais en catalan on trouve que *coma*, d'un côté, veut dire petite montagne, colline, et, de l'autre, dépression, petite vallée[1714]. On a attesté une *Cumba profundam* au Xe siècle pour se référer à une vallée[1715]. D'ailleurs, dans le sens montagnard[1716], le mot indique un lieu herbeux et utilisé pour l'élevage du bétail, placé sur la montagne, qui se trouve en plusieurs lieux de la Catalogne. Cette mobilité de signification qui se meut entre deux pôles opposés n'est pas rare dans la toponymie catalane car on sait qu'une chose pareille s'est passée dans le cas de *coll*[1717]. Comme les cas de *coma* ou de *coll*, le mot vallée aurait servi à qualifier un lieu concret pour des raisons qui n'ont rien à voir avec la forme du lieu, mais avec son usage humain.

L'enfer a pu donc être historiquement défini par un rapport autre qu'étroit et humide : il aurait fait référence à une vallée mauvaise. Dans ce sens, la difficulté des travaux agricoles a parfois donné nom au lieu : c'est le cas des lieux où l'on travaille le bois ou le charbon. Selon Enric Garcia-Pey[1718], les paysans lui rapportent que le toponyme *Sot del Purgatori* (Vallgorguina, Vallès Oriental) dériverait du fait que c'était un lieu où le travail de la forêt était très difficile et pénible. Dans le même sens, le *Sot de l 'Infern* (Montseny) a reçu ce nom à cause de son apparence et de la difficulté de s'y approcher[1719].

D'ailleurs, pour comprendre cet enjeu écosymbolique, il faut faire attention aux purgatoires : le *Barranc del Purgatori* (Priorat) présente des champs qui arrivent jusqu'au fond du torrent. La *Punta del Purgatori*, un petit sommet de Les Garrigues, est planté d'oliviers jusqu'au sommet ; le *Purgatori* près du village d'Alcover est un champ de noisetiers. Le *Rec del Purgatori* (Osona) présente des champs de pair et d'autre du cours presque intermittent. Ce cas est très intéressant car le mot général pour définir le torrent est *rec*, c'est-à-dire la même parole qu'on emploie pour se référer à un canal d'irrigation. Là est attestée la pratique d'une agriculture irriguée a proximité du *rec*.

[1711] Un document de 844 disait «*et parrochiam constituerunt et portea nomen Petralata ibi miserunt quae antea a paganis Tolon sive Terra Mortua vocaverunt*» (Cité dans *Catalunya romànica.* Vol. IX, p. 754).

[1712] «*locum qui solet vocari Mons de Malet, et deinceps vocabitur locus Sanctae Mariae de Bellpuig*, dit un document de 1166 cité dans *Catalunya romànica*. Vol. XVIi, p. 390.

[1713] Toponyme attesté dans un document cité dans *Catalunya romànica*. Vol. XI, p. 307.

[1714] Montoliu. M. de: «Estudis etimològics i lexicogràfics». *Butlletí de Dialectologia Catalana*, 3 (1915). P. 46-47.

[1715] Acte de consécration de Sant Julià de Canalda, 17 janvier 900. *Catalunya romànica*. Vol. XIII, p. 200.

[1716] Ce sens montagnard est attesté dans un document de 951 qui dit «*ipsas calms in ipso monte ubi pecora e iumenta sive animalia stivare debent*». Bulle du pape Agapithe II, désembre 951. *Catalunya romànica*. Vol. X, p. 210.

[1717] On suppose que le mot *coll* aurait deux sens (lieu élevé ou passage étroit entre deux sommets) suivant qu'il dérive du latin *colle* ou bien de *collum*, et tous les deux sens sont attestés en catalan. Montoliu. M. de: «Estudis etimològics i lexicogràfics». *Butlletí de Dialectologia Catalana*, 3 (1915). P. 45.

[1718] Information personnelle.

[1719] Garcia-Pey, Enric: *Tagamanent*. P. 232.

Entre le paradis et l'enfer, le purgatoire suppose un lieu pénible (un endroit de travail) mais qui peut être conquis par le travail agricole. Le rapport entre purgatoire et maisons et lieux bâtis ruraux nous indique qu'il s'agit d'une représentation qui donne forme à la souffrance des paysans et au milieu rural. En fait, quand on se rend sur les lieux on voit l'obligation de travailler jour après jour devenue environnement. Aux purgatoires, parfois lieux profonds, humides et difficiles à conquérir pour l'agriculture, la subsistance était toujours difficile.

En résumé, entre ces trois toponymes on trouve un rapport qualitatif et non quantitatif. Ce rapport prend comme mesure le travail humain et la capacité de faire produire un certain lieu. Le toponyme *purgatori* suppose une punition pour les personnes qui est exercée dans ce monde et pas dans l'au-delà ; quant à lui, l'enfer est un lieu où le travail serait insensé. Entre quelques sommets improductifs, qui portent le nom d'*Infern*, et les lieux profonds nommés *purgatori* ou même *Infern*, la vie humaine et la survivance étaient possibles. Entre le pic et le *sot* de l'*Infern,* un monde et un répertoire de formes de vie (genres de vie) étaient possibles. Nous avons déjà parlé des légendes où les paysans partent des sommets des montagnes vers les vallées où quelques végétaux croissent et où il est possible d'élever du bétail ou de pratiquer l'agriculture. D'ailleurs les ruisseaux et torrents sont des lieux où les sorcières se ressemblent pour produire les tempêtes ou les chutes de grêles qui anéantissent l'agriculture locale.

Entre les sommet et les fonds de vallée qualifiés par le toponyme *infern* on tisse des rapports analogiques en leur appliquant des modèles et des formes représentatives analogiques. Et on retrouve ce type d'analogie avec les paradis. A côté du purgatoire, il s'agit de trois façons inconscientes de regarder le milieu qui nous permettent d'accéder au monde de la représentation, fût elle paysanne ou non. Tandis que la vallée produit, l'enfer est stérile et le purgatoire redoutable et pénible.

Si on va chez les élites qui ont parlé de Montserrat, on se rend compte de leur préoccupation et leur intérêt pour la productivité du massif. Pour ces auteurs, la beauté allait de pair avec l'utilité et de l'exubérance. Ce sont eux qui ont parlé de Montserrat comme d'un paradis et on a déjà dit que cela avait donné lieu au premier sentiment protopaysager appliqué aux montagnes catalanes. La même chose peut être retrouvée ailleurs et cet ailleurs doit être compris tant au sens spatial que social : les classes populaires en avaient la même représentation, même si elles partaient de positions structurelles différentes.

Il y a toute une série de légendes qui nous parlent de quelques lieux, surtout des gourgs, des gouffres ou des gorges, où sont emportés tous les animaux qui sont nés d'un parent étrange (un mouton noir, une chèvre spéciale, etc.) lorsqu'ils deviennent adultes. Ce sont des lieux où la richesse des éleveurs se perd, or ces lieux, qui supposent la pierre et les pentes raides, ne sont pas les plus utiles à l'élevage. De ce point de vue, le *Torrent de l'Infern* de Santa Cecilia de Voltregà (Osona) est nommé comme l'*Infern de Cuspinera*, c'est-à-dire l'enfer d'une maison qui est sur la partie supérieure de la montagne et où les champs étaient possibles à condition de ne pas vouloir conquérir le cours du torrent. On comprend que pour eux, l'enfer soit le lieu par où la productivité et la production disparaissent. Par contre, pour les gens de la vallée, le même endroit est le *Rec de l'Infern*, c'est-à-dire un cours d'eau utilisable pour l'arrosage de leurs champs (qui sont à côté de la rivière). Pas loin de là, le *Gorg Negre* a été vu comme un des lieux sans fond où les brebis disparaissent quand elles sont adultes. C'est un lieu incommensurable, sans fond : quand on a essayé de mesurer sa profondeur on a entendu des voix qui disaient : «*tira que tiraràs, que al cul no arribaràs*» (on n'arrivera jamais au fond)[1720]. Lors de ma recherche sur Malatosca, un paysan me disait qu'il avait un

[1720] Recherche sur le terrain, 12 octobre 1999.

champ avec trois doigts de sol labourable et que chaque fois que sa charrue arrachait une pierre du fond, il entendait la terre qui partait en bas, «*vers l'enfer*». Le fait physique est clair car c'est un lieu d'origine volcanique ; le discours culturel est également clair car il nous parle d'un lieu que notre culture chrétienne connaît très bien.

Sur ce point, une légende dont on a parlé dans le cas du refus d'hospitalité, celle de Vilamala, est très intéressante. En fait c'est là que je me suis rendu compte de tout ce que je viens d'expliquer et que j'ai commencé à m'intéresser aux toponymes que nous sommes en train d'étudier. Suivant la légende, une catastrophe naturelle (un éboulement de pierres) aurait ruiné une ville qui n'avait pas accueilli des voyageurs. Seule une maison fut épargnée par la malédiction parce qu'elle avait donné l'hébergement aux pauvres : c'est le *Cap del Pla*[1721] ou la *masia* de Sòbol[1722].

Quand on arrive sur place on trouve une maison ruinée, bâtie sur un plan en haut de la montagne. La région est comme un grand bloc pierreux crevassé par de grandes fentes par où les rivières s'écoulent et cela a fait que le sol labourable se trouve sur les plateaux et pas à côté des cours des eaux. La maison en question est au milieu d'une surface agricole très grande et, par contre, au fond de la vallée ni l'agriculture ni l'élevage n'étaient possibles (voyez photos 31 et 32). Là, la légende sert à nous dire ce qui écologiquement et agricolement est faisable ou non, mais la légende nous parle d'une façon spéciale. Elle nous parle d'un pauvre qui n'est pas hébergé et, en fait, ne pas accueillir les pauvres était –pour ce légendaire- analogue au fait de labourer le fond de la vallée. Il y a une épreuve très claire : il y a trois cents ans le lieu ne portait pas le nom de Vilamala, mais celui de Vallmala[1723] et donc ce serait la vallée qui serait maudite.

Par rapport à cette légende, on doit citer le cas de Centenys (Pla de l'Estany ; photo 6). Comme on a vu, les paysans –en plus de ne pas l'accueillir- ont jeté des pierres contre Mer et celui-ci a converti le sol de leurs champs en un amoncellement de grosses pierres (en fait, il s'agit d'une terrasse de matériaux quaternaires). La punition serait, bien sûr, le travail physique de séparer les pierres de l'argile et cela aurait permis de donner le nom d'enfer à ce lieu. Mais, comme on voit, cela n'est pas arrivé dans tous les cas.

Dans ce sens, il faut souligner qu'on ne peut pas donner le nom d'enfer ou de purgatoire à tous les lieux agricolement improductifs car cela engendrerait la confusion. La distribution de ces toponymes s'explique par le besoin que la connaissance de leur situation physique soit claire : il n'y a pas deux toponymes identiques dans une même aire géographique. De ce point de vue, le *Sot de l'Infern* et le *Torrent del Purgatori*, au Montseny, ont des caractéristiques communes et sont très proches l'un de l'autre (un ou deux kilomètres en ligne droite). Mais, en tout cas, on ne leur aurait jamais donné le même nom. Devant une possible élection, on a «décidé» de donner le nom de purgatoire au torrent qui contenait une maison dans son lit (la maison dite le *Purgatori*) car ce lieu pouvait à l'évidence être conquis. Par contre, aucune forme stable d'habitation n'a été repérée dans le *Sot de l'Infern* (mais cela ne veut pas dire qu'il ait été un lieu interdit ou non visité au cours de l'histoire). Il faut souligner que dans le massif du Montseny il y a encore un autre *Sot de l'Infern*, mais ce lieu est assez éloigné pour ne pas permettre la confusion. Dans ce cas on se rend compte du rapport étroit et limité que les classes paysannes possédaient avec leur milieu. En fait, les aires d'influence de l'un et l'autre des *sots* sont très différentes et il est sûr qu'il n'y avait pas de possibilité de confusion

[1721] Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. El Solsonès*. Vol. 1, P. 317.

[1722] Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. El Solsonès*. Vol. 2, P. 206.

[1723] Joan Bellmunt apporte cette information, qu'il recueillir d'un ancien document, qu'il n'apporte pas. Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. El Solsonès*. Vol 2, P. 206.

entre les deux. En effet, les paysans de chacun des deux lieux ignoraient l'existence de l'autre toponyme. Dans le même sens, quand je suis allé au *Rec del Purgatori* (Osona), un paysan m'a dit qu'il avait habité près du *Clot de l'Infern* (Berguedà) –qui d'ailleurs n'est pas très loin de là (6 Km en ligne droite)- et qu'il ne le connaissait pas avant de se trouver avec moi.

En fait, symboliquement le terrain géographique pour les classes populaires était prêt pour devenir un enfer car on sait qu'uniquement les chrétiens martyrs pensaient rentrer en terre pour en jouir lors de leur mort[1724]. Plus tard les choses ont beaucoup changé. Pour Cosmes Indiciopleustès, par exemple, lors de la fin du monde toutes les personnes justes seront sauvées et quitteront la terre pour se réunir avec Dieu, Jésus et les anges du ciel. La terre restera déserte et stérile, sans végétaux ni animaux : elle sera l'enfer des damnés[1725]. Cette vision est très typique des siècles où les chrétiens ont été persécutés. En ce moment-là, l'enfer est un instrument de vengeance contre les païens ; pour les *Apologies* de Justin (IIe siècle), par exemple, «(...) *l'enfer est la vengeance des justes persécutés, qui contemplent avec joie les châtiments de leurs ennemis*»[1726]. Au XIIe siècle on commencera à chercher sur terre l'entrée de l'enfer, qui ne sera plus un lieu symbolique ou spirituel[1727].

[1724] MacDanell, Collen; Lang, Bernhard: *Historia del cielo*. P. 103-104.

[1725] Vorgrimler: *Storia dell'inferno*. P. 144.

[1726] Baschet, J.: *Les justices de l'Au-delà*. P. 21.

[1727] Minois, Georges: *Histoire des enfers*. P. 195.

Récapitulation et conclusions

Le 23 avril 1427, à 11 heures, un tremblement de terre de degré VI ébranle la ville de Lloret (la Selva) et provoque une crevasse de deux lieues de longueur avec une émission de vapeurs sulfureuses et des nuages de fumées très épaisses. Peu de temps plus tard, deux nouveaux séismes[1728] détruisent les villages d'Olot et d'Amer -tout près de là[1729]. Près d'Olot, lors des faits de 1428, «*Deux bouches de feu s'ouvrirent au bois de Tosca et une crevasse de 7 lieues apparut à travers les montagnes de Bas*»[1730].

Au XXe siècle, cinq cents ans plus tard, des folkloristes ou anthropologues tels Joan Amades ou Bienve Moya recueillent deux légendes parlant des villes de Lloret Salvatge et de Malatosca. Suivant la tradition, le lieu de nos jours dit Lloret de la Selva, car il est dans ce petit pays, auparavant portait le nom de *Lloret Salvatge*. Un jour du XVe siècle (!) une grande fente s'est ouverte au fond de laquelle on distinguait un magma bouillonnant. Un peu plus tard, une forte explosion augmenta le trou et depuis ce jour-là le Ter coulerait par cette gorge, en divisant les massifs des Guilleries et celui du Collsacabra. Tout le village s'ébranla et fut abandonné, nous dit la tradition.

Les paysans du lieu, encore de nos jours, nous parlent d'une fente qui s'ouvrit et engloutit tous les sacrilèges qui habitaient le lieu. C'était lors du Carnaval, une fête que l'on disait attirer les voisins des villages proches et qui faisait que les clercs parlent des habitants du lieu en tant qu'hérétiques et pécheurs. Dans d'autres versions les faits légendaires sont censés s'être produits alors que les cloches du village sonnaient le glas tandis que les paysans continuèrent à danser. Avalés par la terre, si on y approche l'oreille, on entend les danseurs maudits[1731].

D'ailleurs, près d'Olot, dans un lieu dit Malatosca, des reliefs volcaniques assurément associés aux faits géologiques expliqués un peu plus haut[1732] ont été vues comme les ruines d'une ville (Voratosca ou Malatosca, suivant les versions), un peuplement dont on disait une légende de la série du refus d'hospitalité[1733]. Dans ce contexte, pourrait-on penser que le tremblement de terre de 1448 qui a eu lieu a Bigues[1734] ait eu quelque rapport avec la légende du village détruit d'Atenes?

Il est possible que dans ces deux cas et quelques autres (par exemple celui d'Engolasters où un peuplement est aussi attesté) les faits écologiques ou la dynamique

[1728] 15 mai 1427 et 2 février 1428.

[1729] Soutadé, Gérard: *Les tremblements de terre dans les Pyrénées orientales et en Catalogne*. P. 35-43.

Fontserè, Eduard ; Iglésies, Josep : *Recopilació de dades sísmiques de les terres catalanes entre 1100 i 1906*. P. 141 et suiv.

[1730] Document cité par Soutadé, Gérard: *Les tremblements de terre dans les Pyrénées orientales et en Catalogne*. P. 39

[1731] Moya, Bienve: *Llegendes i contes catalans per ser explicats*. P. 69-74.

[1732] Un tremblement de terre en 1421 brûla pour la seconde fois cet endroit, mais les sources ne sont pas claires et ces faits restent douteux. (Fontserè, Eduard ; Iglésies, Josep : *Recopilació de dades sísmiques de les terres catalanes entre 1100 i 1906*. P. 119-120.) Mais l'origine géologique du terrain est en rapport avec un vulcanisme 10.000 ans en arrière.

[1733] Amades, Joan: «La leyenda de la aldea sumergida en Cataluña». P. 11.

Notre recherche sur le terrain ne nous indique pas le rapport avec cette série légendaire. Ce serait plutôt une ville qui a été détruite, mais sans qu'on en connaisse les raisons. Les paysans nous parlent des volcans, mais il n'est pas du tout évident que ce soit une idée *vernaculaire.*

[1734] Fontserè, Eduard ; Iglésies, Josep : *Recopilació de dades sísmiques de les terres catalanes entre 1100 i 1906*. P. 206.

tellurique aient été rapportés par le biais d'un «langage» dans lequel les mots seraient des mythes produits ailleurs. On pourrait alors parler d'une double articulation de la réalité: d'un côté les faits physiques et, de l'autre, les faits phénoménologiques. Dans ce cas, il est clair que la culture se place entre la mondéité et l'environnement et que la réalité écologique devient fait écosymbolique. Il est clair aussi qu'on ne peut pas librement décoder le sens du monde et que la culture *impose* au monde des représentations possibles.

En fait, quand pour expliquer la légende de la Maladeta on en vient à dire que les bergers punis avaient le cœur aussi dur que la pierre, ou bien quand on dit que le riche qui refuse la paille au pauvre dans le cas des *Pallers de Pedra* d'Aranyó doit se mettre sous la pierre et, dans tous les cas, on arrive à ce que les mauvais personnages deviennent monuments de pierre, on se rend compte qu'il y a une importante analogie entre le milieu et la société et que tous les deux servent à donner une forme au monde. Il faut remarquer, en même temps, que cette analogie passait par le langage et prenait forme dans un champ de signification qui croît autour du sens du mot *pierre*. Les éléments physiques sont nécessaires, mais les discours mythiques et le langage aussi, car sans les uns et les autres on ne comprendrait rien. Les faits écologiques et physiques, sans une représentation, n'ont pas de sens à échelle humaine. Mais, en même temps, les représentations pures, sans faire prise sur le monde physique doivent se prendre comme des fictions. Devant un tremblement de terre on peut se demander le comment ou le pourquoi, mais si on ne se demande rien, le tremblement n'étant formalisé ni *in situ* ni *in visu*, il n'aurait ni forme ni existence.

Il y a eu des moments historiques plus intéressés au pourquoi qu'au comment, mais toujours il y a eu intérêt à comprendre le monde alentour. Comprendre le monde veut dire mettre en rapport notre culture et l'environnement dans lequel on habite et cela implique de lui donner une forme. Or cette forme n'est jamais absolument libre, car elle est en rapport analogique avec la culture, le langage et la société où elle s'est formée. La culture aide à finir la terre, la planète ou la biosphère, ces êtres humainement incomplets.

Mais il y a aussi des moments où l'environnement impose des représentations à cette partie de l'existence humaine que nous appelons culture. Ainsi, à la cathédrale de Girona, les nombreuses gargouilles présentent des formes non humaines, à l'exception d'une d'entre elles. Il s'agit d'une femme en pierre, habillée en long costume et dite la sorcière de la cathédrale. On peut supposer que c'est sa forme qui lui a donné son caractère mystérieux et qui a permis la (re)production de sa légende : cette sorcière, pour montrer sa haine de l'Eglise, jetait des pierres contre la cathédrale. Un jour elle est restée pétrifiée et condamnée à ne plus pouvoir regarder vers le ciel ; une chansonnette dit : *pierres tu tires, pierres tu tireras ; en pierre tu resteras !*[1735] Dans ce nouveau cas l'analogie arrive pour expliquer la punition : jeter des pierres comporte la pétrification de la mauvaise femme.

Il est clair que l'ancrage de cette légende est possible à partir de la différence entre cette gargouille et le reste. Mais d'ailleurs, le recours à la pétrification comme forme de punition est très répandu et la chansonnette reproduit un schéma attesté ailleurs. En fait, cette conjonction entre l'universel (le mythe reproduit ailleurs) et le singulier (la forme architecturale dans ce cas) est ce qui donne sens et réalité à ces étants en même temps qu'elle valide l'essence du mythe.

Néanmoins, il faut souligner que le monde géographique est plein de choses particulières et spéciales si bien que l'on a pu dire qu'une analogie inconsciente se serait développée entre la rupture de la monotonie du «paysage» (l'environnement) et le

[1735] Vivó, C.: *Llegendes i misteris de Girona*. Chap. 4.

déclenchement d'idées ou concepts signifiants ou importants[1736]. Ailleurs on en a vu plusieurs exemples.

C'est le cas du village légendaire de Malatosca (Garrotxa). Il y a 10.000 ans une éruption volcanique a donné lieu à une coulée basaltique. A la suite de ce phénomène géologique, le sol resta formé par des amoncellements de pierres noires[1737] parsemées par-ci par-là. Plus tard, l'occupation agricole s'est basée sur la construction de sol labourable en triant les pierres et le sable : les pierres qui étaient de plus ont été déposées en profitant les amoncellements naturels préalables et on leur a donné la forme de murs. Aujourd'hui encore les paysans expliquent que cette forme semblait celle des parois de maisons qui formeraient des corridors comme des rues et des places. Dans ce cas il est clair que la forme permet ou offre une explication plausible et logique. En plus, la couleur noire des pierres volcaniques a permis aux paysans de songer à un accident géologique pour expliquer la disparition de la ville : les volcans en auraient été les responsables. La couleur approche analogiquement ce type d'environnement vers l'action personnifiée des volcans; la forme pierreuse l'approche vers une ville avec des rues et des places.

En fait la ville détruite dont nous parle la légende est le côté symbolique d'une série de faits écologiques qui comporte l'origine volcanique du lieu et son utilisation agricole postérieure. Mais l'idée légendaire la plus claire qu'on trouve chez les paysans du lieu[1738] est celle de la destruction (un anéantissement dont ne sait pas les causes, mais qui pourrait avoir rapport aux volcans, nous disent les paysans). La destruction phénoménale de la ville est analogue à la *destruction* physique du lieu c'est-à-dire, la déprise agricole. Mais il faut que le temps passe, qu'une période de temps plus ou moins large s'écoule et que les paysans *oublient* et abandonnent le lieu. Plus tard, lors de la reconquête agricole[1739], on trouvera une forme préexistante qui ressemblera à une ville, mais on n'en saura pas l'origine. C'est alors que la légende arrive sur place pour expliquer cette forme préalable, qu'elle s'enracine dans le lieu et qu'elle commence à en rendre compte. La forme physique de cette partie de l'environnement permet la formalisation *in visu* du lieu ; dans ce cas, une formalisation *in situ* dont on a perdu la mémoire permet une formalisation *in visu* postérieure.

Dans d'autres cas la formalisation première n'existe pas et c'est la forme physique naturelle du lieu qui déclenche le processus de formalisation. C'est le cas, par exemple, des empreintes des saints qu'on trouve sur les roches de forme naturelle : la forme de la pierre frappe la raison et invite à lui trouver une explication. C'est alors qu'on a recours à la culture pour chercher quelque chose d'équivalent dont prendre modèle. Mais la culture n'est pas seulement au-delà de la nature ; elle fait partie de la constitution naturelle de *notre* nature : au moment où l'on voit la pierre creusée, on voit aussi la marque des pieds du personnage saint. Que ce soit Mahomet ou Jésus est une question uniquement culturelle.

[1736] «*Looking as far back into prehistory as our present understanding permits, we can see an era in which gods were associated with and perhaps scarcely distinguishable from «sacred places». Such places might consist of a prominent tree, grove, rock, crag, cave or mountain; in fact any place which could be easily and prominently distinguished from the monotony of the terrain where the tribe had its habitation. At a very early stage there seems to have developed an unconscious analogy between the disturbance of the monotony of the landscape by some prominent feature and the disturbance of the ordinary unreflecting consciousness by some significant idea or concept*». (Piehler, Paul: *The visionary landscape*. P. 70.)

[1737] Ce sont les *tossols*, des tas de pierres produits par la pression des gaz provenants de la lave incandescente.

[1738] Recherche sur place, février 2000.

[1739] Les paysans du lieu rapportent que le sol est très mauvais et cela permettrait supposer un abandon lors des moments de moindre pression agricole sur le milieu. En plus, le mot pour parler de ces champs (*artigues* - écobuages) est révélateur de cette utilisation intermittente.

La forme physique du lieu offre des prises pour que certains endroits soient représentés et, dans un second moment, cette réalité physique est décodée à partir d'éléments latents, peut-être inconscients, constitutifs d'une culture concrète. Or, dans cette culture, on trouvait une série de valeurs, d'attitudes possibles et désirables, de rapports entre les personnes, etc. qui formaient ce qu'on en a dit une économie morale.

Alors le sens de l'économie morale nous permet d'entrer à nouveau dans le monde de la légende : c'est le cas, par exemple, de la légende du trésor du sanctuaire du Far. Dans ce cas, la légende nous dit que si on montait à cet endroit par un certain chemin, avec un cierge à la main et une tête de mort dans l'autre, et sans regarder en arrière, on trouverait un trésor. Mais la légende nous prévient que ce sera très difficile car on entendra des bruits aux épaules ; on ne sache pas que personne l'ait accompli jamais. Mais quand on va sur place on se rend compte que la montée depuis Sant Martí Sacalm -point de départ que la légende spécifie très clairement- est physiquement impossible en ligne droite (il y a une grande falaise verticale ; photo 8). Certes la légende nous parle d'un certain chemin qui est un peu plus loin, mais la difficulté pour accéder aux trésors que l'on trouve dans la plupart de cas nous permet de penser que la montée légendaire était en ligne droite car trouver un trésor était presque impossible, comme l'était la montée la plus courte. La forme physique et la légende -peut-être mieux le mythe- nous parlent analogiquement d'une impossibilité. D'un côté, c'est l'impossibilité d'escalader la paroi verticale ; de l'autre, celle de devenir riche. Mais dans la légende, enracinée au lieu, les deux difficultés se résument à une seule : être riche et monter par la falaise, c'est la même chose -des choses contre nature. D'ailleurs la légende montre avec clarté que si physiquement ce serait impossible d'avoir le trésor, car il est impossible de vaincre la loi de la gravité et de monter en ligne droite, phénoménalement il l'est aussi, car cette impossibilité est complétée par les peurs et voix qui rendent difficile, voire impossible, atteindre le lieu.

Dans le cas du trésor du Far on voit avec clarté que la légende parle dans un langage propre, qu'elle utilise des expressions et des recours particuliers pour rendre compte de ce qui se passe au niveau de la réalité physique. C'est aussi le cas des villes détruites en punition aux personnages impies ou inhospitaliers. A ce propos on pourrait faire une comparaison entre les cas de Vilamala et de Malatosca, deux villes détruites dont on a déjà parlé. Dans le premier cas, le récit légendaire est analogue à une certaine utilisation agricole du lieu ; dans le second, à une forme de l'environnement qui est le résultat d'un abandon historique du lieu -mais les formes physiques de cet endroit répondent aussi à l'utilisation agricole du lieu. C'est pareillement le cas du village légendaire d'Engolasters (Andorre) dont on connaît l'existence historique. Dans ce cas, si on ne sait rien de sa disparition historique, on connaît au moins la légende qui nous parle du refus d'hospitalité. Le village a disparu à la suite d'une punition divine, nous dit la légende, mais le discours historique serait assurément différent.

Dans le cas des villages désaffectés et qui ont été construits dans un autre lieu plus bas, on voit facilement le rapport entre le sens écologique et le sens légendaire. On l'a déjà vu, mais ici je voudrais souligner que la légende s'exprime à sa façon et parle symboliquement d'une conquête historique : celle des attitudes collectives vis-à-vis du climat montagnard. Dans un sens strict, la légende peut être historiquement fausse car dans la plupart des cas on ne trouvera jamais des preuves d'habitation dans les lieux d'altitude où l'on suppose que le village primitif était construit. Mais dans un sens symbolique elle exprime la *vérité* du passé de l'agriculture et l'élevage montagnards et ramène au langage qui lui est propre le résultat d'une lutte entre le désir de conquête humaine et la résistance des faits climatiques et écologiques. Si nous avons été incapables de nous en rendre compte jusqu'aujourd'hui, c'est parce que nous avons cru que le monde était uniquement composé de choses positives et objectives ; certes cette

sorte de légendes acquiert sens quand on prend en considération le côté symbolique de la réalité en même temps que sa «réalité» écologique.

La conquête des attitudes collectives vis-à-vis du climat -ou bien la conquête du climat lui-même- est aussi exprimée dans le cas des légendes qui se réfèrent à la sorcellerie. Le climat ou la météorologie imposent certaines «formes» au milieu -la grêle, l'éclair, la pluie, la neige...-, mais ces formes s'expriment dans un sens autre qu'humain. Or afin qu'ils soient saisissables par les humains, les faits climatiques ou météorologiques doivent passer par les biais de la culture. Culture et nature doivent être posées l'une à côté de l'autre pour donner au milieu son sens propre. Quand la tempête arrive au village, ce n'est pas qu'une tempête, c'est aussi la haine et le malheur de quelques humains qui peuvent maîtriser le temps météorologique. Mais la nature est muette : elle ne parle qu'à travers la culture : elle produit uniquement des «bruits» que nous, les humains, interprétons comme naturels et doués d'un sens qu'il nous est donné de décrypter. La tempête qui éclate est décodée comme l'action d'une sorcière et de cette façon convertie aussi en fait social ; cette tempête peut supposer le début d'une chasse aux sorcières, un fait que de ce point de vue pourrait être vu aussi comme une chose «naturelle». Le climat devient, donc, un fait *inclément*, qualité propre aux humains.

Avec tous ces exemples j'ai voulu montrer que la forme des choses peut déclencher un processus de formalisation qui est l'essence de la réalité. Cette forme gît dans le milieu physique, mais il y a des cas où elle se trouve dans le discours linguistique. Prenons le cas du village d'Amer. Suivant quelques étymologies[1740] populaires, ce nom viendrait *d'amarg* (amère), à cause de l'échec auquel Charlemagne aurait fait subir aux Maures. On a déjà vu la forme *Fai*, cascade, qui aurait été prise comme *hêtre* dans ce type d'étymologie et celle d'une *Pereguda* (pierre aiguë) ancienne qui devient l'*Apareguda* (l'apparue) et dont en explique des légendes. Dans le cas de la destruction du village de Lloret Salvatge on trouverait un tremblement de terre qui certes aurait ruiné le lieu, mais aussi une parémie (étymologie populaire) qui aiderait à donner du sens au lieu : le petit pays où se trouve ce lieu est la *Selva* (peut-être du latin *silva*) et la version populaire de la légende donne le qualificatif de *salvatge* (sauvage) au village détruit en supposant que ce nom dérive de *selva* (forêt vierge) et non du nom du petit pays. Le village a pris son nom d'un bois de lauriers (*llorers*, d'où Lloret) qui était dans le pays de la Selva, mais l'étymologie populaire -allant à la rencontre de la légende- l'a qualifié de sauvage (*salvatge*). Dans certains cas, comme on vient de voir, le signifiant peut déclencher un certain signifié et l'imposer à la réalité. Combien de légendes ne sont-elles pas nées de ce type de procédé ?

Mais il faut souligner que le rapport entre signifiant et signifié, étant dans quelques cas une convention, implique un troisième élément : la culture dont l'émetteur et le récepteur participent. Dans le cas de notre recherche, l'accès à la culture populaire nous est difficile. C'est pourquoi la représentation de l'élite nous a été nécessaire pour nous approcher de celle des classes populaires.

La représentation des classes populaires ne se résume pas à celle des élites et elle présente des particularités qui lui sont propres. Ces particularités relèvent de leur position structurale particulière qui ne leur permettait pas de voir le monde depuis le même point de vue que celui des élites. Subordonnées socialement, les classes populaires répétaient leurs représentations propres ou bien elles devaient utiliser celles produites par les élites. Pendant la période étudiée, on constate un mélange entre les deux possibilités. Mais la

[1740] Voyez, par exemple, Madoz, Pascual: *Diccionario geográfico-estadístico-historico de España y sus posesiones de Ultramar*. Voix Amer.

modernité allait faire changer ce rapport culturel. La médiance paysanne allait devenir du folklore.

De ce point de vue, la pratique de la recherche folklorique suppose que l'objet d'étude folkloriste (les légendes, dans notre cas) perd son dynamisme et sa capacité d'adaptation à de nouveaux contextes et soit remplacé par une réalité figée, immobile, statique. La légende est un récit qui accepte mal l'écriture. Elle n'a pas besoin d'être fixée d'un coup sur un unique registre ; au contraire, il faut qu'elle puisse être reformulée constamment pour qu'elle serve à expliquer le monde. Au moment où les folkloristes en ont pris note et ont publié le résultat de leurs recherches, une nouvelle réalité est apparue, une réalité propre à l'élite qui allait supplanter celle des classes sociales les plus humbles. Parce qu'à ce propos il y a une chose très claire : les folkloristes -gens instruits et cultivés- ne croyaient pas à la réalité de la plupart des légendes qu'ils relevaient. Nous en connaissons plusieurs exemples historiques. De ce point de vue, le regard extérieur du scientifique, si désintéressé soit-il, s'oppose au regard engagé du paysan, un regard qui est pris par la situation sociale et le contexte de pertinences d'un moment concret. En plus, le temps passant, le déroulement de la modernité donnera plus de force aux connaissances d'origine scientifique en même temps que la réalité légendaire paysanne sera de plus en plus méprisée. A ce processus, je donne le nom de *folklorisation*.

Paysage et science sont allés ensemble en Catalogne[1741] et le contexte de la modernité triomphante fera que l'on pense que la réalité sera ce que la science aura établi ou ce que l'art aura insinué. En tout cas, la réalité ne sera plus un récit mythologique, une légende à sens moralisant, voire un *mythopaysage*. En fait, de nouveaux mythes se sont substitués aux légendes que nous avons étudiées, mais il a été très difficile, pour le monde moderne, de s'intéresser aux réalités qu'ils instituaient. La géographie humaniste a eu une première chance pour leur rendre la place dans la mondéité, mais il semblerait que ce soit une affaire de l'avenir, réservé à la nouvelle géographie culturelle.

Le triomphe de ce qu'Augustin Berque[1742] appelle le paradigme occidental moderne classique -axé sur le dualisme cartésien dans un espace newtonien, il instaure la modernité- a permis de séparer le sensible et le factuel au temps qu'il instituait simultanément un point de vue paysager et un point de vue scientifique sur la nature.

> «*Avant la modernité, régnait en effet la métaphore : le sens des milieux procédait du mythe. L'homme se projetait sur la nature, l'environnement se confondait avec le sujet*»[1743].

De ce point de vue, les espaces mythologiques ou légendaires donnaient de la cohérence au groupe social qui les savait décoder : la participation de cette connaissance augmentait le sentiment de groupe, du Nous. Comme textes ou comme discours, les lieux légendaires informaient et formaient les personnes et, en même temps, les groupes sociaux. Mais l'évolution historique a périmé ces formes médiales et la modernité a dégagé le factuel du sensible.

L'espace mythopaysager qui nous intéresse nous est uniquement accessible à travers des collections fournies par les premiers folkloristes, collectes faites avec d'évidents filtrages et manipulations. Mais il y a un fait plus préoccupant : cet espace légendaire nous arrive par le biais d'une série de personnages qui se croyaient vivre un moment qui allait être dépassé. Ils étaient pressés de faire leur collecte avant que ces traditions ne se perdent à jamais. Et donc leur rapport avec ces traditions était un rapport

[1741] A ce propos, voyez Roma i Casanovas, F.: *La construcció medial de la muntanya a Catalunya*.

[1742] Berque, Augustin: «De paysage en outre-pays». P. 5.

[1743] Berque, Augustin: «De paysage en outre-pays». P. 11.

de chercheur, de curieux, de collectionneur ; bref, de personne placée en dehors de ce monde de sens, de cet univers écosymbolique.

Malgré leurs bonnes intentions et même s'ils n'en étaient pas conscients, ce qu'ils étaient en train de faire c'était de convertir ces traditions et ces conceptions de l'espace en pièces de musée. En agissant de cette façon, la cosmicité que nous avons étudiée au cours de cette recherche était décontextualisée, et perdait ses rapports analogiques originaires avec d'autres sphères sociales à la faveur d'une position nouvelle. La médiance prémoderne devenait un fait curieux, regardable, résultat d'une société qui allait perdre de la vigueur, d'un temps passé, peut-être meilleur, mais perfectible, et donc qu'il fallait modifier.

C'est ce qu'illustre la réflexivité dans le domaine des sciences sociales : le sujet intervient, même sans en être conscient, sur son objet d'étude. Quelque chose ne marchait plus dans ces traditions qu'il fallait étudier.

Dans la plupart des recherches des premiers folkloristes catalans, on a perdu la conscience que ce qu'on appelait le folklore était au fond une coutume jusqu'au moment historique où son étude scientifique a été possible. Au moment où l'on en a voulu faire une étude sérieuse, il était impensable que ces traditions eussent la force de la loi. Dans la société traditionnelle -où une partie du folklore était coutume au sens juridique- on ne pouvait pas étudier ce type de traditions populaires. Par contre, dans la société moderne -où on les pense comme un objet scientifique- les voir comme une loi devient impossible.

Les traditions, les légendes, voire le folklore traditionnel s'ouvraient vers un espace social et normatif ; de nos jours on les voit uniquement comme des formes, des structures faisant partie d'une superstructure sans rapports avec le monde social et physique. La société qui a vu naître l'étude folklorique est cette même société qui a tué la fonctionnalité de ses objets d'étude (les coutumes).

La recherche historique -la science- et le point de vue paysager ont tué le mythopaysage en dégageant l'une de l'autre. Ainsi, Artur Osona disait que l'histoire du château de Montsoriu, que les premiers excursionnistes catalans venaient de publier, allait «(...) *détruire les mille traditions et contes du pays et toutes les superstitions que les gens les plus simples conservent* (...)»[1744]. Son ouvrage, publié en 1879, est une des premières invitations à la conquête de la montagne du Montseny et il trouve un peu partout des points de vue paysagers.

En 1882, lors d'une visite au gourg de Gualba, également dans le massif du Montseny, Francesc Maspons écrit que la nature «*estranya y selvatge*» du lieu explique l'origine de ces formes d'«*imagination populaire*» qui ouvrent vers des espaces imaginaires[1745]. Pour lui, la sublimité du lieu ouvre vers le sentiment d'un paysage qu'il aime. La forme du gourg n'a aucun rapport au monde social, si ce n'est sous la forme de la superstition. De ce point de vue, on comprend que Jean Amade ait écrit que

> «(...) *la montagne est la plus féconde créatrice de ces mythes populaires, de ces poétiques traditions; elle est la grande inspiratrice des âmes simples, car elle invite à la méditation et exalte les forces imaginatives*»[1746]

Et que Horace Cahuvet dise que :

[1744] [Osona, Artur]: *Excursió á la montanya de Monseny per un propietari de la vila de Breda*. P. 16.

[1745] Maspons y Labrós, Francisco de S.: *Excursió col·lectiva á Gualba y al Gorch Negre*. P. 15.

[1746] Amade, Jean: *Mélanges de folklore*. P. 8.

«(...) *Les sites admirables et mystérieux de nos montagnes, les chants joyeux des torrents, les neiges mystiques, voilà bien de quoi inspirer l'imagination des Catalans*»[1747]

Une fois le monde social dégagé du monde physique, seul un certain déterminisme géographique pourra rendre compte des rapports entre la nature et la culture. Et il y aura des lieux plus aisément susceptibles d'engendrer des légendes. Mais ce dégagement est le résultat de la modernité ; il n'était pas pensable dans les sociétés dites traditionnelles. A ce moment-là on ne pouvait pas faire le tri entre la nature et la société, entre le corps et le monde, même si on pouvait parler de tous ces éléments comme de choses différentes les unes des autres.

Pour la société traditionnelle, il ne fallait pas vérifier les rapports entre la nature et la société : ils allaient de soi. Pour la modernité, c'est la même chose, mais à l'inverse. C'est le cas de la visite de Céssar A. Torras au Gorg Estelat, une visite très instructive quant au fonctionnement de la cosmophanie moderne. Dans son guide de 1919, Torras explique qu'ils parviennent au Gorg Estelat (Conflent) et qu'ils jettent un coup de fusil au lac (il faut préciser que la légende indique que si on y jette une pierre une grande tempête se déclenche). Un peu plus tard, une grande chute de grêle commence. Le commentaire de Torras est très intéressant : «*Le hasard est venu donner raison à l'enracinée tradition populaire*»[1748]. Voici la procédure scientifique : on trouve une corrélation positive et on ne la prend pas en compte car elle va contre les présupposés de la modernité. Donner raison à la tradition aurait été aller contre la modernité, même si la tradition pouvait exprimer la vérité scientifique pour se faire accepter. Au fond, comme Jaume Massó le disait, il faut que les doctrines modernes sortent les fées et les sorcières des grottes[1749]..., que la fusion du naturel et du moral cesse. Que la nature, la divinité et l'homme soient des entités distinctes ; que la culture, l'histoire et la société ne soient plus soumises aux lois naturelles[1750].

Voici la modernité dont nous faisons partie.

La modernité a folklorisé les traditions populaires. Le processus de folklorisation dont je parle consiste en la conversion des discours légendaires populaires en de la littérature populaire ou orale. On rend quelque chose de l'ordre de la cosmicité en un simple jeux de paroles déracinées du monde. On recueille le texte, mais on oublie les pratiques et les rapports qui s'y associent. On oublie ou on ne voit pas les relations d'analogie avec les éléments autre que textuels. De la même façon que la perspective nous a imposé une façon de voir le monde, la folklorisation de la culture populaire nous a fait voir une culture faite de petits morceaux de réalités qui ont oublié les rapports analogiques avec d'autres sphères sociales. Nous avons reçu les légendes sans le mythopaysage qu'elles constituaient en texte. La nature dégagé de la culture populaire, quand elle nous est arrivée, l'a fait sous la forme d'une nature qui avait très peu de populaire et trop de culture. Car elle était le résultat d'un regard sur le monde prémoderne fait dès la modernité ; un regard scientifique et pas mythique où les relations analogiques n'ont presque jamais été prises en compte. On a entendu les discours, on a perçu les textes, mais on a resté incapable de se rendre compte qu'ils

[1747] Chauvet, Horace: *Folk-lore catalan. Légendes du Roussillon.* P. 7.

[1748] Torras, C. A.: *Pirineu català. Guia itinerari. Vallespir, Conflent, Canigó, Alberes*. Barcelona, Comp. Esp. D'Arts Gràfiques, 1919. Pàg. 205.

[1749] «*Es precís que las modernas doctrinas, treguin de las covas las fadas y las bruixas, y que las atrevidas xemeneyas, substituheixin la escassa agricultura que alli's produheix, ab prou esforsos y suhors de sos habitants*.» (Massó y Torrents, J.: *Catalunya per sos rius. Lo Freser*. Barcelona, Imp. de L. Obradors, 1883. P. 73.)

[1750] Akoum, André (dir.): *L'Europe. Mythes et traditions*. P. 170.

parlaient d'une unique «réalité» qui rassemblait en même temps le factuel et le sensible ; qu'ils faisaient partie d'un unique discours.

Annexe 1 : La géographie mythique : essai de classification

Dans cet annexe, je veux faire un petit essai de catalogue des éléments écosymboliques d'ordre géographique qui se trouvent dans l'aire que j'ai étudiée et qui sont propres à la culture populaire. Il s'agit de préciser ce que j'ai appelé *géographie mythique* dans son versant populaire. J'ai été obligé de faire cette classification car je n'ai pas trouvé de catalogue qui serve mes intérêts. Certes il y a quelques classifications, mais elles répondent surtout aux intérêts des chercheurs dans le domaine de la littérature populaire et, en plus, la plupart d'entre eux sont munis d'un structuralisme contraint. Du point de vue géographique il n'y a presque rien et la recherche sur les bases de données des bibliothèques consultées n'a pas donné de bons résultats. Voici les raisons pour lesquelles j'ai dû essayer d'établir une nouvelle classification qui puisse, au moins, nous aider du point de vue de la géographie. Je tiens à signaler que, dans le texte qui suit, je n'ai pas essayé d'être exhaustif et que je n'apporte que quelques exemples concrets.

D'emblée il faut dire que le monde mythologique est un monde fait à la mesure humaine, un ensemble avec lequel on tisse des rapports comme on fait avec les autres personnes. Des étoiles aux pierres terrestres, le monde ambiant est empreint de valeurs et les valeurs sont devenues matériaux physiques. Mais il y a des lieux où le physique n'est pas perçu, où l'on ne peut plus toucher ou voir. Là aussi, les valeurs règnent et façonnent le monde : on n'y voit rien, mais on connaît la forme du lieu. De cette façon, on a formalisé le milieu du microcosme au macrocosme, de la voie lactée aux pierres des chemins.

Pour faire une classification des éléments géographiques que l'on trouve dans cette géographie mythique, la première division qu'il faut faire est de distinguer entre :

- les légendes qui nous parlent de lieux mythiques,

- celles qui se réfèrent à des personnages, réels ou non, avec des implications géographiques claires et

- les éléments végétaux, animaux ou climatiques qui forment le milieu qui nous intéresse.

Quant aux lieux, on peut commencer par les notions cosmogoniques et cosmologiques, avec l'origine de l'univers, du ciel et de la terre, pour s'approcher après des lieux plus proches, comme les montagnes, les chaos rocheux, les lacs, les rivières, les pierres, etc.

Dans la partie des personnages avec des implications géographiques on devrait distinguer entre les saints, la Vierge Marie, les sorcières et sorciers, et, finalement, les personnages historiques (Roland, le Comte Arnau, etc.). En plus, il y a toute une série d'êtres surnaturels comme les dieux, les géants, les nains ou les fées qui ont aussi des implications géographiques.

Dans un autre groupe il faut parler des éléments végétaux, des arbres et plantes mythiques, et des éléments géographiques au sens restreint, comme la climatologie, les vents, le froid, la neige, etc.

Cosmologie et cosmogonie

Avant de commencer, il faudrait dire que la nature du ciel tient une petite place dans les préoccupations des paysans, et même des marins. Je commence, donc, notre description de la géographie mythique de la Catalogne par des notions de cosmogonie et cosmologie.

Allant du général au particulier, avant de parler de notre planète, il faut dire quelques mots sur l'origine de la Voie Lactée : un jour que la Vierge de Montserrat donnait le sein à son fils, elle lui a fait des chatouilles au pied et celui-ci s'est mis à rire et il a jeté un peu du lait : c'est l'origine de la Voie Lactée[1751]. Une autre explication de l'origine de ce fait cosmologique nous dit que cette voie sont les âmes des morts qui se rendent à Compostelle.

De cette légende, il nous faut souligner que l'univers, d'une part, conserve quelque relation avec les actions humaines ; de l'autre, que les morts continuent à être visibles même après leur mort.

En général, il faut souligner que le folklore est très peu intéressé aux origines du monde lointain. De même quant à la forme générale de la planète Terre. Quant à l'origine de la Terre, il faut dire que dans le folklore de la Catalogne on constate une tendance que Paul Sébillot[1752] avait déjà exprimée pour l'ensemble français : la forme générale de la terre préoccupe très peu les paysans. Nous en pouvons uniquement retenir que, dans quelques légendes, la Terre a été formée à partir d'une pomme ou d'un grain de millet.

Une représentation très intéressante de la Terre se trouve dans le récit suivant qui nous est apporté par Joan Amades :

> «*Dès que Dieu eut créé la terre, il lui dit : «Tu nourriras l'homme, les animaux, les plantes et toutes les autres créatures.» La terre, très inquiète, demanda au Créateur : «Mais, pauvre de moi, comment ferai-je pour tout nourrir ?» Notre Seigneur lui répondit : «Toutes les créatures naîtront petites. C'est toi qui les feras grandir et, quand elles seront grandes, tu les mangeras. Et s'il est vrai que tu nourriras tout, il est vrai que tu avaleras tout». Et depuis que le monde est monde, tout vient de la terre et tout y retourne, comme le dit si bien le proverbe à propos de l'homme : «De la terre nous venons et à la terre nous retournons»*[1753].

Pour le folklore catalan, le monde a été une création de Dieu et il maintient un très important rapport avec les êtres humains. Les actions de Dieu sont aussi à la base de l'explication

[1751] Amics de Montserrat: *Folklore montserratí.* P. 247.

[1752] Sébillot, P.: *Folklore de France*. T.1, P. 181.

[1753] Amades, Joan: *Des étoiles aux plantes.* P. 192.

de la morphologie de certaines parties de l'environnement. L'origine légendaire du Val d'Aran, par exemple, s'explique à travers le plaisir que Dieu a senti le sixième jour de la création : ce jour-là, Dieu avait fini le monde et comme il était fatigué, il s'est assis au sommet du Canigou (Roussillon) pour contempler son ouvrage. En voyant l'harmonie du travail fait, une larme lui échappa des yeux ; et, en tombant sur terre, elle donna naissance au Val d'Aran[1754]. Aussi dit-on que Canigou, en la langue de Dieu, exprime la joie et la satisfaction par son travail (créer le Canigou)[1755].

En rapport avec l'origine de notre planète, quelques légendes nous parlent de l'origine du mal : tandis que Dieu créait le monde, dans un lieu de la Terre resta attrapé l'esprit du mal, esprit qui au Val d'Aran prenait le nom d'*hulet*. Les humains ne pouvaient l'éloigner d'eux qu'à travers l'usage du feu. Chaque nuit on faisait un grand feu au village pour éloigner l'esprit, nous dit la légende[1756].

Une autre version dit que l'*Erulet*, au moment de la création du monde, n'a pas voulu faire le tri entre le bien et le mal ; c'est pourquoi il n'a pas été accepté ni au ciel ni en enfer. Il a dû, donc, rester dans la Vallée de la Haute Garonne. On dit que pour s'en protéger les gens couraient avec les *halles* (les falles) par tout le village à la Saint-Jean et, une fois qu'elles étaient brûlées, on les posait sur la cheminée ou à l'entrée des maisons[1757] pour s'en protéger.

Quant à l'origine du mal, il faut dire qu'au village de Pruit (Osona) l'on disait que la *part dolenta* (la partie mauvaise) fut créé pendant la Passion de Christ, quand Dieu avait beaucoup de travail et peu de temps pour surveiller les humains : alors, la partie mauvaise a pris quelques humains qui sont restés enchantés. Leur châtiment, donc, leur est arrivé d'une inattention, pas d'une faute commise par eux[1758].

L'Aran est aussi lié à la fin du monde : là est enterrée la Cloche du Jugement, que l'on peut entendre tous les Noëls. L'année qu'on ne l'entendra plus, le monde finira. Cela sera sept ans avant l'Apocalypse, et les femmes n'auront plus de fils, les ânes ne brairont plus, jusqu'au dernier jour où la cloche ne cessera de sonner[1759]. Il faut préciser que cette légende était très générale aux terres catalanes.

Comme l'on voit, le légendaire est préoccupé par des choses d'une certaine échelle : il n'est pas intéressé aux grandes choses, aux grands ensembles, mais à des espaces locaux ou régionaux. Cette échelle est très claire dans le cas d'une faille du village de Súria. Ce phénomène géologique a

[1754] Colobrans, Jordi; Saumoy, Joan: *El caliu de la Vall d'Aran.* P. 73.

[1755] Amades, Joan: *Des étoiles aux plantes.* P. 196.

[1756] Colobrans, Jordi; Saumoy, Joan: *El caliu de la Vall d'Aran.* P. 103.

[1757] Casanova Coll, Joan; Creus Saumell, Joan: *Inventari sistemàtic dels petits éssers de la nostra geografia.* P. 91.

[1758] GRFO: *Folklore de Rupit-Pruit.* P. 25 et suiv.

[1759] Colobrans, Jordi; Saumoy, Joan: *El caliu de la Vall d'Aran.* P. 99

une valeur géographique très notable. A Súria (el Bages), près de la maison de cal Trist, un anticlinal était considéré le lieu de la fin du monde et le centre de la terre : le jour où le monde finira, les deux parties seront rassemblées de nouveau. On dit aussi que quand Dieu a créé la Terre il l'a dépliée comme un éventail et, en ce point précis, il a uni les deux extrêmes. Ce que l'on voit c'est la cicatrice de l'union des deux parties[1760]. Aux visiteurs du village on disait : «*Súria és mig món*», *Súria est demi-monde*, mais certes le sens devait être *Súria est au milieu du monde*[1761]. Comme l'on voit, la fin du monde est un sujet en rapport avec cet objet géographique ; la faille énonce et rappelle les derniers temps.

Il faut souligner que, en général, le légendaire que nous sommes en train d'étudier s'intéresse aux choses prochaines mais extraordinaires ; ce qui est près, mais difficile à expliquer. Ces éléments géographiques sont censés avoir des origines divines, mais il arrive souvent que ces personnages (dieu, le démon, etc.) soient perçus comme des humains à une échelle différente. Dieu, la Vierge, les saints ou le diable passent ou sont passés par notre monde et même ils en ont façonné quelques parts. Même si la mer reste hors de notre recherche, il faut rapporter ici la légende de l'origine de la mer afin de connaître la naissance d'un fleuve :

> «*En des temps très reculés, il n'y avait dans le monde ni mer ni rivière, seulement quelques misérables petites sources qui ne suffisaient pas aux besoins des hommes. Ceux qui possédaient une de ces sources en étaient jaloux. Un jour, Jésus et saint Pierre allaient par le monde, assoiffés. Ils frappèrent à toutes les portes d'une ville pour demander de l'eau, mais tout le monde refusa de leur en donner. Seule une petite vieille leur offrit toute celle qu'elle avait. Jésus, reconnaissant, lui laissa une gourde en lui disant de recourir à elle quand elle n'aurait pas d'eau : il en coulerait autant qu'elle voudrait*».
>
> «*La vieille, doutant du pouvoir de la gourde, ne s'en servait pas. Mais un jour* qu'elle *avait vraiment besoin d'eau, parce que le roi de cette terre, maître de la source, n'en donnait que le dimanche, elle se décida à ouvrir la gourde. Celle-ci se mit à jaillir, à jaillir tellement que la pauvre femme ne savait plus comment arrêter le jet. Très vite, la maison, la ville et la vallée furent inondées, et à la fin cela donna une grande quantité de rivière et la mer. Toute la ville inhospitalière fut inondée et resta submergée. Seule fut sauvée la petite vieille : prévenue de ce qui allait se passer, elle grimpa au sommet d'un monticule qui resta au milieu de la mer et prit le nom de Trinité, qui était celui de la vieille. On ne sait pas ce qu'est devenue la gourde. Tant que son goulot ne se fermera pas, elle continuera de couler et il y aura des rivières et*

[1760] *Llegendes i contalles del Bages*. P. 186.

[1761] *Llegendes i contalles del bages*. P. 185.

la mer. Tous les efforts pour la retrouver ont étés vains, et l'on croit qu'on ne la retrouvera pas tant que, dans le monde, il y aura la mer.»[1762]

Une autre légende explique la salinité de la mer par rapport à la montagne de sel de Cardona : l'eau de la mer est salée parce qu'un démon, qui voulait siéger à la droite de Lucifer, a travaillé pendant des années à fin d'enlever le sel de Cardona (Bages) et l'envoyer à la mer par la rivière[1763].

Les astres sont d'autres réalités susceptibles de devenir objet de légende, mais ils sont perçus à travers la même échelle locale ; la lune ou les planètes sont des choses proches de la terre avec laquelle elles tissent des rapports très étroits. La lune est, donc, un des astres qui a donné son image aux légendes : au Penedès l'on dit qu'on ne peut pas travailler les champs à la pleine lune, car les crevasses de la terre boiraient toute l'eau[1764]. On disait aussi que les femmes ne pouvaient pas uriner face à la lune car elles deviendraient grosses et pesantes. Même dans certains villages on croyait qu'elles resteraient enceintes[1765]. Il faudrait aussi parler de la série de l'Homme de la Lune, dont on parlera dans un autre chapitre. Ici je veux uniquement dire que les paysans croyaient voir dans ses taches un de leurs voisins qui avait été puni par une justice que l'on pourrait dire divine.

Du point de vue qui nous intéresse, un des éléments géographiques les plus intéressants sont les nuages, mais il y a très peu de légendes là-dessus. C'est pourquoi on en parlera dans un autre passage de cette thèse. Mais, de toutes façons, notons qu'à Pacs on disait que, pendant une très forte grêle en 1909, une cuisse de sorcière est tombée du ciel[1766]. Cet exemple me permet d'introduire le thème de l'analogie entre le monde social et les faits météorologiques, sujet qui a été développé au chapitre 3.6.

Ainsi, arrive-t-on aux montagnes, un des objets géographiques qui a donné le plus de légendes. En général, dans ce légendaire, il y a peu de place pour l'origine des montagnes particulières : le peuple semble être plus préoccupé par la naissance des montagnes en général et il préfère remonter aux temps de la création. C'est uniquement dans un petit pays catalan (la Segarra) que l'on trouve la présence des diables comme créateurs des montagnes.

- La légende de la création des Pyrénées nous dit que Dieu créa la terre lisse, mais que finalement il décida de lui donner du relief car il la trouvait monotone. Il prit sur le dos un grand sac de cailloux et il les jetait ici et là. Les pierres grossirent et devinrent de grandes

[1762] Amades, Joan: *Des étoiles aux plantes*. P.214

[1763] *Llegendes i contalles del Bages*. P. 89-90.

[1764] Sadurní i Vallès, Pere: *Retalls de folklore penedesenc*. P. 137.

[1765] Sadurní i Vallès, Pere: *Retalls de folklore penedesenc*. P. 131.

[1766] Bohigas i Balaguer, Pere: *Folklore del Penedès.* P. 44.

montagnes. Quand il passait par le nord de la Catalogne, son sac se déchira, toutes les pierres tombèrent en tas et voici que les Pyrénées apparurent[1767].

- Une histoire complémentaire se dit du *Turó de Viure*, en Segarra : le diable portait à Majorque la terre qu'il sortait d'un puits qu'il était en train de faire. Quand le jour est arrivé, il a laissé la terre sur place[1768]. La même légende était racontée pour le *Turó de Palou*, aussi en Segarra[1769].

- Le massif de Montserrat était jadis une ville (Trencanous) qui fut bouleversée le jour de la crucifixion de Jésus car ses habitants n'étaient pas trop croyants. La terre est restée depuis lors inversée et ce que l'on voit actuellement sont les racines de la ville. Seulement sept curés et les filles du roi ont été épargnés par la catastrophe, car ils étaient de vrais chrétiens. Les filles sont toujours vivantes sur la montagne, en des grottes ou gouffres et les jours de vent ou de tempête on peut les entendre[1770] : voici un nouveau cas de personnification du vent.

- L'on disait aussi que le massif avait été le jouet des anges et c'est pourquoi la montagne y est belle. La *Roca Foradada* (voyez plus loin) était le lieu où les anges passaient la corde pour jouer avec la montagne et la faire marcher[1771]. Dans ce cas, les personnages divins sont décrits par rapport aux attitudes humaines, les anges s'amusent de la même façon que nos enfants et ils se servent de jouets qui, pour nous, sont des faits géographiques. L'image de l'environnement est construite par rapport à une certaine culture et, en ce processus, l'environnement devient milieu.

- De la montagne de Montserrat l'on dit aussi qu'elle s'est creusée de sentiment l'an 33 lors de la crucifixion de Christ. De ce fait, les plaintes auraient eu une vertu spéciale[1772]. L'on dit aussi que les sommets et rochers du Montserrat seraient des Maures pétrifiés lors du triomphe de la Croix. Cette sorte de légendes, même si elles étaient d'origine élitiste, se retrouve aussi dans les classes populaires.

[1767] Amades, Joan: *Des étoiles aux plantes.* P. 196.

[1768] Bellmunt i Figueras, J.: *Fets, costums i llegendes. La Segarra.* Vol. 3, P. 133.

[1769] Bellmunt i Figueras, J.: *Fets, costums i llegendes. La Segarra.* Vol. 3, P. 177.

[1770] Amics de Montserrat: *Folklore montserratí.* P. 13.

[1771] Amics de Montserrat: *Folklore montserratí.* P. 35-37.

[1772] Amics de Montserrat: *Folklore montserratí.* P. 27.

- Sur ce massif on y trouve les *Pallers de Tot l'Any* : des paillers pétrifiés faits par une famille de géants dits les *Regira-rocs*. Ces géants, qui d'emblée étaient des paysans, volèrent le blé des humains et ceux-ci demandèrent l'intervention divine ; sans annonce, la pétrification s'est produite. En plus, les géants ont été jetés au fond d'un gouffre (l'*Avenc dels Pouetons*[1773]).

- En Montserrat aussi, les rochers appelés *Els Flautats Encantats* ou bien *La Processó dels Monjos* auraient eu leur origine dans la pétrification d'une série de moines lors de la mort d'un compagnon de morale douteuse. Après sa mort, l'opinion des moines était divisée, mais la plupart d'entre eux croyaient qu'il ne méritait pas d'être enterré en terre sacrée. Comme que certains ont essayé de faire l'office, ils sont restés pétrifiés lors de la procession funéraire.

- Pas loin de là, l'aiguille dite *Cavall Bernat* serait un cheval pétrifié qui avait été prêté à un bûcheron pendant dix années pour l'aider à faire son métier plus facilement. A la fin de cette période, le démon lui apparaît à nouveau, mais l'aide de la femme et de la Vierge a pu plus que le pouvoir du malin et le cheval est resté pétrifié[1774].

- A Espot (Pallars Sobirà), près d'un des deux sommets des *Encantats* (les enchantés) on voit deux aiguilles qui seraient deux chasseurs étrangers qui ne sont pas allés à la messe et qui ont dit : «*Quelle façon de perdre le temps, si belle que soit la chasse ; et ils restent près de la statue de pierre du saint sans se rendre compte qu'il n'est plus qu'une figure qui ne les entend pas*». Alors, quelques pèlerins ont prêché pour que l'injure ne reste sans châtiment : la foudre a pétrifié les deux chasseurs et le chien qui les accompagnait quand ils arrivaient au col entre les deux sommets et que le curé élevait le sacrement[1775]. Ailleurs on verra une version différente de la formation de cette montagne, mais dans ce cas-là aussi les deux sommets continuent à être deux personnages pétrifiés.

- Dans cette géographie mythique, il y a aussi une petite place pour l'origine d'une faille qui a donné forme à une grande gorge. Au début du XVe siècle - nous dit la tradition- au pied de la montagne de Lloret Salvatge (la Selva) une grande crevasse s'est ouverte et on y voyait le magma incandescent des roches que soutenaient les montagnes. Tout de suite

[1773] Amics de Montserrat: *Folklore montserratí.* P. 80.

[1774] Amics de Montserrat: *Folklore montserratí.* P. 90-97.

[1775] Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. El Pallars Sobirà II.* P. 106.

s'est formé un fossé par lequel aujourd'hui passe le Ter[1776] : c'est une large gorge de plusieurs kilomètres dont l'explication a posé beaucoup de problèmes aux géologues. Dans ce cas, ce qui déclenche la malédiction divine c'est l'irrévérence des paysans, lesquels continuèrent à danser au moment où des funérailles passaient par le village. On voit, donc, avec clarté, le rapport entre le milieu et l'existence humaine.

Ce rapport est encore plus clair dans le cas de quelques montagnes qui ont été représentées comme des géants, des personnes de grande taille. De ce point de vue, il faut dire que, pour le légendaire, le massif du Montseny était une famille de géants, appelés Esmè, qui est restée pétrifiée[1777]. D'autres montagnes qui sont en rapport à des géants sont le Puigmal, l'Aneto ou le Farell.

- Dans le cas du Puigmal, on parle d'un géant couvert de neige ou d'une divinité endormie. Ce géant, comme l'Aneto, aurait enseigné aux humains l'industrie du lait au moment où ils ne connaissaient guère que la chasse. Cet enseignement transcendantal aurait été l'unique forme que le géant a trouvée pour protéger le territoire où il vivait. Mais, plus tard, les humains ne l'ont pas respecté, et ils sont montés sur les sommets à la recherche du gibier.

- L'Aneto, un autre géant des Pyrénées qui a enseigné l'usage du lait, a aussi été tué par les humains et converti en montagne parce qu'il avait refusé l'hospitalité et l'eau à Jésus ou à un autre pèlerin.

- En parlant des montagnes, il faut dire que les montagnes du Garraf s'élevèrent d'un coup pour barrer le passage des Maures qui voulaient envahir la Catalogne[1778].

- Et, par rapport aux Maures et aux géants, on doit signaler la légende du Fort Farell. Cette montagne du Vallés (el Farell) était le lieu où habitait un géant qui est allé aider la ville de Barcelone lors de l'attaque des Maures. Suivant la légende, quand Farell avait soif, il descendait à la rivière du Mogent et buvait tout le cours de l'eau (cela expliquerait le petit débit du fleuve). Dans la montagne du Farell ou celle de Collserola on croit y voir son corps pétrifié.

[1776] Moya, Bienve: *Llegendes i contes catalans per ser explicats*. P. 69.

[1777] Amades, Joan: *Des étoiles aux plantes.* P. 206.

[1778] Amades, Joan: *Des étoiles aux plantes.* P. 207.

Une des choses qui a attiré le plus l'attention du *peuple* ont étés les grandes pierrailles et chaos rocheux. On en trouve plusieurs cas ; en Catalogne, le plus connu est, peut-être, celui de la Maladeta (qui administrativement se trouve dans l'Aragon).

- Selon la légende, dans un passé en dehors du temps, là où aujourd'hui on ne voit que de la glace et des roches il y avait des pâtures. Les différentes versions de cette légende nous informent qu'un jour un pauvre très fatigué demande aux bergers hospitalité pour la nuit, mais ils ne la lui offrent pas. Même dans certains cas les bergers lui lâchent les chiens. C'est alors que, partant du lieu, le pauvre maudit ces hommes et, comme ils ont le cœur aussi fort que la pierre, ils restent pétrifiés pour toujours. L'herbe des prés ne poussera plus jamais et deviendra de la glace; les moutons aussi deviennent de grands rochers (voyez 3.11).

- L'infatigable Joan Bellmunt nous rapporte la version qu'il a trouvée il y a quinze ans au village de Bagergue (Aran) : celui qui passait était un pèlerin qui demandait à être hébergé, un peu de pain et quelque pièce pour abri. L'unique berger qu'il y avait là lui a dit que s'il avait froid il devait se mettre sous une pierre ; c'est pourquoi il fut pétrifié[1779].

- Au village de Casau, en Aran aussi, un mendiant demande à dormir auprès du feu et quelque chose à manger. Les bergers se moquent de lui et lui lâchent les chiens; seul un d'entre eux part derrière lui, l'aide et lui offre du pain et du fromage. Pour le remercier, le mendiant lui dit de partir avec ses brebis. Il part dans la nuit alors qu'on écoute un tonnerre très fort et que la neige commence à tomber. Les autres bergers, leurs troupeaux et leurs chiens restent pétrifiés à jamais et la neige ne partira plus du lieu. On dit que le mendiant était Jésus[1780].

- Dans une variante, le berger repenti lui donne une *coca* (de nos jours, un petit pain doux) avec du lait. Jésus lui donne à son tour un petit sifflet et lui fait séparer avec cela les animaux qui lui appartenaient en lui disant : «*si tu siffles, ils viendront à toi, après tu dois partir en aval et tu ne dois jamais tomber*»[1781].

- En Solsonès, on parlait d'une forme très semblable de la ville de Vilamala (près de Sant Llorenç de Morunys) : une nuit que Notre Seigneur allait par le monde, il arriva à une

[1779] Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. Val d'Aran.* P. 96.

[1780] Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. Val d'Aran*. P. 215.

[1781] Colobrans, Jordi; Saumoy, Joan: *El caliu de la Vall d'Aran.* P. 74.

maison où il fut accueilli, après avoir été refoulé de partout. C'est la même histoire que l'on vient de voir, mais ici la fin de l'histoire nous parle d'un orage qui provoque une crue dans un torrent qui emporte la maison. Au lieu où l'on dit que jadis était la maison aujourd'hui il y a une carrière; en même temps, la maison qui a reçu Jésus n'a jamais manqué de pain[1782].

- Au Penedès, on trouve une légende très semblable. Sur la montagne de Sant Jaume (saint Jacques) habitait un riche homme très mauvais dont les troupeaux entraient dans les terrains des autres, mangeaient leurs herbes et y faisaient des dommages. Les lésés ont décidé de recourir aux sorcières et finalement l'homme et leurs animaux ont été convertis en des roches pelées que l'on voyait sur la montagne :

«*A la muntanya de Sant Jaume, sobre l'ermita de Sant Pau a Vilafranca, hi vivia un ric hisendat, molt dolent, que tenia un gran ramat d'ovelles que s'alimentaven dels conreus dels pagesos veïns, malmetent-ho tot. El pastor, obeint el seu amo, no feia cas dels vedats ni de les queixes dels perjudicats. Aquests es reuniren i, veient que a les bones no n'havien tret res de bo, decidiren, amb l'ajuda de les bruixes, d'encantar-los. Foren convertits en unes roques pelades bestiar i amo, dalt de la muntanya. Avui han estat destruïdes les roques per una pedrera que allí s'hi instal·là*»[1783] .

- Par rapport à cette légende, il faut parler du cas -très intéressant, d'ailleurs- du village de Centenys (el Pla de l'Estany). Mer, un moine lié à l'histoire de Charlemagne en Girona, après avoir tué le dragon de l'étang de Banyoles, part pour la ville Centenys où personne ne veut lui donner l'hospitalité; plus encore : on le rejette à coups de pierre. Alors il dit : «*Rocs em doneu, rocs tindreu*» (Comme vous voulez des pierres, vous aurez des pierres). Le jour suivant, les champs du village étaient devenus d'immenses pierrailles stériles. La légende nous dit que, repentis, les villageois demandent au saint personnage de leur pardonner, et tout est revenu normal[1784].

[1782] Vilarmau, Josep M.: *Folklore del Lluçanès.* Valldaura, A. De: *Tradicions religioses de Catalunya*. P. 22.

[1783] Sadurní i Vallès, Pere: *Retalls de folklore penedesenc*. P. 43.

[1784] Extrait d'une narration rapportée par Lluís G. Constans (SD) et citée par Moya, Bienve: *La legenda dels sants*. P. 56-58.

On a vu ailleurs les légendes qui nous parlent d'une série d'êtres minuscules qui sont capables de faire tout le travail qu'on leur commande en très peu de temps et comme la mentalité populaire leur a attribué l'origine de plusieurs pierrailles catalanes.

Les lacs

Nous avons parlé des pierrailles et maintenant nous allons entrer dans le monde des lacs et cours d'eau. Avant d'entrer en l'origine des lacs particuliers, il faut dire quelque chose des lacs pyrénéens en général.

- D'après la légende, dans les Pyrénées il y a tant de lacs parce que, le troisième jour de la création du monde, Dieu sépara les eaux et la terre. Mais, comme il arriva la nuit aux Pyrénées et qu'il était très fatigué, il décida de tout laisser en l'état. C'est pourquoi dans cette région l'eau et la terre sont encore mélangées et qu'il y a tant de lacs, de rivières et de sources[1785].

- On a vu ailleurs l'histoire légendaire de la Maladeta. Il faut dire qu'en rapport avec ce type d'histoires mythiques, il faut parler de l'origine de certains lacs maudits qui se trouvent sur les Pyrénées catalanes. Les glaciers sont peu étendus en Catalogne; on n'en trouve que dans la Maladeta, dont on a déjà parlé. Le fait est que, à la différence de ce qui passe sur les Alpes, où la malédiction donne naissance à des glaciers, en pays catalan on trouve que la plupart des légendes de cette série nous expliquent l'origine de lacs de montagne. C'est le cas, très connu, du lac de Lourdes[1786], mais qui reste hors de notre terrain d'enquête.

[1785] Amades, Joan: *Des étoiles aux plantes*. P. 212.

[1786] Le lieu qu'actuellement occupe cette masse d'eau était la place où se trouvait une ville. Un jour, Dieu, avec apparence de mendiant, descendit sur la terre et frappa aux portes des habitants de Lourdes en leur demandant un morceau de pain, un peu d'eau ou un coin de feu pour se réchauffer.

Renvoyé dans tous les cas, il s'approche finalement d'une misérable cabane dans laquelle habitent deux femmes. C'est avec elles que Dieu partage leur maigre repas, deux gâteaux de seigle qu'on est en train de cuire. Après avoir crû extraordinairement, Dieu leur dit que leur charité sera récompensée, mais qu'elles doivent partir avec le petit enfant qu'une d'elles a dans ses bras. En plus, elles doivent marcher sans se retourner.

> Après leur départ le lac de Lourdes apparaît de façon à punir le manque d'hospitalité des habitants du lieu. Mais une des femmes, victime de sa curiosité, s'était détournée pour regarder et fut immédiatement changée en rocher. On peut encore l'apercevoir sur la route qui mène à Pouey-ferré, grande pierre dressée (aujourd'hui près d'un arrêt d'autobus). En souvenir de cet événement l'on verrait aussi près du lac un berceau en pierre rappelant l'enfant miraculeusement sauvé par la bonté des deux femmes. L'été, lorsque les eaux sont basses, certains des habitants du lieu disent que se devinent les toits des édifices engloutis. Longtemps, la veille de la Saint-Jean, les montagnards vinrent écouter, montant du fond du lac, le bruit des cloches de l'ancienne ville de Lourdes. Lasserre-Vergne, A.: *Le légendaire pyrénéen*. Bordeaux, Editions du Sud Ouest, 1995. P. 159.

- En Andorre, la naissance du lac d'Engolasters est aussi le résultat d'une malédiction divine : un jour Dieu passa par le hameau en compagnie de saint Pierre. Tous les deux s'étaient déguisés en pèlerins; comme ils demandaient l'hospitalité, toutes les portes se fermèrent, sauf celle de la boulangère. Ils s'installèrent, dînèrent et couchèrent chez elle. Pendant la nuit, saint Pierre se leva et multiplia les quelques pains qu'elle avait préparés pour les cuire. Si bien que le lendemain matin, quand elle se mit au travail, elle eut la surprise de trouver son four déjà rempli de pains. Mais elle ne montra aucune reconnaissance vers les deux visiteurs : c'est pourquoi Dieu décida de ne pas l'épargner quand saint Pierre commanda de détruire le village. Celui-ci disparut sous une bourrasque pendant qu'une pluie d'étoiles filantes plongeait dans l'étang qui se formait[1787].

- Dans d'autres versions[1788], on dit qu'au fond de l'étang d'Engolasters il y aurait une ville submergée en châtiment de la méchanceté de ses habitants envers les pauvres. Dieu y avait trouvé une femme qui lui dit que si elle avait un morceau de pain elle lui donnerait. Jésus lui répondit qu'elle devait essayer de faire un pain avec le peu que lui restait. Quand on l'eut fait, elle refusa de le lui donner; et la même scène se répéta trois fois. Après cela, un tremblement de terre et une pluie très forte inondèrent la vallée, qui devint un étang. Dans les jours de tempête on entend encore des cris disant «*faites la charité aux pauvres*».

- Une légende analogue se disait de l'Estany de Montcortès (Pallars Jussà). On peut voir les textes dans 3.11.

- La légende de l'*estany Mal*, à côté de celui de *Malniu* (en Cerdagne), semblerait avoir quelque rapport avec celles que l'on vient d'étudier, mais elle participe d'un série différente. Cette légende nous explique qu'après la trahison Pilate erra par la terre et arriva à cet endroit. Un berger lui a offert, par piété, un peu de pain qu'il refusa en même temps qu'il disait qu'il ne savait plus où se cacher pour éviter la furie de Dieu. En se sentant menacé, Pilate a continué sa course jusqu'à ce qu'il est tombé dans le lac en faisant un bruit effrayant. Depuis ce jour-là, les eaux du lac restèrent stériles et on n'y a rien pêché[1789].

- Historiquement ce lac a eu quelque relation avec un autre (qui semblerait inexistant) placé sur le Canigou. Avant 1475 Jeroni Pau en parlait pour dire qu'il était habité par les démons

[1787] Lebègue, A.: *Lieux insolites et sécrets des Pyrénées.* P. 4.

[1788] Soler i Amigó, J.: *Els enllocs. Els temps i els horitzons de la utopia.* Barcelona, Alta Fulla, 1995. P. 123.

Amades, J.: *La terra. Tradicions i creences*. Barcelona, 1936. P. 83.

[1789] Chauvet, H.: *Folk-lore catalan. Légendes du Roussillon.* P. 31, note.

et que l'on y entendait les rumeurs de gens qui pleuraient ; quand il pleuvait, ces eaux s'agitaient violemment[1790]. Au XVIIe siècle, Jeroni Pujades et d'autres auteurs parlaient de la mauvaise réputation du lieu[1791]. En fait, c'était le lac d'où était sorti le dragon qui avait épouvanté le roi Pierre III, au XIII siècle[1792].

Pujades copie un texte de Pedro Berchor, texte qui nous raconte le même fonctionnement du lac quand on y jette une pierre[1793]. Il affirme avoir parlé avec des

[1790] «*El Canat és una muntanya de l'Espanya Citerior, la més elevada dels Pirineus, s'estén vers la Gàl·lia Narbonesa, cap al camp rossellonès; en el seu cims sense ser un rumor desaprovat, es diu que hi ha un llac de gran produnditat, el qual amb les pluges sobtades sembla ser que s'agita violentament a la manera de l'oceà i que gairebé bull i s'estremeix amb pedruscada i trons. Diuen que al seu interior hi ha les estances de les ombres i dels dimonis, i que se senten crits de gent que plora i gemecs terrorífics, i afirmen que aquests llocs penetren fins a les regions infernals i que els sembrats i els arbres regats amb la malignitat de la seva aigua es cremen i s'assequen*». (Pau, Jeroni: «De fluminibus et montibus Hispaniarum» in *Obres*. Barna, Curial, 1986. 2 Vols.)

[1791] Pujades, J.: *Coronica universal del Principat de Cathalunya*. Barcelona, 1609. Pàg. 3.

[1792] «*Sur les confins de la Province romaine et de l'Espagne se dresse un mont très élevé, que les gens du pays appellent Mons Canigosus, et que nous-même pouvons bien appeller Mons Caliginosus. (...) Sur ce mont jamais homme n'habita, jamais enfant d'homme n'avait osé monter, à cause de sa hauteur extraordinaire et de la dificulté de la marche et des efforts a acomplir; mais autour de sa base il y a des habitants. Or, Pierre d'Aragon, ayant résolu d'y monter, pour découvrir et reconnaître ce qu'il y avait au sommet, manda près de lui deux chevaliers (...) et leur exposa ce qu'il avait décidé de faire. (...) Ils prirent donc des vivres et les intruments nécessaires, puis, ayant laissé leurs chevaux à la base du mont, où il y a des habitants, ils se mirent à monter à pied peu à peu; or, ils avaient déjà monté très haut quand ils entendirent des coups de tonnerre affreux et tout à fait terribles; en outre, des éclairs et la foudre brillaient à leurs yeux, et la grêle s'abattait avec la tempête: tout cela les frappa d'épouvante, et ils tombèrent à terre preque évanouis sous le coup de la crainte et de la frayeur qui les avait saisis. Pierre, cependant, plus solide et plus ferme, décidé du reste à satisfaire l'ambition de son coeur, les réconfortait pour les empêcher de défaillir dans leurs épreuves et leur terreur, en leur dissant que ces souffrances rehausseraient encore leur honneur et leur glorie; il les faisait manger (...) [E]nfin, les deux compagnons du roi Pierre se mirent à perdre courage: ils étaient si épuisés par la marche et siu épouvantés parles tonnerres qu'ils pouvaient à peine respirer. Alors Pierre leur demanda de l'attendre jusqu'au soir du jour suivant; s'il n'était pas alors de retour, ils descendraient de la montagne et iraient où ils voudraient. Pierre monta donc à gran-peine tout seul, et quand il fut au sommet du mont, il trouva un lac en cet endroit même: il y jeta une pierre; alors il en sortit un horrible dragon, d'une taille énorme, qui se mit à voler çà et là dans l'air qu'il assombrit et obscurcit de son halaine. Après quoi Pierre descendit rejoindre ses compagnons; tout ce qu'il avait vu et accompli, il le rapporta, exposa et décrivit sans réserve; et, comme ils descendaient de la montagne, il leur prescrivit de communiquer le tout à qui ils voudraient*». (Vid. Coolidge, W. A. B.: *Josias Simler et les Origines de l'alpinisme jusqu'en 1600*. P. 283-284.)

[1793] «*En Cathalunya es lo mot Canigo altissim, y casi inpujable, en la sumitat, y altura del qual hi à un llach, que la aygua dell es negra, i es tat fondo, que no hi troba fi. Diuse per los de la terra haverhi habitacio de Dimonis, en modo de un gran palau edificat baix sota de la aygua. De hont se segueix, si alli llançan, o tiran una pedra: aquimateix, com si los Dimonis fossen ofesos, yxen, y se veuen, sentan, y ouhen gran trons, avalots, y tempestats. En los confins de aquesta montanya hi ha un riu, que aporta arenes de Or, y alli hi ha mines de argent, y en una part de la montanya, hi haperpetuament neu congelada, y glas, y si troba copia de Christall. Alli, com diu Gerausi succehi un cas admirable. Un pages de una vila de*

habitants de la région et ceux-ci ont affirmé qu'il était vrai que jeter des pierres dans ce lac provoquait des tempêtes[1794].

Au XVIIe siècle, Manuel Marcillo nous dit à peu près la même chose du lac du Canigou[1795] : l'eau est noire et dans le lac habitent les démons,

«(...) *de donde nace, que echando una pedrecilla, se vean, y oygan tempestades, como si se dieran por ofendidos los demonios*»[1796].

---

aquell veynat, ques diu Merchera, y ell se anomena Pere de Mesa (o de Taula, que tot es una cosa) tenia una filla petita, la qual fouint lo incitaua a yra, y colera, y ell yrat la donaua, o encomanaua als Dimonis. Y perço ells acceptant la comanda, anaren a sa casa, y arrebatant la minyona, amb gran trons y remor se lamportaren. Passats set anys, un passatger, que passant al peu de la montanya, veu a un home, que amb gran pressa corria, y ab veu plorosa cridaua dient: ay de mi, qui de tant gran pes estich carregat, y oppres. Interrogat qui era, respongué, hauria ya set anys passats, estaua en la montanya de Canigo, sota commendacio, y mando dels Dimonis, usant dell cada dia, de carro pera carretejar. Dient que en lo mateix estat era la filla del dit Pere, ajustat, que si son para las sercas per aquella montanya: los Dimonis, pera que li tornassen la filla, y subitament, ab un repentino bufar, ys que la minyona, ab la estatura corba seca, y de color de terra, ab los ulls alterats, de horrible, y espantos espcte, y poch apres estigue reforçada. No molt temps, apres, aquell altre, de qui los Dimonis se servian de carro, ab consemblant conjur, fet tambe per son pare fou deslliurat. Y per ço que, com fou arrebatat, era de mes edat, y discrecio, mes fael, y expressament referie les coses, que entre fi los Dimonis feyan en aquell lloc, afirmant que baix del llach o estany, havia un palau molt gran, ahont los Dimonis se ajuntavan, y denunciavan a sos majors, lo que per lo mon avian fet». (Pujades, J.: *Coronica universal del Principat de Cathalunya*. Pàg. 4.)

[1794] «*Fins aquí les paraules llatines de dit autor, per mi arromançades (....) a les quals (...) se pot donar major certesa, per si altra ho relatas. Jo he parlat ab homens que han habitat per alli, com pastors, y ganaders y diuen que en llançar una pedra en lo llach, hix la dita tempestat. Del que fa tambe mencio Lucio Marineo, y diuen los habitants del contorn, escrivint ho tambe aixi fra Francesch Ximenis, y micer Hieronym Pau, que moltes vegades se senten, y ouhen grans trons, se senten pedregades, y ne hixen bromes, o boyres tenebroses, y obscuritats tan grans, que gastan y destrueixen los fruyts de la terra, y los que per alli se troban, no veuen ahont ficar los peus. Ouhense crits terribles, y espantosos plors, y laigua se sol veurer bullir, y si toca arbres alguns los seca, y crema del tot, testificant dit micer Pau, esser fama, averhi alli Dimonis, lloch, y habitacio de aquells. Fra Ximenis escriu, que qui pren del peix qui es en aquest estany, sil posa en una paella pera courer lo veura enn continent despareixer, com si no agues tingut peix algun*». (Pujades, J.: *Coronica universal del Principat de Cathalunya*. Op. cit. Pàg. 4.)

- A Casau (Val d'Aran), une légende nous explique qu'une bande de voleurs de bétail, dans laquelle y avait un curé, fut châtiée par le ciel à travers la terre qu'ils avaient sous les pieds lors d'une réunion, terre qui devint de l'eau qui remporta les mauvais jusqu'au fond d'un lac (selon la géologie, là y aurait eu un petit lac glaciaire)[1797].

- L'origine du village d'Igualada (l'Anoia) est rapportée par la légende à travers l'histoire du sieur d'Òdena, qui était très avaricieux. Le démon, sous la forme d'un homme faible et de santé précaire, lui proposa de faire tout ce qu'il lui demanderait au prix de son âme. Le sire, en se voyant vaincu, lui ordonna de dessécher l'étang d'Igualada : le démon a détruit une montagne pour dessécher la région et a converti le comble en une fertile vallée où, plus tard, on a bâti la ville d'Igualada[1798].

- A l'*Estany de Bruel*, en Empordà, l'on disait entendre une plainte chaque année : il s'agissait des cris d'un paysan avare dont le blé qu'il gardait pourrit et qui, repenti, a voulu le jeter dans l'eau. Les animaux, la charrette, le blé et lui ont disparu dans la boue du lac[1799].

- Dans un autre lieu on parlera du *Estany de les tres creus*, l'étang qui est apparu près de l'ermitage de la Vierge du Collell à la suite de la punition de trois personnes qui se sont moquées du rosaire.

- Au village de Sils (la Selva) il y avait un lac (qui a été desséché plus tard) que l'on croyait être l'entrée de l'Enfer. Là étaient punis les juges prévaricateurs, les bourreaux et tous ceux qui faisaient peur ou tyrannisaient le peuple avec des mesures trop dures. Les jours de tempête, entre le vent, on entendait les hurlements de ceux qui purgeaient dans l'enfer

[1795] «*Baxo de su cumbre està la Laguna, de una profundidad increyble, muy abundante de truchas, y otros pescados: dentro de la qual, si se echa alguna piedra, el agua se enturbia mucho, y se levantan subitamente unos vapores crassos, y espessos, que convertidos en espantosas nubes, de repente forman una horrible tempestad, con rayos, truenos, y rezia piedra*». (Marcillo, Manuel: *Crisi de Cataluña*. Op. cit. Pàg. 27.)

[1796] Marcillo, Manuel: *Crisi de Cataluña*. Op. cit. Pàg. 27.

[1797] Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. Val d'Aran*. P. 214.

[1798] Català Roca, Pere: *Llegendes dels castells catalans*. P. 77.

[1799] Pla Cargol, Joaquín: *Tradiciones, santuarios y tipismo de las comarcas gerundenses.* P. 26.

les fautes commises[1800]. Mais, il faut préciser ce que cette légende possède un très puissant versant élitiste.

[1800] Pla Cargol, Joaquín: *Tradiciones, santuarios y tipismo de las comarcas gerndenses*. P. 77.

Les rivières

Des lacs, nous pouvons passer aux rivières**.**

- La naissance du Ter, un des plus importants fleuves des Pyrénées, nous raconte comment un vieillard, pendant un été extraordinairement sec, frappa la porte d'une cabane de bergers en demandant de l'eau. Le berger lui en servit bien qu'il lui ait fallu aller la chercher très loin. En récompense de son acte, on lui donna une bouteille d'eau inépuisable. La naissance du fleuve dérive du jour où le berger perdit cette bouteille au milieu d'un rocher[1801]. Comme on se souviendra, cette légende a été expliquée plus haut pour parler de l'origine de la mer.

- La naissance de la rivière appelée *Gaià* s'explique parce qu'un jour les habitants de cette région sèche demandèrent à saint Maxime (Magí) de leur donner de l'eau en abondance. Un jour, le saint lança le plus loin qu'il put son bâton (en catalan *gaiato*, d'où le nom de la rivière) en disant : «*Où mon bâton tombera, une rivière naîtra*»[1802].

[1801] Amades, J.: *La terra. Tradicions i creences.* P. 88.

Amades, Joan: *Des étoiles aux plantes.* P. 213.

[1802] Amades, Joan: *Des étoiles aux plantes.* P. 213.

Fontaines et sources

Une autre série d'endroits dont il faut parler sont les fontaines et les sources. Quant aux sources, il faut dire qu'il y en a beaucoup qui sont nées par l'action d'un animal ou –comme on l'a déjà vu- d'un bâton en relation avec un saint personnage.

- Des exemples de cette typologie sont le cas d'une fontaine près de Camprodon (Ripollès) qui commença à jaillir par l'action de la mule qui portait les reliques de saint Patllari.

- A Sant Ferriol (Besalú), les sorcières se trouvaient sur le *Pla de les Bruixes* jusqu'à ce que saint Julien exorcisa le lieu : il y a planté une croix et une fontaine y est née[1803].

- A Vilabertran il y avait une fontaine qui était née quand le fondateur de l'abbaye est tombé de la tour en réparation. Il est arrivé au sol sans dommages et la fontaine est apparue[1804].

- Une source très intéressante est le *Bullidor de Sant Esteve*, à Bagà (el Berguedà). Selon la tradition, aux XVIe ou XVIIe siècles, lors d'une grande sécheresse, au village de Bagà on fait une procession en suivant la rivière de Bastareny. Fatigué le porteur de la sainte Croix, la laisse tomber en terre et l'eau commence à sortir du trou[1805].

- Au massif de Montserrat il y a la Fontaine du Miracle : le sieur du lieu voulait que tous ceux qui buvaient de son eau la lui paient, mais le Ciel a fait justice et la fontaine est devenue sèche en même temps que la Fontaine du Miracle commençait à donner de l'eau aux portes du monastère[1806].

- En Segarra, près de Sant Guim de Freixenet, il y a le *Sot de l'Home Mort* et la *Font de l'Home Mort* : un pauvre est tué car on pense qu'il est l'auteur d'un vol et, quelques années plus tard, son corps apparaît non corrompu à l'endroit où il a été tué[1807].

[1803] Pla Cargol, Joaquín: *Tradiciones, santuarios y tipismo de las comarcas gerundenses.* P. 61.

[1804] Pla Cargol, Joaquín: *Tradiciones, santuarios y tipismo de las comarcas gerndenses.* 1947. P. 78.

[1805] *Bagà. La capital històrica de l'Alt Berguedà.* Bagà, Ajuntament de Bagà, 1988. P. 86.

[1806] Amics de Montserrat: *Folklore montserratí.* P. 219.

[1807] *Bellmunt i Figueras, J.: Fets, costums i llegendes. La Segarra. Vol.3, P. 53.*

- En Catalogne il y a beaucoup de gourgs que l'on considère sans fonds et en communication directe avec l'enfer et le démon : le Gorg Negre à Sant Martí de Sobremunt[1808]. Pas loin de là, le Gorg de les Heures, comme beaucoup d'autres, a avalé tout un troupeau de brebis[1809].

[1808] Mestre, Pere; Montañà, Daniel; Planes, Josep A.: *El Lluçanès màgic.* P. 68-70.

[1809] Mestre, Pere; Montañà, Daniel; Planes, Josep A.: *El Lluçanès màgic.* P. 71-74.

Des grottes et gouffres

Par contre, le monde des grottes et gouffres nous montre une véritable profusion de légendes, mais il faut souligner, comme Paul Sébillot[1810] l'avait déjà fait pour la France, que les différentes formes des légendes relatives aux grottes sont très peux et peu détaillées. Là on y trouve les *encantades*, des fées montagnardes, des fées parfois bonnes, parfois mauvaises. On en a parlé avec plus de détail dans le chapitre 3.5.

- Au Val d'Aran, la légende de la Cova del Boig (la Grotte du fou), d'Arties, nous parle d'un homme, qui était fou, qui habitait tout seul dans la grotte où il élevait des brebis à cornes d'or. Quand il les tuait, il tirait les cornes dans sa grotte car il n'appréciait pas le métal précieux. Il passait les jours à tailler une image de la Vierge dont personne ne sait où il l'a cachée[1811]. Il me semble clair que cette légende est arrivée en Aran depuis la mythologie classique.

- Dans la même vallée, on disait que le géant Mandroni (voyez Pierres dressées-Pedra de Mijaran) était né en Betlan. Il mesurait plus de deux mètres et même avec ces caractéristiques, il n'a pas pu finir de creuser la grotte dite du Géant de Betlan[1812].

- Les géants Regira-rocs –dont on a déjà parlé- ont été jetés dans le gouffre appelé *Avenc dels Pouetons* pour servir d'exemple et de punition car ils n'avaient pas respecté les personnes et leurs intérêts. Aujourd'hui encore on y entend leurs gémissements[1813]. De ce gouffre on disait aussi que c'était le repaire des sorcières de Montserrat.

- Près du monastère de Montserrat, il y avait la grotte de Joan Garí (voyez Frère Garí), où les femmes qui voulaient se marier jetaient des pierres essayant de frapper l'image qu'il y avait à l'intérieur[1814].

[1810] Sébillot, Paul: *Le folk-lore de France*. Tome premier, P. 431.

[1811] Colobrans, Jordi; Saumoy, Joan: *El caliu de la Vall d'Aran.* P. 97.

[1812] Colobrans, Jordi; Saumoy, Joan: *El caliu de la Vall d'Aran.* P. 95

[1813] Amics de Montserrat: *Folklore montserratí.* P. 80.

[1814] Amics de Montserrat: *Folklore montserratí.* P. 231.

Les pierres

Mais la plus grande quantité de légendes qui forment cette géographie mythique se réfèrent aux pierres. Pour en parler je propose de faire la différence entre les pierres formalisées, c'est-à-dire ces pierres qui conservent leur aspect «naturel» mais qui ont été objet du processus de formalisation *in visu*. Ce type de formalisation se voit très clairement dans le cas du granite : cette pierre, en Catalogne, est appelée la pierre à l'œil de serpent ou bien à l'œil d'Abel parce que l'on croit que Caïn tua son frère en lui écrasant la tête entre la pierre qui lui servait de coussin et une autre pierre qu'il lui jeta.

> «*Les yeux du pauvre Abel restèrent gravés sur la pierre et on peut les y voir encore aujourd'hui». L'attribution au serpent c'est parce que Caïn essaya l'œuvre avec un serpent avant de tuer son frère*»[1815].

- Un autre très bon exemple est celui des pierres roulantes. On croit qu'on ne peut pas leur donner des coups de pied car ce geste ennuie les âmes qui sont au purgatoire et la pierre pourrait même être l'âme d'un familier déjà mort. En plus, l'on disait que si l'on trébuchait c'était parce qu'une âme du purgatoire pensait en ce moment-là au marcheur. Aussi était-il normal de déposer des pierres dans certains cairns qui rappelaient les morts accidentelles : avec ce geste on évitait que l'âme du défunt reste sans compagnie[1816].

En plus de ces questions générales, il y avait aussi une série de pierres ou de rochers qui nous disaient des choses fort intéressantes. Entre ces roches particulières il faudrait parler de :

- La *Roca de Pena* (pierre de Peine) à Alpens (Osona) : on dit que la nuit on y entendait de grands pleurs d'un côté (peut-être des damnés) et de rires de l'autre[1817]. On disait aussi que la nuit de la Saint-Jean s'y trouvaient des gens qui étendaient de la lingerie ou qui se mouvaient avec elle. Il s'agit de personnes enchantées, mais on ne sait pas pourquoi ni par qui[1818].

[1815] Amades, Joan: *Des étoiles aux plantes*. P. 211.

[1816] «*I encara avui dia la nostra gent creu que hom no ha de donar cops de peu a les pedres que troba pel camí perquè molesta les animetes del purgatori i perquè qui sap si aquella pedra és l'animeta d'algun familiar que ens ha vingut a veure en passar. I diu també la gent que quan hom ensopega és senyal de que alguna animeta del purgatori pensa amb ell i li demana ajut o un record. Quan hom passa per la vora d'un lloc on la tradició explica que s'ha produït un crim o que hi ha hagut un accident que ha costat la vida a una persona, encara és costum el tirar una pedra que ve a ésser com un tribut retut al difunt. En efecte, hom li ofereix l'ànima que conté la pedra per tal d'evitar que si sent fretura de companya no se n'emporti o no provoqui la nostra mort.*» (Amades, Joan: «Litocultura». P. 3.)

[1817] Mestre, Pere; Montañà, Daniel; Planes, Josep A.: *El Lluçanès màgic*. P. 22.

[1818] Boronat i Márquez, Emili: *Religiositat popular i creences.* P. 182.

- Au chemin de Mieres il y avait la *Roca de la Por* (roche de la peur) d'où sortait un cheval en flammes qui courait et faisait peur à tous les passants[1819].

- *Roca d'en Braç* à Prats de Lluçanès : une sorcière qui s'appelait la Napa est morte déchirée par quatre chevaux qui tiraient de chacune de ses extrémités. La partie qui correspondait au bras a été pendue à une roche pour servir d'exemple et en symbole de victoire sur le mal et de la liberté. Cette légende semble attestée par l'histoire[1820].

- La *Roca Grillera* de Montserrat est vue comme une des bouches de l'enfer. Chaque nuit, sur le coup de minuit, en sort le démon.

- Jordi Colobrans, dans son travail[1821], parle des *Pedres de santa Cristina*, sur l'ancien chemin de Gessa à Arties (Vall d'Aran), mais il ne nous rapporte pas la légende.

- La *Roca dels enamorats*, à Montserrat, nous rappelle l'histoire de la fille du sieur du château de Sant Vicenç de Castellet (Bages) et son amant qui, fuyant son père, pour se marier décidèrent de se jeter dans le vide avant d'être capturés. Jadis, les gens qui passaient par le lieu jetaient des pierres dans le vide en hommage au souvenir des jeunes amants[1822].

- Une histoire pareille l'on disait de la *Roca de Parla Baix* (rocher de parle doucement) : l'amant tue le sieur et la couple s'enfuit dans la montagne de Montserrat, mais la fille devient folle et crie. Son amant lui ordonne de parler doucement pour qu'ils ne soient pas découverts, mais à la fin on les trouve et ils sont tués au pied d'un rocher qui n'a pu être repéré.

- Le *Cap de Mort* (tête de mort) en Montserrat est une aiguille en forme de tête de mort. L'on dit qu'il s'agit de la tête d'une sorcière qui rentrait d'un sabbat au Pays basque et qui malade est tombée de son balai. Dans d'autre versions c'est la cloche du monastère qui

[1819] Amades, Joan: «Litocultura». P. 15.

[1820] Les témoignages écrits nous disent que cette sorcière fut morte le 8 janvier 1767, parce qu'elle avait tué une jeune fille de quatre ans (. Boronat i Márquez, Emili: *Religiositat popular i creences.* P 183.)

[1821] Colobrans, Jordi; Saumoy, Joan: *El caliu de la Vall d'Aran.* P. 76.

[1822] Amics de Montserrat: *Folklore montserratí.* P. 99-101.

sonne qui défait l'enchantement et la tète est celle d'un paysan que la sorcière porte sur son balai.

- La *Roca Cavallera* de Torà : elle cache le trésor d'un cavalier[1823] : il s'agirait d'une peau de bœuf plein de monnaies d'or et de plate et des bijoux[1824].

- La *Roca he de Llaurar* (roche je dois travailler mon champ) rappelle l'histoire d'un paysan qui doit utiliser son animal, mais celui-ci est mort sous une pierre qui est tombée du haut de la grotte où l'animal restait.

- A Estaràs (la Segarra) il y a la *Roca Encantada*. Là, un transporteur fut puni pour son mauvais comportement car il trompa une veuve dont il allait vendre le blé : la femme lui a dit que, s'il lui ment, qu'il disparaisse. Passant par là, il fut changé en pierre[1825].

- La *Roca Estamenya* (Sant Cervià de les Garrigues) nous rappelle la mort d'un transporteur et encore aujourd'hui on prétend que la Saint-Jean on entendrait les cris de l'homme, et on les entendra tant que de par le monde il y aura de voleurs[1826].

Au delà de ces pierres individuelles, il y a une série très répandue : celle qui se réfère à des roches qui devaient faire partie d'une construction ou monument et qui restèrent en place lorsque le temps donné fut expiré. Dans la plupart des cas il s'agit de monolithes, et donc on en parlera ailleurs. De toutes façons, voici quelques échantillons :

- La *Pedra Salvadora*, en Maià de Montcalt, où une femme promet son âme pour avoir un pont. Le coq chante avant l'heure et la pierre tombe sur place[1827].

- *Pedres fabals*, en Foixà, un marchand promet son âme aux sorcières si elles lui font un pont pour passer le fleuve. L'histoire est la même : on fait chanter le coq avant l'heure et il conserve l'âme. Les pierres sont toujours là[1828].

[1823] Coberó i Coberó, Jaume: *Història civil i religiosa de la vila de Torà.* P. 243.

[1824] Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i Llegendes. La Segarra*. Vol. 3. P.194.

[1825] Bellmunt i Figueras, J.: *Fets, costums i llegendes. La Segarra.* Vol. 1, P. 192.

[1826] Bellmunt i Figueras, J.: *Fets, costums i Llegendes. La Segarra.* Vol. 1. P. 183.

[1827] Pla Cargol, Joaquín: *Tradiciones, santuarios y tipismo de las comarcas gerundenses.* P. 40.

[1828] Pla Cargol, Joaquín: *Tradiciones, santuarios y tipismo de las comarcas gerundenses.* P. 33.

- *Pedra de les Goges*, a Castell d'Aro : une pierre devant faire partie d'un pont était portée par une *goja* sur la tête et est tombée lors que le temps est fini[1829].

Si l'on entre dans la partie réservée aux pierres dressées, on se rend compte que la plupart des légendes que l'on vient de citer se réfèrent à une même série. Voici d'autres cas :

- Le menhir dit *Pedra Llarga* de Sant Hilari (Les Guilleries) : un vieillard veut passer une rivière et il offre l'âme d'une de ses filles au diable. Comme la fille arrive à découvrir le pacte, elle fait chanter le coq avant l'heure.

Dans une autre version, c'est la fille qui promet son âme au diable car elle doit passer la rivière pour aller voir son père qui est en train de mourir. Dans ce cas-là, ce sont les sorcières qui travaillent. Repentie, la fille dit des prières et peut passer le pont, qui ne fut jamais fini. Mais elle a pu voir son père avant qu'il ne meure[1830].

Le type idéal de cette légende est celle qui nous dit que le diable promet de résoudre le problème d'une personne, avant que le coq ne chante, contre l'âme de cette personne. La pierre en question est toujours l'unique qui manquait au malin pour finir son travail et, quand le coq a chanté, il a laissé la pierre sur place. Cette légende, selon Amades[1831], on la trouve en différents lieux :

- Pedra del diable de Palausolitar.
- Roca d'en Toni (Vilassar).
- Pedra Salvadora (Mollet).
- Pedra Arca, Vilalba.
- Pedra Llarga, Sant Julià de Ramis.
- Pedra Llarga de Sant Sadurní de les Gavarres.
- Pedra Grossa de Santa Pau.
- Pedra Llarga de Sant Hilari.

[1829] Pla Cargol, Joaquín: *Tradiciones, santuarios y tipismo de las comarcas gerundenses.* P. 28.

[1830] Pla Cargol, Joaquín: *Tradiciones, santuarios y tipismo de las comarcas gerundenses.* P. 64.

[1831] Amades, Joan: «Mitología megalítica».

Dans la plupart des cas il s'agit de construire un pont, mais on trouve aussi la *Pedra del Diable* ou *Pedra Serrada* de Parets (Vallès Oriental), qui devait être la clef de voûte de la Cathédrale de Girona. De même on disait de la *Pedra Dreta*, d'Agullana (Alt Empordà).

Il y a des pierres avec des signes naturels, comme les pierres de Santa Llúcia de Belulla (Vallès Oriental) ou les pierres de Santa Fe (Pep Coll). Dans ce cas, il s'agit de fossiles qui étaient vus autrement. Dans ce même groupe, il faudrait parler d'un fossile en forme de vagin qui portait le nom de *Figa* (vagin). Suivant la légende, ce type de roches se trouvaient sur un lieu où avant il y avait eu un monastère féminin dont les nonnes étaient trop adonnées au sexe. Le fossile sert à rappeler le châtiment auquel elles ont été soumises lors que le monastère a disparu.

De même, d'autres formes naturelles qui rappellent les empreintes de pieds humains ont été décrites comme des empreintes de différents personnages.

- Autour de Bagà (el Berguedà) on trouvait plusieurs (au moins cinq[1832]) pieds de Dieu (*Peus de Déu*) : de petits trous au rocher pressentant la forme d'un pied humain. Suivant la légende, ce sont les empreintes du passage divin par la vallée de Bastareny[1833]. Dans notre recherche sur le terrain (septembre 2000) on nous en a parlé comme du Chemin de Saint Jean, mais on n'en a pu tirer rien de plus.

- A Cruïlles (Alt Empordà) il y a une roche avec une paire de cavités dont on dit qu'il s'agit des pieds de Jésus-Christ[1834].

Mais la plupart de ce type d'empreintes est attribué aux saints. Parmi eux, le plus productif est, sans doute, saint Martin. Malgré tout, sa présence n'est pas quantitativement comparable à celle que l'on trouve en France.

- Selon la légende, Martin vivait dans une cabane près de la rivière d'Osor (la Selva). Le diable, fâché avec sa bonté, s'était déguisé de façon à paraître un riche personnage et un protecteur des habitants du lieu, mais personne ne faisait attention à lui. C'est pourquoi il défia saint Martin de faire un saut de façon à voir qui pouvait aller le plus loin[1835]. Après

[1832] De nos jours, uniquement on en retrouve trois.

[1833] *Bagà. La capital històrica de l'Alt Berguedà.* Bagà, Ajuntament de Bagà, 1988. P. 89.

[1834] Cortadellas, Xavier: *El poble dels centfocs. Llegendes de les Gavarres.* P. 188.

[1835] Dans le Pays Basque, c'est Martin qui défie les païens afin de sauter sur un amoncelement de blé et leur en voler les simences.

leurs sauts, on trouve les empreintes des pieds du saint et, plus en arrière, celles des pattes de pourceau du diable, ou, en d'autres cas, le marquage de son cul[1836].

- D'ailleurs, «*Saint Martin habitait la vallée d'Hostoles. Le diable en était jaloux et faisait tout son possible pour qu'il s'en aille. Un jour, le saint lui dit qu'il s'en irait s'il réussissait à franchir d'un saut la rivière d'Osor. Le Cornu accepta. Le saint sauta le premier en prenant peu d'élan. Le diable voulut l'imiter et tomba au milieu de la rivière sur un rocher. Le choc fut si grand qu'il laissa l'empreinte de ses hanches. On peut encore la voir au milieu du lit de la rivière, entre Anglès et la Cellera*» : ce sont les *Anques del diable*[1837].

- A Mieres (la Selva) il y a une empreinte des pieds du diable, à côté de la rivière. Le démon voulait faire un gros barrage pour contenir l'eau de la rivière et noyer le village de Sant Miquel de Montmajor. Le diable travaillait la nuit et ses travaux étaient anéantis par saint Martin pendant la journée. Après quelques nuits de travail, le diable vaincu d'un coup furieux marque ses empreintes sur la pierre[1838].

- De même entre Sarrià de Ter et Pontmajor, nous dit Amades[1839], on voyait le *puny del diable* (le poing du diable) : un *milliar* romain dans lequel on croyait voir la main pétrifiée du démon furieux pour n'avoir pu finir un des ponts qu'il voulait construire.

- Une autre légende explique que saint Martin et le diable voulaient tous les deux dominer la chaîne du Montseny. Pour se mettre d'accord on décida de faire une compétition de sauts. Evidemment c'est le diable qui tombe dans l'étang de Sils, tandis que saint Martin le fait sur une pierre laquelle, pour nous rappeler les faits, resta gravée avec des croix. Sur le chemin qui va de Lloret à Vidreres on retrouve l'empreinte où le saint se serait propulsé[1840].

[1836] Amades, J.: *Costumari català*. Op. cit. On retrouve la même légende dans Mestres, A.: *Llegendes i tradicions del Montseny*. Barcelona, 1933.

Amades, J.: *La terra. Tradicions i creences*. Op. cit.

[1837] Amades, Joan: *Des étoiles aux plantes*. P. 209.

[1838] Amades, J.: *El Pirineu. Tradicions i llegendes*. Barcelona, edicions «La Llumenera»,1949. P. 12.

[1839] Amades, J: *La terra. Tradicions i creences*. Op. cit. P. 45.

[1840] Amades, J.: *La terra. Tradicions i creences*. Op. cit. P. 61.

- A Espinelves (Osona), on retrouve un toponyme *Petja de sant Martí* aux alentours du village, mais le rocher n'a pas été retrouvé. Là, un paysan nous a parlé d'une autre empreinte du saint dont on n'avait pas encore connaissance, mais on ne l'a pas pu trouver dans le bois touffu où on la suppose.

- En Catalogne, dans d'autres villages[1841], le défi entre le diable et saint Martin consiste à voir qui court le plus rapidement. Le résultat est le même : deux paires d'empreintes sur le rocher. L'on trouve aussi les traces du cheval que le saint utilisait pour combattre les Arabes[1842].

- Sur une montagne au nord de Gessa (Val d'Aran), près de l'ermitage de Sant Martí de Corilha, on trouve une empreinte de la main de saint Martin : l'on dit qu'il y avait la peste et qu'aucun des saints auxquels on avait demandé protection n'avait pu protéger le village. Un jour un vacher qui rentrait de la montagne a vu une grotte d'où sortait une forte lumière. Là saint Martin lui est apparu pour lui dire que si le village décide de le révérer , il le sauvera de l'épidémie, mais qu'il faut qu'on lui fasse une chapelle sur place. Le berger commence à douter que ses voisins aillent le croire, et le saint, en lui lissant les idées, lui marque le front de ses doigts en lui donnant la bénédiction. De cette façon, Gessa a échappé au péril. «*Il y a de personnes qui disent que le signal que le saint a fait sur la pierre, en moments spéciaux, jaillit du sang*»[1843].

  Dans d'autres versions, le berger va au village, on ne le croit pas et c'est alors que le saint marque ses doigts sur son visage et sur la pierre. Aujourd'hui encore quelques personnes portent des fleurs à la pierre, comme nous avons pu le voir en 1998.

En plus de saint Martin, d'autres saints ont laissé leurs empreintes sur les pierres catalanes. C'est, surtout, le cas de saint Jacques :

- Près de l'ermitage de Sant Elm (Sant Feliu de Guíxols) il y avait une roche appelée *Roca de Sant Jaume* : de son haut, saint Jacques parlait au peuple. A la partie d'en haut, il y avait un trou en forme d'empreinte qui était vu comme le pied du saint[1844].

[1841] On trouve empreintes du saint entre Lloret et Vidreres, Riudellots de la Creu, Llombilles, etc.

[1842] Amades, J.: *Costumari català*. Op. cit. P. 686.

Amades, J.: *La terra. Tradicions i creences*. Op. cit. P. 61.

[1843] Colobrans, Jordi; Saumoy, Joan: *El caliu de la Vall d'Aran*. P. 83.

- De même, à Súria (Bages), au torrent de Galàpets, y avait une grande roche sur laquelle on voyait les empreintes des sabots d'un cheval, C'était le cheval que montait saint Jacques quand il faisait la guerre aux Maures. A la Saint-Jacques (25 juillet) on disait que l'on entendait un coup très fort que donnait le cheval qui allait traverser le torrent[1845].

- En Urgell, entre Rocallaura et Vallbona on pourrait voir encore une pierre fendue en deux d'un coup d'épée par saint Jacques[1846].

- A les Garrigues, la fontaine de Sant Jaume de Llardecans jaillit lorsque le saint a voulu donner à boire à son cheval[1847].

- Dans le même petit pays, au village de Torrebesses, on trouve une empreinte du cheval de saint Jacques. Le saint arrive devant une mère païenne dont sa fille est malade et on la porte à une fontaine. Mais comme l'eau ne lui fait aucun profit, les gens veulent la sacrifier aux dieux. A l'intercession de Jacques, la seconde fois qu'on la met dans l'eau elle saigne. Alors le saint en profite pour évangéliser et pour donner des vertus curatives à l'eau. En souvenir de ce fait, on voit l'empreinte du cheval sur la pierre : c'est la *Petjada del Cavall de Sant Jaume*[1848].

Un autre saint qui a gravé un paire de pierres, en Catalogne, est saint Michel. Bien sûr, elles n'arrivent à avoir l'importance qu'elles ont en France :

- Près de Rupit (Osona) il y a le *Castell de l'Envestida*, un sommet qui a été le lieu où saint Michel et le diable se défièrent. Le toponyme (*envestida*) veut dire une confrontation physique entre deux personnes. Ils descendirent vers le *Salt de Sallent* (une très grande cascade avec un chemin adossé) en courant, et le diable donna un coup de tête à la pierre en y faisant un petit trou. A côte on y croyait voir l'empreinte du pied du saint et quelques coups de griffe du démon. Finalement, le diable tomba dans un bassin, le *Gorg de la Trapa*[1849].

[1844] Pla Cargol, Joaquín: *Tradiciones, santuarios y tipismo de las comarcas gerndenses.* 1947. Pàg. 62.

[1845] *Llegendes i contalles del Bages.* P. 193.

[1846] Bellmunt i Figueras, J.: *Fets, costums i llegendes. L'Urgell*. Vol. 2, P. 164

[1847] Bellmunt i Figueras, J.: *Fets, costums i llegendes. Les Garrigues. Vol. 2, P. 47.*

[1848] Bellmunt i Figueras, J.: *Fets, costums i llegendes. Les Garrigues. Vol. 2, P. 241.*

[1849] Grup de Recerca Folklòrica d'Osona: *El folklore de Rupit i Pruit.* P. 186-188. Aujourd'hui ces empreintes sont disparues.

- Au Val d'Aran, entre Viella et le tunnel homonyme, à l'orient du Nère, on trouve un rocher avec de petits trous ou grottes. Selon la légende, un jour saint Michel a trouvé le diable et ils se défièrent à fer pointage. Le pari c'est pour posséder les âmes des Aranais. Chacun d'eux a tiré neuf pierres. Le diable a fait un seul impact : ce serait un trou toujours visible, la *Roca d'Espuga*. Par contre, saint Michel a fait blanc chaque fois et voilà l'origine des neuf petites grottes de la *Roca dels Nau Horats*[1850]. Dans d'autres versions, au lieu du saint on y trouve Notre Seigneur[1851].

Mais Martin, Jacques et Michel ne sont pas les uniques saints qui marquent les pierres de la Catalogne. Il y en a, bien sûr, d'autres :

- Saint Marc a gravé ses empreintes au lieu-dit *Els Castellassos* (Brocà) Berguedà[1852].

- Les saints médecins, saint Cosme et saint Damien, qui sont du côté des chrétiens, sont poursuivis par les Maures et pour s'enfuir leurs chevaux font un grand saut et laissent les empreintes de leurs fers sur la roche au lieu du *Salt des Sants Metges* (saut des saints médecins) de Tredòs[1853] (Vall d'Aran).

- En poursuivant les sarrasins, saint Celdoni et saint Ermenter on laissé la *Petja dels Sants Màrtirs* à Cellers : sur une crête des serres qui forment la vallée de Cellers il y a deux oratoires qui commémorent le saut qu'ils ont fait en s'enfuyant[1854].

- Saint Paul et sainte Llúcia marchaient pour un *aplec* aux Gavarres, mais uniquement le saint traverse d'un saut une rivière : il laisse les empreintes de ses pieds marquées sur la roche. Malheureusement cette histoire reste très floue[1855].

[1850] Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. Val d'Aran*. P. 367.

Coll, Pep: *Viatge al Pirineu fantàstic*. P. 127.

[1851] Colobrans, Jordi; Saumoy, Joan: *El caliu de la Vall d'Aran*. P. 77.

[1852] Plantada, Vicens: *Obres completes de Vicenç Plantada*. vol. II, pàg. 114.

[1853] Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. Val d'Aran*. P. 337.

[1854] Coberó i Coberó, Jaume: *Història civil i religiosa de la vila de Torà*. P. 240.

[1855] Cortadellas, Xavier: *El poble dels centfocs. Llegendes de les Gavarres*. P. 137-140.

- Saint Antoine a marqué son empreinte près de Talarn (Pallars Jussà) : dans un lieu aujourd'hui sous les eaux d'un barrage, jadis on voyait quatre trous appelés les «potades» (empreintes) du diable, lesquelles étaient le résultat d'une lutte corps à corps entre celui-ci et saint Antoine[1856].

Dans d'autres cas les empreintes ont été faites par des personnages moins «saints», comme, par exemple, des cavaliers ou de simples transporteurs :

- Sant Romà de Roviralta est un ermitage du Bages, près de Viladordis (el Bages). Un chevalier passait par-là et se moquait du saint qui était à l'ermitage, mais un jour il a fait que l'animal se cabre et, comme il allait tomber dans un précipice, il a décidé de demander pardon au saint et promis qu'il changerait son comportement. Aujourd'hui, encore on y voit l'empreinte du sabot du cheval comme souvenir des faits[1857].

- L'histoire légendaire de Frère Garí est une des plus importantes de Montserrat. C'est une légende médiévale, que je ne vais pas reproduire, mais je ne peux me passer de dire qu'au versant sud de la montagne il y a l'empreinte du corps du pécheur qui y a passé la nuit à la belle étoile. D'autres y ont vu aussi les empreintes de ses pieds. Garí était un ermite solitaire de la montagne qui a tué la fille du roi et du poids de sa faute est apparue cette empreinte : le lit de Garí

En plus des personnages bons et saints, et de ceux moins importants, on arrive aux empreintes qui nous rappellent des personnages mauvais. Et, bien sûr, le premier d'entre eux est le diable.

La géographie des empreintes du diable est parfois liée, comme on vient de le voir, aux légendes de Martin, d'Antoine ou de Michel. Mais il faut souligner qu'en Catalogne cette géographie diabolique est plus étendue que celle des empreintes des saints. Malheureusement on connaît assez mal ces empreintes, quoiqu'on sache qu'on trouvait celles du démon :

- au sommet du Capsacosta (la Garrotxa)

[1856] Amades, J.: *El Pirineu*. Op. cit. P. 12.

[1857] *Llegendes i contalles del Bages*. P. 173.

- à la rivière du Fluvià, où elles nous rappellent la furie du diable qui ne pouvait posséder l'âme d'un jeune homme à qui le curé avait conseillé de rester pauvre au lieu de vendre son âme au diable[1858].

- Pas loin de là, au village de Santa Engràcia, près du château, on voit encore les empreintes du passage du diable[1859].

- Il y a les *potades del Diable* (empreintes des pieds du diable) au château de Bellera (Pallars Jussà) : quatre trous sur le rocher faits par la pierre qu'il portait pour finir un de ses ponts (le pont du diable)[1860].

-Au village d'Aspa (les Garrigues) il y avait la *Roca del Diable* sur laquelle les mains du malin restent marquées pour que la pierre ne l'aplat : il déclenche une tempête pour gagner les âmes des villageois, mais sur sa tête que tombe une grosse pierre[1861].

- A Montserrat la *Roca Foradada* (roche percée) fut traversé d'un coup de tête du démon poursuivi par la Vierge. Il y aurait aussi une des portes de l'enfer par où il serait rentré chez lui[1862].

- En Empordà il y avait au moins deux empreintes des diables : à Montjuïc de Girona et à Bevià (el *Junei del dimoni*, le genou du démon)[1863].

- Dans la gorge de Tresponts (Alt Urgell) on voit la «pissée du diable», dernier acte de protestation d'un démon vaincu par un évêque (le futur saint Ermengou) et enchaîné au rocher de la gorge. Un toponyme nous rappelle la légende et donne du sens à une tache noire sur la paroi rocheuse.

- Près de Rubió (la Noguera) on voit les marques du pied du diable et des signes comme une demi-lune.

[1858] Amades, J.: *El Pirineu*. Op. cit. P. 11.

Berga, J.: *Llegendes de la comarca d'Olot.* Olot, Llibres de Batet, 1994.

[1859] Recherche sur le terrain, été 2000.

[1860] Català Roca, Pere: *Llegendes dels castells catalans*. P. 29.

[1861] Bellmunt i Figueras, J.: *Fets, costums i llegendes. Les Garrigues.* Vol. 1, P. 107.

[1862] Amics de Montserrat: *Folklore montserratí.* P. 128.

[1863] Cortadellas, Xavier: *El poble dels centfocs. Llegendes de les Gavarres.* P. 159-160.

- Jadis, dans le village de Taüll (Pallars), on voyait les empreintes du pied du diable.

Quelques sorcières et fées ont aussi laissé leurs empreintes en Catalogne :

- Près du château de Montsoriu (la Selva), il y a une grosse pierre de forme plaine avec les empreintes d'une femme avec la marque de ses fesses et les empreintes d'un cheval, un bœuf et un chien. Les quatre empreintes nous montrent les transformations possibles de la sorcière. C'est la *Seia de la Bruixa*, la chaise de la sorcière[1864].

- A Roca Guilleuma, au Montseny, on verrait les empreientes d'une femme, d'un cheval, un boeuf et un chien faites par une sorcière qui venait du château de Montsoriu et qui allait au *Gorg Negre*[1865].

- Le *Salt d'Euga*, entre Avinyó et Artés (el Bages) : à côté de la rivière il y aurait une empreinte d'une génisse qui était la forme prise par une *encantada* (fée). Dans ce village on dit que les fées sont des sorcières[1866].

Bien sûr, on trouve aussi des empreintes faites par les Maures ou bien qui nous rappellent le passage d'une culture que l'on voyait comme étrangère et dangereuse :

- Au village d'Alpens (Osona), une pierre présentant la forme d'une empreinte de pied humain est appelée la *Petja del moro*[1867] (l'empreinte du Maure).

- Au château de Rocabertí (Alt Empordà) il y a les *Capades de moro*, des empreintes sur la pierre faites par la tête (*cap*) d'un maure[1868].

- A Siurana, l'on voit toujours l'empreinte du sabot du cheval de la reine maure qui fuyait des chrétiens qui venaient de prendre la forteresse : c'est le *Salt de la Reina Mora* (le saut de la reine maure).

[1864] Català Roca, Pere: *Llegendes dels castells cat alans*. P. 66.

[1865] Boada, Martí: *Recull de llegendes de la regió del Montseny*.

[1866] *Llegendes i contalles del Bages*. P. 42.

[1867] Vinyeta i Leyes, Ramon: *Alpens. Lluçanès nord*. Torello, Edc. Foto-Sport, 1998. P. 20-21.

[1868] Català Roca, Pere: *Llegendes dels castells catalans*. P. 16-17.

- Au château de Verdera, près de Port de la Selva (Alt Empordà) il y a un autre *Salt de la Reina Mora*, mais là il n'y a pas d'empreinte : elle a pris son cheval pour aider son mari qui perdait la bataille, mais elle est tombée du sommet où encore aujourd'hui le château se trouve. Les nuits sans lune, les gens du village croyaient entendre les gémissements de la reine[1869].

Même la Vierge a laissé l'empreinte de ses pieds. C'est le cas de la *Pedra de Serra*, en Es Bordes (Vall d'Aran), où la vierge de la Mare de Déu de l'Artiga de Lin marqua ses pieds quand les habitants de Betlan voulaient l'emporter dans leur village. Là, la Vierge a disparu et est rentrée dans son village; c'est pourquoi les voisins d'Es Bordes vont chaque année en pèlerinage par ce chemin et prennent le goûter autour de cette pierre[1870].

Il y a aussi des pierres qui sont marquées de signes inscrits de main humaine, comme la *Pedra de les Creus* de Sils (la Selva), de laquelle on a parlé à propos de saint Martin. Mais ces signes sont artificiels et ils nous porteraient à un autre type de formalisation. Avant d'en parler, il nous faut jeter un coup d'œil aux pétrifications.

[1869] Pla Cargol, Joaquín: *Tradiciones, santuarios y tipismo de las comarcas gerundenses.* P. 50.

[1870] Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. Val d'Aran*. P. 160.

Les pétrifications

En général, les roches de Montserrat sont des personnes qui ont monté sur la montagne et qui ont mangé une pomme enchantée par des fées qui ne voulaient pas qu'elles y pénètrent[1871].

- Le *Gegant Encantat* de Montserrat est un géant pétrifié par le Ciel car il n'arrêtait pas de jouer aux boules et de changer de place les aiguilles du massif. Aujourd'hui on voit le géant entouré de boules pour nous montrer le pouvoir supérieur des dieux sur les humains, même si ceux-ci sont géants. Une autre version dit qu'il s'agissait d'un géant qui faisait beaucoup de mal aux villages alentour. Un jour on lui prépara un piège avec un animal posé très loin de ses maisons car s'il voyait le soleil il serait pétrifié. Le piège fonctionna et il est resté sur la montagne[1872].

- L'on dit aussi qu'il y avait un chasseur géant et obstiné à la chasse le jour et la nuit. Un jour il décida d'aller à la chasse a Montserrat. La Vierge le pétrifia à jamais car ses chiens faisaient beaucoup de bruit sur la montagne sainte[1873].

- De même, l'on disait que ce géant régnait sur la montagne et ne permettait pas que les humains y fassent des chemins ou des ponts. Mais quand on a découvert la Vierge, la surprise du géant fut si grande qu'il resta pétrifié. Dans ce cas, c'est à nouveau la Vierge qui l'a pétrifié et il restera pétrifié jusqu'au jour où elle partira de la montagne. Il peut être désenchanté le minuit du changement de siècle; tous les cent ans il demande si la Vierge est encore à sa place et si la réponse est positive, il reste pétrifié encore pour cent ans de plus[1874].

- Dans une autre version, le géant évite tous les essais des humains de coloniser la montagne, mais un jour il sait qu'un peuple très développé s'est installé à côté de la mer. C'est alors que le géant part pour détruire tous ses travaux, mais il oublie que le jour arrive et il reste pétrifié. Tandis qu'il devenait de pierre, une voix le condamnait comme ennemi du progrès. Dans ce cas, chaque siècle il demande si l'humanité est encore en progrès car

[1871] Amics de Montserrat: *Folklore montserratí.* P. 27-28.

[1872] Amics de Montserrat: *Folklore montserratí.* P. 105-106.

[1873] Amics de Montserrat: *Folklore montserratí.* P. 107.

[1874] Amics de Montserrat: *Folklore montserratí.* P. 108.

il sera pardonné le jour où l'humanité ne progressera plus. Toujours la réponse à sa question est «non»[1875].

Mentionnons aussi les légendes de la Maladeta, dont on a déjà parlé ailleurs. Soulignons en outre qu'à la rivière du Sió, dans la commune d'Aranyó (et aussi à Montserrat) il y a des meules de paille pétrifiées, peut-être des menhirs :

«(...) *une fois, un mendiant frappa à la porte d'un riche seigneur pour lui demander un peu de paille pour dormir : il faisait très froid et il n'avait rien pour se coucher. Le puissant repoussa la demande et renvoya le pauvre avec dédain. Celui-ci, furieux de se voir méprisé, maudit le riche et lui souhaita que ses belles meules de paille se changent en pierres*»[1876].

Selon Joan Bellmunt, certaines gens croyaient y voir une poule avec ses poussins et d'autres choses qui étaient sur l'aire de la maison. On dit aussi que le propriétaire de la maison reste enterré sous les paillers et qu'à la Saint-Jean on peut l'entendre gémir et se lamenter de son égoïsme[1877].

- Un rocher près du lac de Lanós (Enveig, Cerdagne) représente un jeune homme et des monstres qui sont devenus de la pierre quand il s'est retourné alors qu'il suivait une *goja* qui l'emmenait vers son palais au fond du lac[1878]. Les nuits de la Saint-Jean, l'enchanté reprend vie et se lamente de son mauvais sort.

- En Espolla (Alt Empordà) on trouve la *Pedra Murtra* : il s'agit d'un moine du monastère voisin de Sant Pere de Rodes, un moine luxurieux qui rencontre une fille dont le père vient de mourir sous la neige. Il la prend sur son épaule et il a des mauvaises pensées.

- La même histoire était racontée du *Roc de Frare* (rocher du moine) entre Prats de Molló et la Preste[1879].

[1875] Amics de Montserrat: *Folklore montserratí.* P. 110.

[1876] Amades, Joan: *Des étoiles aux plantes.* P. 210. Orig. Amades, 1936.

[1877] *Bellmunt i Figueres, J.: Fets, costums i llegendes. La Segarra. Vol. 1, P. 42.*

[1878] Soler i Amigó, Joan: *Els enllocs.* P. 126.

Amades, Joan: *Des étoiles aux plantes.* P. 210.

[1879] Amades, Joan: «Mitología megalítica».

- En Penedès on racontait l'histoire d'un paysan très riche et mauvais qui avait un troupeau de brebis qui paîtraient sur la montagne de saint Jacques (Sant Jaume). Le berger qu'il avait engagé, suivant ses ordres, pénétrait avec le troupeau sur les terrains des autres paysans (cela était la cause de leur pauvreté) jusqu'à ce qu'un jour ils décident de recourir aux mauvais arts des sorcières. Le troupeau et le propriétaire furent enchantés et convertis en pierres pelées[1880].

Passons maintenant aux exemples de formalisation *in situ*. On commencera par les éléments construit, les menhirs et les dolmens.

- A Santa Pau (la Garrotxa), il y a un menhir qui serait une pierre que le diable allait utiliser pour construire un pont à Girona, mais qu'il laissa tomber car il était trop tard. De la même façon il marqua son pied au sommet du Capsacosta. On disait de même à propos du menhir de Vallbanera, à Santa Cristina d'Aro[1881].

- Comme on a déjà vu, la *Pedra Grossa* de Santa Pau devait être la clef de boute de la cathédrale de Girona, mais minuit est arrivé et les démons l'ont laissée sur place[1882].

- La *Pedra dels dos Germans* : deux frères se battaient sur un champ et pour les séparer une pierre dressée est apparue entre eux. Mais ils étaient blessés et tous deux sont morts sur place. Leur sang est resté sur le monolithe, qui jamais n'a pu être blanchi à nouveau[1883]. La Pedra dels dos Germans, à Sarrià de Ter, est un monolithe au milieu d'un champ dont le sol est de couleur rouge[1884].

- La *Peira de Mijaran* : le général romain, Pompée le Grand, pour finir avec la résistance des Aranais dirigés par le géant Mandronius, décide enlever sa fille. Mandronius et ses compagnons gagnent la bataille. Il coupe une oreille à chaque soldat romain et les deux à Pompée (qui avant se promenait à dos d'éléphant). Pour servir de souvenir et

[1880] Bohigas i Balaguer, Pere: *Folklore del Penedès*. P. 39.

[1881] Pla Cargol, Joaquín: *Tradiciones, santuarios y tipismo de las comarcas gerundenses.* 1947. P. 73.

[1882] Pla Cargol, Joaquín: *Tradiciones, santuarios y tipismo de las comarcas gerundenses.* 1947. P. 74.

[1883] Pla Cargol, Joaquín: *Tradiciones, santuarios y tipismo de las comarcas gerundenses.* 1947. P. 76.

[1884] Amades, Joan: «Mitología megalítica».

d'avertissement aux générations futures, il bâtit le mégalithe au lieu où il brûla les oreilles[1885].

- Pas loin de là, au Pla de Beret, il y a une série de monolithes qui seraient des pierres qu'un ogre avait lancées, défié par un berger de lancer des pierres contres les oiseaux[1886].

- Quant aux dolmens, il faut parler de l'*Hostal de la Grossa*, à Moià (Osona) : un mégalithe qui avait été une auberge et une grotte où des brigadiers se cachaient. Les propriétaires de l'établissement tuaient leurs clients pour les voler.

- La même chose se disait du dolmen de *Pins Rosés*, à Santa Agnès de Malanyanes (Vallès Oriental). Dans ce cas, les pierres rappellent le lieu où les hôteliers furent pendus et furent laissées par la justice comme souvenir des faits. Selon Amades, la même légende se dit de l'*Hostalet de les Forques*, à Clarà; du *Collet de les forques*, à l'Espunyola, et du *Puig de les Forques*, à Palamós[1887]. Il faudrait dire que, peut-être, ces toponymes sont des souvenirs d'actes judiciaires, mais sans rapport avec des éléments construits, comme dolmens ou menhirs.

Autre élément très important fait de main humaine, les piles de pierres, ou cairns.

- Au col de *Fembra Morta* (de la femme morte), au Ripollès, il y aurait eu la tombe d'une femme sur laquelle tous les passants déposaient une pierre pour se souvenir de sa mort.

- Près de Ripoll (Ripollès), à côté du sanctuaire du Catllar, il y avait un amoncellement de pierres qui était expliqué de la façon suivante : deux femmes montaient au sanctuaire. L'une a dit à l'autre «*on va visiter la Vierge*», et l'autre lui a répondu : «*si Dieu veut*», à quoi la première lui a répliqué : «*Même si Dieu ne voulait pas, donc c'est pour cela qu'on est venu jusqu'ici*». A ce moment, elle tomba morte[1888]. Cet élément archéologique (un tumulus) a disparu il y a des années.

Dans une autre version, la femme montait à genoux à cause d'une promesse à la Vierge et quand elle n'a pas pu aller plus loin elle a dit, en s'adressant à la Vierge, qu'elle

[1885] Colobrans, Jordi; Saumoy, Joan: *El caliu de la Vall d'Aran.* P. 95

[1886] Amades, Joan: «Mitología megalítica».

[1887] Amades, Joan: «Mitología megalítica».

[1888] Pi i Tramunt, Daniel: *Santuaris muntanyencs del Ripollès*. P. 13.

ne ferait jamais une autre promesse comme celle-là. C'est alors qu'elle est tombée morte[1889].

D'autres éléments construits qui ont été objet de légende sont les châteaux, les tours, bornes, etc. En Catalogne il y a autour de 700 légendes qui se réfèrent à des châteaux[1890]. J'en veux signaler quelques-unes par rapport à ce qui nous intéresse dans cette thèse :

- Si vous voulez être riche, vous devez aller au château de Capmany (Alt Empordà) la nuit de la Saint-Jean : si vous trouvez le trésor caché, vous devrez le partager entre les pauvres (!) pour désenchanter l'âme du cavalier qui jusqu'à ce jour-là sera puni pour son péché : l'avarice.

- Le château de Creixenturri, au Ripollès, fut construit par le démon à condition que le sieur du lieu lui donnât l'âme d'un de ses vassaux, si le démon pouvait le bâtir avant que le seigneur fasse le tour de ses domaines. Il arriva au moment où l'on finissait la muraille, et le seigneur a dû couper la queue de son cheval pour s'épargner de payer l'âme de son vassal.

- A propos des châteaux, il faut souligner que les sorcières se donnaient rendez-vous à différentes places : le château de El Brull[1891], celui d'Anglès, Montbui, Sabastida, Cornellà[1892], Burriac[1893], etc. Et beaucoup de châteaux avaient leurs sorcières.

D'autres éléments construits possèdent leurs légendes qui rendent compte de leur existence ou de leur forme. Dans quelques cas, ce que la légende prétend expliquer est le lieu qu'une chose occupe :

- Le monastère de Sant Pere de Casserres fut construit sur indication du petit-fils d'un vicomte de Cardona qui, en son troisième jour de vie, parle et annonce qu'il va mourir dans le délai de trente jours. Il demande que l'on pose son corps sur un cheval et qu'on le laisse partir à sa volonté. Là où il s'arrêtera, là il faudra bâtir le monastère.

[1889] Pi i Tramunt, Daniel: *Santuaris muntanyencs del Ripollès*. P. 13.

[1890] Català Roca, Pere: *Llegendes dels castells catalans*. P. 6.

[1891] Català Roca, Pere: *Llegendes dels castells catalans*. P. 67.

[1892] Català Roca, Pere: *Llegendes dels castells catalans*. P. 67.

[1893] Ribas i Bertran, Marià: *Tradicions populars i costums mataronins*. P. 30.

- Même histoire pareille à propos du monastère de Sull (Saldes) : un enfant qui peut parler lors de sa naissance dit à sa mère qu'elle doit prendre une pièce à vêtir pour la lier au ventre d'une mule et que là où l'animal s'arrêtera, là il faudra construire un monastère. Il est mort tout de suite et l'on a décidé où faire le monastère[1894].

- De même pour le sanctuaire de Notre Dame de Mijaran (Val d'Aran) : un homme traversait le port de Viella. Il s'abrite dans une grotte où il y a un ours. Quand il voit l'animal, il prie la Vierge et lui promet de faire une église et de lui donner autant de terres qu'un seul homme pourrait faucher en une journée. L'ours part sans le toucher. L'homme continue son chemin et il trouve un pèlerin qui lui demande du travail : il lui commande de faucher un champ pour la Vierge. Il ne commence à travailler que vers le soir, mais il fait autant de travail que sept journaliers en une semaine.
  Plus tard, on commence la construction, mais chaque nuit les travaux faits pendant le jour tombent. Un frère idiot passe la nuit sur place et découvre une mule (personnification du diable) qui anéantit les travaux; il la prend avec une ceinture. Les frères se lèvent et ils utilisent l'animal, qui était le démon, pour faire les travaux les plus difficiles et fatigants. Quelques variantes nous disent que la destruction des travaux était un message de la Vierge qui voulait que l'on bâtisse l'église à une autre place[1895].

- Près de Llanars (Ripollès) il y a une petite chapelle dressée près du village qui nous rappelle une femme pauvre morte pour n'avoir reçu l'aide qu'elle demandait. Le curé décida de faire les funérailles même s'il ne pouvait toucher de l'argent. Mais dans le bassin de l'aumône on trouva l'argent de la messe; alors il décide de faire construire l'oratoire.

- A Sant Boi de Lucanes y avait une croix entourée de pierres déposées là par les passants en souvenir de la mort de deux jeunes gens qui se battaient pour l'amour d'une femme[1896].

- La légende de la *Creu del Cavaller*, près du château de Juvinyà, nous explique que le sire fait dire une messe et donne l'ordre de ne pas commencer l'office sans sa présence, car il va à la chasse. Le curé commence quand le temps est passé et le sire n'est pas encore arrivé. Quand le chevalier arrive, il tue le religieux au pied de l'autel. Le peuple se serait

[1894] Ambit de Recerques del Berguedà: *Etnografia i folklore: pobles del Berguedà*. Fiche Saldes.

[1895] Colobrans, Jordi; Saumoy, Joan: *El caliu de la Vall d'Aran*. P. 78.

[1896] Mestre, Pere; Montañà, Daniel; Planes, Josep A.: *El Lluçanès màgic*. P. 62.

révolté pour cet acte et aurait tué le sire qui était en train de fuir. A l'endroit de sa mort on a bâti une croix[1897].

- La Croix de Salelles (Manresa, el Bages) est tombée sur un voleur qui était monté sur elle et disait : «*Ni Cristo és tan alt*» : il est mort en tombant à terre par suite de la rupture de la croix. Aujourd'hui encore on voit que l'ancienne croix de pierre a des bras en fer[1898].

- Selon Amades, le diable emportait toutes les âmes de ceux qui passaient le Pont Vieil de Manresa. Alors les conseillers de la ville ont décidé de demander les reliques de saint Valentin du monastère de Sant Benet del Bages, mais, au moment de les rendre, ils ont voulu les conserver. La légende nous dit que ces reliques seraient retournées elles-mêmes pour aller finir au sommet d'un montagne entre les villages de Sant Benet et Sant Fruitós. Une bergère qui passait par là les a trouvées au milieu d'un massif de plantes et les a portées aux autorités ecclésiastiques. Une chapelle y a été bâtie en souvenir de cette trouvaille[1899].

[1897] Pla Cargol, Joaquín: *Tradiciones, santuarios y tipismo de las comarcas gerundenses.* P. 36.

[1898] *Llegendes i contalles del Bages*. P. 35.

[1899] *Llegendes i contalles del Bages*. P. 86.

Des personnages mythiques

Après tous ces éléments géographiques, il faut porter notre attention sur un autre type de légendes. Nous quittons les lieux concrets et nous entrons dans le domaine des légendes se référant à quelques personnages que l'on suppose réels avec des implications géographiques.

Dans cette partie, la première question qu'il faut voir sont les légendes qui nous parlent d'un saint qui décide un lieu concret pour être révéré ou pour y faire un ermitage :

- La personne qui porte les reliques de saint Patllari, en arrivant près de Camprodon, retourne par trois fois au même lieu, bien qu'il ne veuille pas passer par le village. Alors on comprend que c'est la volonté du saint de rester en ce village.

- Mais à Camprodon il y avait plusieurs églises. On bande les yeux de la mule et elle décide dans quelle église reposeront les reliques : c'est celle de saint Pierre. Mais l'animal passa par tous les lieux intéressés à posséder les restes du saint du village.

  L'on dit que saint Ramon Nonat serait mort à Cardona et pour décider le lieu de son enterrement son corps aurait été monté sur un âne aveugle qui le porta au lieu de la naissance du saint. En arrivant, l'âne est tombé mort[1900].

  L'ermitage de Saint Antoine, aussi a Camprodon, devait être bâti sur la montagne appelée Sant Antoni Vell (*saint Antoine l'ancien*), mais chaque nuit les matériaux disparaissaient et étaient retrouvés sur une autre montagne prochaine. On y a vu la volonté du saint et l'on a décidé de faire l'ermitage au sommet de la seconde montagne.

- Une autre légende qui va dans le même sens est celle de saint Guillem (Guillaume) : un pèlerin est mort entre Alp et Olopte (en Cerdagne). Deux nobles de Llívia reçoivent dans un rêve l'ordre d'aller chercher son corps. Ils prennent (volent) le corps du saint, mais laissent la tête au village d'Alp. Ils sont poursuivis par les habitants du village, mais la providence veut qu'une rivière croisse et leur permette de s'échapper. Dans le trajet, en arrivant au lieu de Prada, les reliques deviennent trop pesantes pour aller plus loin; alors les nobles promettent d'y faire une chapelle. Alors ils peuvent continuer. Les années de

[1900] Bellmunt i Figueras, J.: *Fets, costums i llegendes. La Segarra*. Vol. 3, P. 99.

sécheresse, les gens de Llívia portaient les reliques à Prada en procession, mais pendant la nuit ils faisaient la garde car ils ne voulaient pas que les habitants d'Alp les leur volent[1901].

- La légende de saint Valentin de Navarcles (Bages) contient aussi le vol des reliques à Toulouse et la crue d'une rivière pour permettre de fuir à l'émissaire[1902].

- Même histoire pour les restes de saint Fortià a Rocaprebera de Torelló (Osona)[1903].

- Dans le même sens, en Meià de Montcalm, l'on disait que l'ermitage de saint Priu et saint Felicien avait été bâti sur le lieu où les porteurs des reliques avaient pris repos[1904].

- Les corps de saint Sixte et saint Hou on été trouvés dans une vigne et on est allé les chercher en procession. Mais en arrivant au torrent Ferreres (qui sépare les villages de Celrà et de Campdorà) les chariots ne peuvent aller plus loin. L'interprétation de l'évêque de rentrer au village de Celrà à été bien acceptée par les animaux : c'est là que les corps saints restèrent[1905].

Dans cette catégorie il faut aussi parler de l'invention de la Vierge par un animal. Des 182 sanctuaires signalés par Narcís Camós au XVIIe siècle, dans 62 cas l'image est trouvée par un animal[1906]. Le plus fréquent est le bœuf, suivi des taureaux et d'autres animaux.

- Selon la tradition, Notre-Dame du Coral (en Cerdagne) fut trouvée par un berger qui gardait ses troupeaux, intrigué par l'attitude étrange qu'adopte depuis quelque temps l'un de ses taureaux. L'animal s'éloignait du troupeau pour rester obstinément immobile sous un vieux chêne. Un jour, en suivant l'animal, le berger a découvert dans le tronc creux du chêne la statue de la Vierge[1907].

[1901] Pla Cargol, Joaquín: *Tradiciones, santuarios y tipismo de las comarcas gerundenses.* P. 37-38.

[1902] *Llegesdes i contalles del Bages*. P. 176.

[1903] Valldaura, Anna de: *Tradicions religioses de Catalunya. P. 62.*

[1904] Pla Cargol, Joaquín: *Tradiciones, santuarios y tipismo de las comarcas gerundenses.* P. 40.

[1905] Cortadellas, Xavier: *El poble dels centfocs. Llegendes de les Gavarres.* P. 149-151.

[1906] Christian, W. A.: *Apariciones en Castilla y Cataluña.* P. 30.

[1907] Lasserre-Vergne, A.: *Le légendaire pyrénéen*. P. 176.

- La Mare de Déu del Roure, de Camprodon, fut elle aussi trouvée par un taureau dans le tronc d'un chêne (*roure* = chêne), au XVè siècle.

- La Vierge du Paller, de Bagà (el Berguedà) fut aussi trouvée par un taureau dans une petite grotte[1908].

Ce type est répété sur l'ensemble des Pyrénées en 170 cas[1909]. Il y a d'autres cas auxquels l'invention de la Vierge est due à l'action faite pour une personne. Selon Joan Amades[1910], de qui l'on prend la plupart des exemples, presque toutes les Vierges on été trouvées par des bergers, dans la plupart des cas guidés par des animaux, le plus souvent un taureau. Dans l'ouvrage de Camós, sur 117 trouvailles, 95 présentent un intermédiaire humain précisé[1911]. Presque 70% sont des bergers, et moins de 10% des bergères. Voici quelques exemples :

- La Vierge d'Alcanar fut trouvée par deux bergers, un du village d'Ulldecona et l'autre de celui d'Alcanar dans un massif de plantes qui était à la limite des deux villages. Ils se sont mis d'accord pour que ce soit la Vierge qui décide où elle veut être révérée : on la pose face à la mer et elle se retourne vers le village d'Alcanar

- Notre Dame de Bernui voit aussi la dispute entre les villages de Bernuí et Saurí, car l'image fut trouvée par des bergers de Bernui dans le domaine de Saurí.

- A Notre Dame de Fontcalda, l'image est trouvée par deux bergers de Prat de Comte et de Gandesa.

- La Vierge de Canòlic, révérée a Bississarri, à Sant Julia de Loira (Andorre), est trouvée par deux bergers, un de Sant Julià et l'autre d'Andorre la Vieille.

- Notre Dame de Carramia, à Abella de la Conca, est trouvée par une jeune fille au milieu des plantes et l'image lui demande d'aller voir les autorités pour qu'on lui fasse une chapelle.

[1908] *Bagà. La capital històrica de l'Alt Berguedà.* Bagà, Ajuntament de Bagà, 1988. P. 85.

[1909] Marliave, Olivier de; Pertuzé, Jean-Claude: *Panthéon Pyrénéen.* P. 178.

[1910] Amades, Joan: *Imatges de la Mare de Déu trobades a Catalunya.* P. 9-16.

[1911] Christian, W. A.: *Apariciones en Castilla y Cataluña.* P. 30.

- Notre Dame de Meritxell ou des Vallées (Andorre) est aussi trouvée par les villageois de Canillo sur le chemin d'Encamp.

Un autre aspect intéressant, du point de vue de l'espace, sont les légendes où lors de son invention la Vierge devient immobile pour indiquer le lieu où elle veut rester et être vénérée. Le père Camós nous parle uniquement de trois cas dans lesquels l'image se fait trop pesante et ne peut être changée de place.

- C'est le cas de la Vierge d'Encamp, à Meritxell (Andorre) :

«*Le 6 janvier -on n'a jamais pu savoir de quelle année- les habitants des cortals de Meritxell allaient à la messe paroissiale à Canillo. Ils aperçurent une ronce en fleurs avec des feuilles vertes, pareilles à celles que l'on rencontre au mois de juin. Ils furent justement étonnés, examinèrent la ronce et ne tardèrent pas à apercevoir, dans une petite grotte dont l'entrée était dissimulée par les feuilles, une statue de la Vierge portant l'enfant Jésus, le Ninyo, comme disent les Catalans. Le curé de Canillo, averti, vint en costume sacerdotal et emporta la sainte image dans son église, mais elle disparut aussitôt et revint á l'endroit où elle avait été découverte.*

Quels étaient les désirs de la Vierge et quel était le but de ce prodige ?...

Sur ces entrefaites la neige tomba abondamment, mais respecta un espace assez considérable, à cinquante pas environ de la ronce fleurie. C'est là que se construisit le sanctuaire qui existe aujourd'hui et où la Vierge fut abritée.

La ronce existe toujours et on la montre pieusement. Les miracles opérés par la Vierge de Meritxell sont innombrables, et le clergé de l'évêché d'Urgel les signale jusqu'en 1873»[1912].

- A Notre Dame du Sitjar (Gavà) une étoile est le signe qui indique à un berger le lieu où la Vierge se trouve. Celui-ci la veut porter à Gavà, mais en arrivant aux limites de Bruguers, elle ne peut aller au delà : comme que l'image ne veut pas sortir du village, on décide de lui faire une chapelle sur place.

- Notre Dame du Puy de France, en Ogassa (Ripollès) : un groupe de pèlerins l'utilise comme guide et, en arrivant au village, ils se perdent et ne peuvent pas quitter le village. C'est le signe que la Vierge veut rester là.

- Notre Dame de la Posa, qui fut trouvée sur la montagne de Sant Antolí, à Isona, fut portée à l'église paroissiale, mais une voix céleste dit «*Posa, posa!*» (dépose, dépose) et elle reste sur place.

[1912] Vuillier, Gaston: *Le Val d'Andorre*. Cahors, Édt. Milan, 1985. P. 38.

- Notre Dame du Aljub, de Xàtiva, s'est faite si pesante qu'elle ne peut être transportée car qui la touche est impur. Une fois qu'on lui dit quelques oraisons, elle peut être changée de place.

- A la sortie du village de Santa Maria de l'Estany (Osona) il y a une croix de terme qui indiquerait le lieu où la Vierge du monastère est devenue pesante et immobile afin de ne pas sortir du village[1913].

Mais dans d'autres cas la situation est inverse : lors de son invention la Vierge change de place. C'est le cas le plus répété par Camós : 32 cas.

- Selon la tradition, la Vierge del Paller, de Bagà (el Berguedà), fut transportée au village, mais elle revint au lieu où on l'avait trouvée. Le curé interprète le désir de la Vierge et fait construire un sanctuaire plus proche de la grotte[1914].

- C'est le cas, aussi, que l'on a déjà vu de Notre Dame de Meritxell, en Andorre.

- Et aussi celui de Notre Dame du Sitjar (Gavà).

Autres personnages légendaires avec des implications géographiques : les sorcières, spécialement dans le choix du lieu où faire leurs sabbats. Ces lieux de réunion des sorcières sont divers : montagnes (le Turbon, le Pedraforca), grottes, prés, constructions humaines, etc. Comme on l'a vu, les sorcières se trouvaient aussi dans des châteaux.

- Le massif du Pedraforca (Berguedà) était un lieu censé rassembler les sorcières.

- Francesc Carreres i Candi nous indique quatre lieux typiques où l'on faisait les sabbat : les palanques de Casserres, le *Pla de Mosquerra*, Matarrodona (Guilleries) et le pré de Gardeny[1915].

[1913] *Llegendes i contalles del Bages*. P. 120-121.

[1914] *Bagà. La capital històrica de l'Alt Berguedà.* Bagà, Ajuntament de Bagà, 1988. P. 85.

[1915] Cité en Amics de Montserrat: *Folklore montserratí.* P. 115.

- A Sant Ferriol (Besalú), les sorcières se retrouvaient sur le *Pla de les Bruixes* jusqu'à ce que saint Julien exorcise le lieu[1916].

- Au Montseny, les sorcières se retrouvaient sur le *Pla de les Arenes*[1917].

- En Urgell, sur l'*Era de les Bruixes* de Vallbona de les Monges[1918].

- Les sorcières de l'Aran se rencontraient au *Pla de Beret* et au *Pla Bataller*, mais dans ce dernier cas le sabbat avait lieu dans une grotte (inexistante) proche de ce lieu[1919].

- Celles du Penedès, au *Turó de les Bruixes* (Pujol del Rabell)[1920] .

- Celles de la Segarra, au *Tossal de les Bruixes*[1921].

- En Osona, les sorcières se retrouvaient au *Serrat de les Bruixes*, près d'Hostalets de Balenyà[1922].

- Autres lieux de sabbats, dans les Pyrénées : Prats d'Adons, pla Beret, pla de Negua (Cardós), planell de Matabous (Vallferrera), basseta de Sant Joan de l'Erm[1923].

- On disait aussi que les sorcières habitaient la *roquera de can Mercader* et se donnaient rendez-vous au *camp del Vent* (Cruïlles, Alt Empordà)[1924].

[1916] Pla Cargol, Joaquín: *Tradiciones, santuarios y tipismo de las comarcas gerundenses.* P. 61.

[1917] Vilarmau, Josep M.: *Folklore del Lluçanès*. P. 269.

[1918] Bellmunt i Figueras, J.: *Fets, costums i llegendes. L'Urgell.* Vol. 2. P. 319.

[1919] Colobrans, Jordi; Saumoy, Joan: *El caliu de la Vall d'Aran.* P. 75 et 104.

[1920] Bohigas i Balaguer, Pere: *Folklore del Penedès.* P. 31-32.

[1921] Bellmunt i Figueras, J.: *Fets, costums i llegendes. La Segarra.* Vol. 1, P. 76.

[1922] Grup de Recerca Folklòrica d'Osona: *Narracions de tradició oral, amb en Lluís Serrà i Masramo, d'Hostalets de Balenyà.* Vídeo V-66, dipositat al CDRCTP. 1990.

[1923] Coll, Pep; Farràs, Cisco; Borniquell, Núria: *El món religiós i mític a l'Alt Pallars (Projecte d'exposició)*. P. 11.

[1924] Cortadellas, Xavier: *El poble dels centfocs. Llegendes de les Gavarres.* P. 111-112.

- Aux Gavarres, les sorcières se rencontraient sur un carrefour de chemins près de can Carbassa, aux alentours de Millars. Les gens y voyaient des lumières étranges et y sentaient une sorte de musique[1925].

- D'autres lieux en rapport à la sorcellerie sont : le *Pla de les Bruixes*, à Sant Ferriol (Besalú); le *Coll d'en Guineu* (Navàs, el Bages); la *Creu de Quera* (Avinyó, El Bages)[1926].

Outre les lieux où les sorcières se rencontrent, il y a d'autres espaces réputés être favorables à la présence des sorcières. Par exemple, il y a une série de villages catalans dont on dit que les femmes sont de possibles sorcières : Altafulla, Cadaqués, Centelles, Llers et une zone plus grande : les Guilleries.

- Au Berguedà l'on dit «*A Olvan les bruixes hi van i a Gironella s'hi estan*» : les sorcières vont au village d'Olvan et elles restent à celui de Gironella[1927].

Il y a aussi des personnages concrets, voire historiques, qui ont converti le milieu en texte qui nous raconte leur histoire. C'est le cas de Roland, même si celui-ci n'est pas aussi important en Catalogne qu'en France ou dans les Pyrénées occidentales.

Entre les signes rolandiens il y a des pierres que le cavalier aurait lancées :

- Le *Roc d'en Roldan*, à Massanet de Cabrenys.

- Les *Palets d'en Roldan*, à Arlés sur Tech.

- La *Caixa d'en Roldan*, au Canigou. A côté il y avait un menhir avec un trou où l'on rassemblait de l'eau de la pluie et que l'on appelait l'*Abeurador del Cavall d'en Roldan*.

- Dans le massif du Canigou, aux pieds des aiguilles dites *Esquerdes de Roja*, on montrait soin siège de granit.

- On parle aussi du *Clot de la llosa* : un *palet* avec lequel il jouait.

[1925] Cortadellas, Xavier: *El poble dels centfocs. Llegendes de les Gavarres*. P. 113.

[1926] *Llegendes i contalles del Bages*. P. 40.

[1927] Ambit de Recerques del Berguedà: *Etnografia i folklore: pobles del Berguedà*. Fitches Olvan et Gironella.

- Suivant la légende, Roland aurait lancé son bâton en disant que le lieu où il tomberait serait dénommée Masssanet de Cabrenys (il s'agit d'un village en Alt Empordà).

- On sait aussi que «*Près de Notre Dame du Château on montre les pas du célèbre paladin dont la trace est gravée dans le roc. A Céret aussi il y a les ferradures del cavall de Roland. Et sur les Corbières, à la Llanso, on signale les empreintes du cheval Bayard appartenant à Renaud*».

«*En s'amusant un jour à lancer le disque il troua le pic Neulus et fit jaillir la Reyna de les Fonts*».

«*A Massanet on montre aussi une fente pratiquée dans un mur par un coup de poing de Roland*»[1928].

Un autre de ces personnages supposés réels est *le Mauvais Chasseur* ou la Chasse Sauvage. El faut remarquer que, selon les spécialistes, quand le bruit du chasseur (à niveau écologique, il pourrait s'agir du vent) se mêle à celui d'une femme, nous sommes devant la légende du Comte Arnau.

- Le mauvais chasseur, un dimanche matin, au lieu d'assister à l'office divin, cède aux inspirations mauvaises et part pour la chasse. Il se transforme en fantôme errant. Selon la légende, c'était un chasseur de Ripoll : à l'instant où l'ermite levait l'hostie, le chasseur entendit aboyer ses chiens et, en se retournant, il vit passer un grand lièvre. Oubliant ses devoirs, il se jette comme un désespéré à sa poursuite. Dieu châtia sévèrement un pareil manque de respect. Le chasseur est condamné jusqu'à la fin du monde à courir après son lièvre fantastique, qui ne s'arrête ni pour manger, ni pour boire ni pour dormir, l'obligeant à en faire de même. Cette légende se trouve aussi au Montseny et au Pallars (à la montagne des *Encantats* –les enchantés).

- En Ripollès il y a même un vent que l'on appelle «vent du mauvais chasseur»[1929].

Quant au Comte Arnau, il s'agit d'un autre personnage que l'on suppose réel et qui est en rapport à la légende du Roi Arthur[1930] :

[1928] Chauvet, Horace: *Traditions populaires du Roussillon*. P. 217-218.

[1929] Amade, Jean: *Mélanges de folklore*. P. 15.

[1930] Selon Paul Sébillot, en Gascogne le Roi Artús étant à la messe le jour de Pâques, perçut au moment de la consécration les aboiements de sa meute, qui s'acharnait après un sanglier. Mais à peine sorti de l'église, où le respect aurait dû le retenir, il fut emporté dans

«*Les nuits de grand vent, certains de nos montagnards catalans affirment entendre parfois le galop d'un cheval, le coup de sifflet d'un chasseur et les aboiements d'une meute. Les uns disent que c'est «le Rey Artús» qui passe; d'autres «el mal caçador» ou «mal caçayre»; d'autres encore, plus nombreux peut-être, selon les régions, le Comte Arnau ou Comte l'Arnau*»»[1931].

La chanson du Comte Arnau a, au moins, 30 versions, selon le *Romancerillo* de Milà i Fontanals. Selon la légende, un noble du pays, dit Arnau, pénétrait toutes les nuits dans le couvent des nonnes de Sant Joan de les Abadeses par un long souterrain : il entretenait de coupables relations avec l'abbesse du couvent. Ces amours auraient été la cause de la damnation de l'un et de l'autre. Depuis ce moment, l'âme du comte et celle de l'abbesse (Adelaisa) errent dans les alentours du monastère[1932].

Le Comte Arnau a marqué ses empreintes sur le Ripollès. Sur ce point, il faut dire que le Comte, condamné à courir le monde à jamais, tombe de la montagne et, avant de mourir, son cheval donne un coup de sabot à la roche et y laisse l'empreinte marquée[1933].

Enfin il y a d'autres personnages réels avec des implications géographiques importantes. Un bon exemple est celui du *Coll de Hi era de Massa*, a Bellmunt : le sieur de Besora était cruel et despotique. Ses vassaux se sont réunis au *Camp del Mal Consell* (champ du mal conseil) et ont convenu de le tuer. Selon la légende, devant la justice, les villageois disaient que l'assassin avait été «*tot Besara plegat*», tout le village ensemble. Le fait aurait eu lieu au Coll d'Era de Massa, que phonétiquement voudrait dire le col où quelqu'un y était de plus[1934].

Il y aussi des êtres surnaturels avec des implications géographiques, en plus de celles que l'on a déjà vues des géants. Sur ces êtres de grande taille, il faut dire que l'*Agullola* de Rupit (Osona) est le résultat du travail d'un géant bon et sympathique de Querós qui en arrivant à l'ancienneté a voulu partir des Guilleries et y laisser un souvenir : il a donné un coup de hache à la montagne et en a séparé l'aiguille. L'on dit aussi qu'il fut accueilli au Collsacabra et que les fées en ont fait le *setial* (siège) du Pla d'Aiats, la montagne la plus haute du lieu[1935].

---

les nuages par le vent, avec ses chiens, ses chevaux, et la troupe de ses valets.

[1931] Amade, Jean: *Mélanges de folklore*. P. 11.

[1932] Amade, Jean: *Mélanges de folklore*. P. 18.

[1933] Pi i Tramunt, Daniel: *Santuaris muntanyencs del Ripollès*. P. 72.

[1934] Vinyeta, Ramon: *Llegendes i tradicons de la Vall del Ges i dels seus contorns*. SP.

[1935] Vinyeta, Ramon: *Llegendes i tradicons de la Vall del Ges i dels seus contorns*. SP.

Mais si les géants sont des agents géographiques d'importance, il faut ne pas oublier les nains : ils peuvent travailler et faire des choses fort importantes.

Aux vallées pyrénéennes occidentales[1936] on trouvait les *Minairons*. Ces petits êtres ont beaucoup travaillé sur les Pyrénées, mais à niveau géographique il faut dire qu'ils ont «construit» le *Tarter de la Guàrdia d'Ares* et le *Ras de Conques*, deux grandes pierrailles[1937]. A la Guàrdia d'Ares (Alt Urgell) il y a les *Tarters de Minairons*, résultat du travail des minairons de l'héritier de la *masia* dite El Feu. Au Km 254 du Port del Cantó (Alt Urgell) il y a le *Roc Picó*, une autre pierraille faite par les minairons du Servós de Castellàs. Au *Ras de Conques* un dalleur de Can Marçal a ouvert l'étui des minairons à la fontaine et ils ont fait une pierraille en haut du *Ras*[1938]. Les minairons ont défriché la montagne et placé toutes les pierres ensemble, mais ils ont travaillé surtout aux ordres de certains propriétaires qui sont devenus, avec leur aide, les plus riches du lieu : Ras de Conques, Roc del Picó (Cantó), Alós (cal Tort), Savarneda, Perves (Xollat), Farrera (Marçal), Estaon[1939].

Par rapport au thème des *minairons*, il faut parler de la légende du Puits du Diable, en Segarra. Là un sorcier prête un étui à un homme pour qu'il le porte au village de Calaf, en lui disant de ne pas l'ouvrir. Mais, victime de sa curiosité, celui-ci l'ouvre. Des grillons en sortent et lui demandent du travail ; finalement, ils se donnent l'ordre de construire un puits. Ensuite ils deviennent des diables qui travaillent et portent la terre à Majorque, jusqu'à ce que le panier casse. En Majorque ils auraient fait une montagne avec les débris du puits et sur celle-ci croîtrait le *timó*, plante que l'on croit typique de la Segarra[1940].

La légende du *Turó de Palou* (Palou de Sanaüja) est aussi en rapport avec ces petits êtres : cette montagne est apparue un jour que le diable portait de la terre dans un grand cabas de sparte et que cette terre est tombée[1941].

[1936] Casanova Coll, Joan; Creus Saumell, Joan: *Inventari sistemàtic dels petits éssers de la nostra geografia.* P. 27.

[1937] Casanova Coll, Joan; Creus Saumell, Joan: *Inventari sistemàtic dels petits éssers de la nostra geografia.* P. 37-39.

[1938] Casanova Coll, Joan; Creus Saumell, Joan: *Inventari sistemàtic dels petits éssers de la nostra geografia.* Doc. graph.

[1939] Coll, Pep; Farràs, Cisco; Borniquell, Núria: *El món religiós i mític a l'Alt Pallars (Projecte d'exposició).* P. 11.

[1940] Bellmunt i Figueras, J.: *Fets, costums i llegendes. La Segarra. Vol. 1, P. 111.*

[1941] Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. La Segarra. Vol. 2, P. 177.*

Une pierraille près de la maison de Les Comes (Castellvell i el Vilar, el Bages) a été produite par le travail d'une série de petits démons qui étaient enfermés dans une boîte pleine des richesses du propriétaire de la maison. Ces êtres demandent toujours à faire des travaux, si vous ne leur en donnez pas, ils vous tueront[1942].

Il faut aussi parler des fées, personnages imaginaires qui portent plusieurs noms en Catalogne : *goges*, *encantades*, *aloges*, etc. Elles, car ce sont toujours des personnages féminins, habitent les grottes et les lieux aquatiques : rivières, gourgs, puits. On en trouvait presque dans toutes les grottes catalanes. Ainsi on en trouve beaucoup dans les grottes et gourgs des Gavarres[1943] ou du Roussillon[1944], par exemple, dans le *Prat de les ànimes* (le pré des âmes) au massif du Carlit.

Comme on l'a dit en 3.5, le plus important qu'elles possèdent sont des nappes ou napperons, mais du point de vue écosymbolique il faut dire que ce détail aurait quelque chose à voir avec les nappes de neige que l'on aperçoit sur le flanc des montagnes, lesquels on suppose être des draps de lit étendus en plein air par des lavandières. De là à imaginer que ces lavandières sont des fées, il n'y a qu'un pas.

- En Cerdagne on dit qu'un napperon fut dérobé aux fées du village d'Ur par l'héritier de la maison Arro, de Sainte-Léocadie, au lieu dit la *Pedra Dreta*. Ce napperon, précieusement gardée, aurait fait la fortune des Arro.

- Le *Gamat* (maigre) de Corneillà de Conflent, fut plus heureux et réussit à chiper une serviette. Il devint riche et on cessa de l'appeler *Gamat* pour le dénommer *Taxó* (blaireau).

- Ce vol aux fées est attesté dans beaucoup de cas, mais dans la plupart d'entre eux, les fées défendent leurs biens : à la grotte d'en Riubanys de Vilafranche de Conflent, elles fouettèrent Julià Tort, un pêcheur de Prades, qui essayait de leur soustraire une pièce de linge.

- Au nord du Matagalls (sommet du Montseny) il y a un gourg où durant le gel de ses eaux les *goges* (fades) faisaient leur linge et l'étendaient sur la glace. Si une personne peut les voir la nuit de la Saint-Jean, elle aura beaucoup de la chance si arrive à leur prendre quelque pièce de vêtement.

[1942] *Llegendes i contalles del Bages*. P. 88.

[1943] Cortadellas, Xavier: *El poble dels centfocs. Llegendes de les Gavarres*.

[1944] Chauvet, Horace: *Traditions populaires du Roussillon. P. 192.*

- Au milieu du lac de Lanoux (Cerdagne) on voyait le *Roc de les Encantades* (rocher des fées)[1945]. L'histoire de ces *encantades* est expliquée en 3.5.

- Selon la légende, les *goges* étendent leur linge sur les roches car, à la lumière de la lune, elle devient plus blanche. Aux Gavarres on disait qu'elles faisaient leur linge quand les enfants sortaient à jouer dehors après la pluie et les rochers, humides, brillaient[1946].

- Autres lieux d'*Encantades* : la *Casa encantada* de Pinyana, le *Forat de les encantades* à Cabdella, la *Roca de Sant Pere Vella* (Balestui), *Cambra de les Janetes* (Ancs), *Serrat de Cortino* (Escàs), *Forat de les Encantades* (Sarcedo, Son), *Roca del Forat* (Areu), *Forat de Cardós*, *Font de les Encantades* (Esterri de Cardós, Riberado), *cova de les Encantades* (alins), P*lans de Mollàs* (port Tavascan), *Roca de Sentís* (Montsor), *Pui Tabaca* (Cardós) *Olles de les Encantades* (Lleret), *Canya de Bones Dones* (Tor)[1947].

Certes, dans cette liste de personnages mythiques qui ont des implications géographiques, il faudrait parler une autre fois du démon, car il hante une bonne part de notre géographie :

- *La Bastida* (pont du diable), *Forat de Que*rata (Solduga), Son (*casa Juglà*), *Estany del Diable* (Tavascan), *els 4 Camins* (Vilesa), *Esllissador del Diable* (Sarroca de Bellera), etc[1948].

- Près de la maison de les Comes (El Bages) (dont on vient de parler), il y a le Gourg du démon (*Gorg del Dimoni)* où chaque nuit on entend le bruit des diables qui travaillent à fin de blanchir une peau de chèvre qui est noire. Les gens disent que les poissons qu'il y a sont des diables et ils n'ont jamais pu en pêcher aucun[1949].

- D'ailleurs, le *Peladits* est un personnage fantastique qui habite en Montserrat et qui nettoie les enfants qui ne veulent être peignées ou lavés par leurs mères. Quand ils ne voulaient

[1945] Chauvet, Horace: *Traditions populaires du Roussillon.* P. 192-195.

[1946] Cortadellas, Xavier: *El poble dels centfocs. Llegendes de les Gavarres.* P. 124.

[1947] Coll, Pep; Farràs, Cisco; Borniquell, Núria: *El món religiós i mític a l'Alt Pallars (Projecte d'exposició)*. P. 11.

[1948] Coll, Pep; Farràs, Cisco; Borniquell, Núria: *El món religiós i mític a l'Alt Pallars (Projecte d'exposició)*. P. 12.

[1949] *Llegendes i contalles del Bages*. P. 88.

pas être polis, on leur disait que le *Peladits* allait les emporter. Il s'agirait d'un personnage haut, noir, velu et avec un mufle de chien[1950].

[1950] Amics de Montserrat: *Folklore montserratí.* P. 155-156.

Ethnobotanique

L'on pourrait aussi faire une ethnobotanique géographique de l'ensemble catalan car les éléments végétaux sont très importants pour donner un sens au milieu. D'un côté il y a des plantes utiles, mais aussi des végétaux dangereux.

- Parmi les premières il faudrait parler des plantes de Montserrat (en général) lesquelles ont une vertu spéciale : elles étaient préférées aux autres. Sa puissance était plus forte certains jours.

- Dans ce point, nous devons parler de quelques végétaux qui servent à protéger les récoltes et à éloigner les sorcières : la *ruda,* le laurier, le sapin, etc.

- Dans quelques régions catalanes, on croit que quand un enfant naît un arbre naît aussi. Dans d'autres lieux on dit de même des étoiles ou des anges. Dans tous les cas, la vie de l'enfant et celle de l'arbre ou de l'étoile restent liées et ce qui arrive à l'un arrivera à l'autre.

- On croyait aussi que quand une femme mourait une branche de chêne ou de figuier se cassait.

- Rappelons aussi la pratique de passer les enfants par un trou fait dans un arbre afin de les guérir.

- En plus, il faut signaler que la fougère et l'*herba maneironera* produisent de petits êtres humains[1951].

Quant aux plantes dangereuses, mentionnons qu'au Penedès on croyait qu'on ne pouvait pas utiliser le bois du figuier pour se réchauffer chez soi parce que si une femme donnait le sein à son enfant, elle perdrait le lait. Il en irait de même pour les chèvres de la maison[1952]. De même, on ne pouvait pas dormir sous un noyer car son ombre donnait mal à la tête[1953].

[1951] Amades, Joan: «Maternitat dels vegetals». P. VII-VIII.

[1952] Sadurní i Vallès, Pere: *Retalls de folklore penedesenc*. P. 134.

[1953] Sadurní i Vallès, Pere: *Retalls de folklore penedesenc*. P. 132.

Le climat

Les éléments climatiques ont aussi un sens écosymbolique très important. Dans le Val d'Aran le climat était personnifié, surtout le temps réputé mauvais : on parlait d'*es barbuts*, des êtres qui allaient en tournant par le monde toujours en compagnie du froid, du vent, de la pluie et de la neige. Quand ils s'approchent de la vallée, le temps devient pire, et ils arrivent toujours les jours les plus rigoureux de l'hiver, quand il fait froid, le ciel est caché par la grisaille ou le brouillard, quand la neige commence à tomber... Ils restent les maîtres de la vallée tant qu'ils veulent. Même aujourd'hui on entend dire «*Ta sant Pau e sant Antoni encara han de passar es barbuts*», c'est-à-dire que l'hiver n'est pas encore arrivé à sa fin et que le climat sera encore pire[1954].

Sur ce point il faudrait parler de l'été de la Saint-Martin, un moment où le froid de l'hiver recule pour permettre aux pauvres de lui résister. Ou bien des personnages mythiques qui symbolisent le mauvais temps : on a déjà parlé du Comte Arnau, et il faudrait parler de Jan del Gel (Jean de la glace), un personnage qui emporte dans une grotte glacée du Val d'Aran les enfants qui sortent dehors quand il fait froid.

Un des phénomènes physiques les plus importants est la pluie : son manque était souvent perçu comme une forme de punition des comportements humains. Pere Sadurní rapporte une chanson dans laquelle la Vierge demande à son fils de ne pas punir l'humanité avec la sécheresse :

> «*Dalt del cel hi ha dues corones, una de cera i l'altra de sang. La Mare de Déu plorava perquè en veu el pecat gran. El seu fill preguntava:*
> *-Per què Vós ploreu tant?*
> *-Ai!, Fill meu, jo en ploro perquè veig el pecat gran.*
> *No en ploreu, Vós Mare, no en ploreu tant, ja qeu els enfiaré un càstig, la gent se'n recordaran. Els enviarem un eixut d'aigua, les vinyes es tornaran seques i els blats no creixeran, les fonts de l'aigua viva totes s'eixugueran, les pedres precioses de sec se partiran, les bestioles xiques de set se moriran.*
> *La seva Mare li deia:*
> *-Fill meu, això no ho facis, ara ve la Santa «Coresma» que la gent se'n confessaran, aniran de genolls a terra i també es convertiran.*

[1954] Colobrans, Jordi; Saumoy, Joan: *El caliu de la Vall d'Aran*. P. 51.

-Mare, si els fills fan això, jo ja no faré tant: les vinyes es tornaran tendres i els blats també creixeran, les fonts de l'aigua viva també totes rajaran, les pedres precioses també se soldaran i les bestioles xiques de set no es moriran»[1955].

Mais en même temps l'on trouve l'excès d'eau comme une forme de punition des actions humaines. On a déjà vu le cas des tempêtes qui donnent naissance à des lacs. Ici je voudrais uniquement parler d'un autre cas :

- A Bossòst (Val d'Aran), quand les gens allaient au travail, ils mettaient une image de saint Jacques dans la rivière et elle restait là jusqu'à ce qu'ils rentrent chez eux à la suite de la croyance que tout le temps qu'elle serait dans l'eau, tout ce temps il pleuvrait. Les inondations du 26-27 octobre 1937 sont expliquées par l'oubli d'une femme qui laissa l'image trop de temps en remouillage[1956].

D'ailleurs, les personnification du mauvais temps ne sont pas rares. Selon H. Chauvet, le père Miquel Llot rapporte qu'en 1465 André Noguer de Montboló, faisait pacager son troupeau sur les pentes de La Parra lorsqu'une forte bourrasque l'obligea à se réfugier sous un pin. Il entendit alors des voix :

-Passe, passe
-Je ne puis pas
-Pourquoi ne peux-tu pas?
-Parce que Andon et Sennent sont là qui m'en empêchent.

Ce colloque entre le diable et une sorcière se réfère au passage d'une tempête. Dans d'autre cas le diable incite la sorcière à passer, mais celle-ci lui dit : *Je ne puis parce que la cloche de l'église, la Martina, sonne*[1957].

En général, la plupart des éléments climatiques étaient personnifiés. Les nuages ou les vents, par exemple, qui dans la plupart des cas portent des noms humains.

- En Val d'Aran, par exemple, on parle d'*Eth hulet*, le *follet*, un vent qui entre par la cheminée et porte le désordre à la maison. On l'imagine comme un être petit duquel on connaît uniquement l'ombre[1958].

[1955] Sadurní i Vallès, Pere: *Retalls de folklore penedesenc*. P. 71.

[1956] Colobrans, Jordi; Saumoy, Joan: *El caliu de la Vall d'Aran.* P. 52.

[1957] Chauvet, Horace: *Traditions populaires du Roussillon.* P. 191.

- Il y a beaucoup de vents en Catalogne qui ont été personnifiés. En Montserrat on parle du *Joanet dels ventalls*, le petit Jean des vents, un vent suave des matins de printemps et d'automne. On lui a associé le *Peret de les matinades* (Pierre des matins), un autre vent qui, depuis Barcelone, souffle vers Montserrat[1959].

- Dans le Ripollès on parle du *Bofaut*, un vent très puissant censé porter le diable qui le conduit.

- On pense la même chose du *Barrufet*, un vent de Manresa (el Bages)[1960].

[1958] Colobrans, Jordi; Saumoy, Joan: *El caliu de la Vall d'Aran.* P. 103.

[1959] Amics de Montserrat: *Folklore montserratí.* P. 192-193.

[1960] Casanova Coll, Joan; Creus Saumell, Joan: *Inventari sistemàtic dels petits éssers de la nostra geografia.* P. 97

Les changements climatiques extraordinaires

- Le village de Setcases (el Ripollès) : une famille de fermiers (*ramaders*), qui avait monté de la plaine, habitait avec son troupeau au Pla dels Hospitalets quand un jour tomba la première neige. Les fils ne savaient pas ce qui leur était arrivé et consultèrent le père, qui était aveugle. Il leur dit que c'était la neige et qu'il fallait descendre si l'on ne voulait pas mourir. Il fallait descendre jusqu'au point où l'on trouverait le «saüc» (sureau) fleuri. Quand ils furent descendus, ils ont construit une maison pour chacun des sept fils et, avec le temps, ce fut l'origine d'un village : Setcases, ce qui en catalan veut dire «sept maisons» (une pour chaque fils).

- Le même type de légendes a été rapporté pour le village d'Arinsal (Andorre), selon le dictionnaire de Marliave. Au cas d'Arinsal on dit à ceux qui doivent partir de s'arrêter au lieu où ils trouveront de l'herbe pour leurs troupeaux.

- De même pour le village de Llers (La Cerdanya), qui était autrefois au sommet de la *Tossa Sirvent*.

- De même, une légende suppose que Perpignan fut fondé par un taureau sauvage venu des cimes et qui s'arrêta aux terres fertiles de la plaine (très floue). Le taureau serait sorti de la Bullosa, dans le massif du Carlit, selon J.S. Pons à la suite des pêcheurs du lieu[1961].

- Il faut dire aussi que les compagnons du voleur que la Croix de Salelles (Manresa, el Bages) a tué sont morts par une tempête d'eau et de foudre[1962].

- *Els dies manllevats* : une pauvre femme n'avait pour tout bien qu'un troupeau de brebis; elles étaient tout son espoir. La saison avait été, cette année, particulièrement rigoureuse et la bonne vieille vit sourire le printemps avec une immense satisfaction. *Abril gentil*! Elle se redressa, munie de son aiguille à tricoter, et se mit à invectiver Mars qui l'avait fait tant pâtir et qui allait disparaître en disant «*mars maudit, j'ai sauvé, malgré toi, mes cent brebis et mes cent agneaux : baise-moi le cul, car maintenant tu ne peut me baiser le visage*». Alors, Mars, vexé, résolut de se venger d'une telle insolence. S'adressant à son successeur, il lui dit : «*Avril gentil, prête-moi un jour, prête-moi deux et même trois. Avec celui qui me reste j'en aurai quatre. Ainsi nous ferons périr les agneaux de la vieille*». Avril accéda aux désirs de mars et au cours des quatre jours qui restaient à sa disposition

[1961] Chauvet, Horace: *Traditions populaires du Roussillon*. P. 211.

[1962] *Llegendes i contalles del Bages*. P. 35.

mars déchaîna de tels orages que le troupeau de la vieille fut décimé. Toutes les brebis moururent, sauf une[1963].

[1963] Chauvet, Horace: *Traditions populaires du Roussillon*. P. 99.

Changements géographiques très rapides et extraordinaires

Pour finir cette relation, il faudrait parler des changements géographiques qui se passent rapidement, comme les tremblements de terre et d'autres météores.

- Le *Pla de la Mala Junta*, au Lluçanès, un champ dont l'on croit que chaque année à la Sainte-Agathe il est plein de brouillard et qu'il n'y a d'été que la grêle n'y tombe pas. Il s'est passé qu'un paysan allait travailler le champ le jour de sainte Agathe et il insista même quand un pauvre lui rappela la journée. Dieu l'a puni en ouvrant le sol qui avala l'homme et les animaux (la *junta*)[1964].

- Dans d'autres cas, la terre a avalé des danseurs qui ne respectaient pas les normes de l'Eglise : c'est le cas d'Arbúcies où, pris par la danse, les danseurs n'ont pas vu le passage de la procession.

- C'est aussi le cas de Lloret Salvatge, un village qui fut avalé quand les danseurs n'entendirent pas les cloches sonner le glas. Aujourd'hui encore les rochers, si vous en approchez l'oreille, font du bruit : ce sont les danseurs qui dansent à jamais[1965].

- Selon la légende du *Roc de sant Hilari* (Vidrà, Osona), un paysan marche vers son champ pour travailler, au lieu d'aller à la messe, le jour de la Saint-Hilaire. Même s'il trouve un pauvre qui lui rappelle la date, il commence à travailler et alors un gros rocher se dégage de la montagne et l'ensevelit[1966].

- Un cas pareil est celui d'un vendeur ambulant de tissus qui, au lieu d'aller à l'église, se moque des fidèles et part sans aller à l'office : une pierre tombe sur lui, l'enterre et le tue. Les gens disent que pendant les nuits de tempête on entend sa voix qui demande de lui ôter le poids qui l'emprisonne[1967].

[1964] Mestre, Pere; Montañà, Daniel; Planes, Josep A.: *El Lluçanès màgic.* P. 75-77.

[1965] Moya, Bienve: *Llegendes i contes catalans per ser explicats*. P. 69-74.

[1966] Lleonart, Maria M.: «Les sorpreses al buscar llegendes» in *II Jornades de literatura excursionista. Memorial Artur Osona i Formentí.* Barcelona, UEC, SD. P. 173-175.

[1967] Farell i Domingo, Joan: *Castellfollit de Riubregós*. P. 45.

- Près de l'ermitage de la Vierge du Collell il y avait une hôtellerie. Trois hommes se sont moqués du rosaire que l'on disait à la chapelle. Alors, un tremblement de terre a eu lieu, les arbres se sont inclinés et finalement ils ont trouvé la mort noyés dans les eaux d'un étang qui s'est formé là[1968]. Comme on a posé trois croix sur place, on l'appelle l'*Estany de les tres creus*.

- Sur les avalanches on connaît l'information que nous donne Jacint Verdaguer du sanctuaire et le village de Montgarri : des 18 contrebandiers qui se trouvaient au village uniquement 4 sont allés à la messe. En passant le col, ils ont tous péri, à l'exception de ceux qui ont assisté à l'office divin.

«*El dia de sant Tomàs de 1808, uns paquetaires havien fet nit a Montgarri, De bon matí sentires tocar missa; un tenia son, altres jugaven i bevien; de divuit que eren, quatre solament assistiren al sant sacrifici. Una estona després sortiren per anar a passar lo port d'Orla, quan cau de la muntanya de ma esquerra (serrat Blanc) un sobreneu o esllavissada de neu que els colgà i ofegà a tots, menys los quatres afortunats que havien anat a missa*»[1969].

[1968] Pla Cargol, Joaquín: *Tradiciones, santuarios y tipismo de las comarcas gerundenses.* P. 31.

[1969] Colobrans, Jordi; Saumoy, Joan: *El caliu de la Vall d'Aran.* P. 87.

Annexe 2

Les cadres suivants montrent les cartes qui représentent la Catalogne pendant la période moderne. Ils sont rassemblés en quatre groupes selon qu'ils nous donnent de l'information des massifs de Montserrat, du Canigou, du Montseny et de Sant Llorenç del Munt.

Abréviations

Dt: Date d'édition
T: Toponyme
D: Représentation graphique
Bib: Référence bibliographique
B'93: Barella i Miró, 1993
B'97: Barella i Miró, 1997
C'62: Colomer, 1962: «Montserrat en la cartografia»
C'66: Colomer Preses, 1966: *Els cent primers mapes...*
G'86: Galera, 1986: *Cartografia de Catalunya segles XVII-XVIII*
GGCC: *Gran Geografia Comarcal de Catalunya*, volum 19:
IMH: Adroer & Florensa, 1986: *Catàleg del Fons Cartogràfic de l'Institut Municipal d'Història*
K'69: Koeman, 1969: *Atlantes neerlandici*
RP: Recherche de l'auteur.

Montserrat

Auteur/s	Ouvrage	Dt	T	D	Bib
Joan Corneli Vermeyen	Tapís Casa Reial Madrid	XVI		X	C'62
Pyrrho	Noua totius Hispaniae descriptio	1559	X		C'62
A. Otelius	Regni Hispaniae	1570	X	X	C'62
	Esperia sive Hispania	c1584		X	C'62
D. Franceschini	Provincia Gotholoniae Ordinis Carmelitarum Discalceatorum sub Titulo S. Joseph Erecta annno 1588	Post 1588	X	X	C'66
Mercator	Aragonia et Catalonia	1595	X		B'97
	Catalonia	XVII	X		C'62
J. B. Vrints	Cataloniae Principatus Novissima et Accurata Descriptio	1603-1605	?	X	G'86
I. B. Vrints	Nova Principatus Cataloniae Descriptio	1603-1605	X	X	G'86
J. B. Vrints	Catalonia Principatus	1609	X	X	G'86
I. Hondius	Cataloniae Principatus Descriptio Nova	1611	X	X	G'86
Bertius-Hond	Catalonia et Aragonia	1618	X		B'97
G. Mercator	Catalonia principatus descriptio nova	1619	X	X	GGCC
Ioducus Ondius	Arragonia et Catalonia	1619	X		RP
G. Mercator	Hispaniae Nova Descriptio	1630	X		C'62
G. Mercator	Catalonia	1630	X		C'62
Ioducos Hondius	Aragonia et Catalonia	1630	X	X	RP
P. Kaerius	Catalonia	1630	X	X	G'86
Kär	Catalonia	1632	X	X	C'66
Tassin, Gobert, Messager, Van Lochom, Taverner, Cramoisy	Catalónia	1633	X		G'86
G. Blaeu	Catalonia	1634	X	X	G'86
	Catalonia	1635?	X	X	G'86
Sparke	Catalonia	1635	X		G'86
Hond-Janson	Arragonia et Catalonia	1636	X	X	B'97
J. Janson; H. Hondius	Catalonia	1638	X	X	G'86
	Catalogne et Arragon	1641	X		C'62
	Catalogne et Arragon	1641	X		RP
I. Boisseau	Nouvelle Description de la Principauté de Catalogne et des Comtez de Barcelone Roussillon Cerdagne et D'Ampurias Partie Orientale	1642	X	X	G'86
P. Van Lochom	Catalonia	1642	X	X	G'86
B. Burdigalensis; L. a M. Regali; M. a. Guchen	Provincia Cataloniae Cum confiiis	1643	X	X	G'86
J. Pellicer; A. Mancelli	Descripción del Principado de Cataluña y Condados de Rosellon y Cerdania...	1643	X	X	G'86
C. Tassin; N. Berey	Description de Catalogne Comtez de Roussillon Cerdagne Ribagorça et Barrabez	1645	X	X	G'86
Philippo Brietio	Parallela geographicae veteris et novae	1648	X		RP
P. Van der Keere; J. Jansson	Catalonia	1648	X	X	G'86
(Briet?)	Le Royaume Darragon avec ses dependances	1649	X		B'97
Sanson d'Abbeville	Les Etats de la couronne d'Arragon en Espagne ou sont l'Arragon Royaume, la Catalogne Principte, la Valence Royaume, et les Isles de Maiorque, Royme	1653	X	X	RP
Janssonius of Arnhem	Theatrum In quo visuntur Illustriores Hispanieae Urbes	1657	X		K'69
Ch. de Beaulieu	Carte de la Principauté de Catalogne	c1660	X	?	G'86
N. Sanson d'Abbeville; L. Cordier	Principauté de Catalogne, divisée en neuf Dioceses...	1660	X		G'86
F. de Wit	Accuratissima Principatus Cataloniae, et Comitatuum Ruscinonis, et Cerretaniae Descriptio	c1665	X		G'86
Blaeu	Hispaniae... Regna	1672	X		C'62
G. Sanson; A. H. Jaillot; F. Chauveau	La Catalogne, sous le nom de laquelle sont compris la Principauté de Catalogne, et les Comtés de Roussillon et de Cerdagne. Divisés en leurs Vigueries	1674	X	X	G'86
Rossi	La Spagna	1677	X		C'62
P. Du-val	La Principauté de Catalogne et le Comté de Roussilo, avecque les Anciennes et les Nouvelles Bornes des Royaumes de France et d'Espagne, les Passages des Pyrénées et les autres Routes	1677	X	X	G'86

G. Sanson; C. Simonneau; L. Cordier; A. H. Iaillot	Principauté de Catalogne ou sont compris les Comtés de Roussillon, et de Cerdagne, divisés en leurs Vigueries	c1680	X	X	G'86
G. Sanson; W. Berry	Catalonia under wich name are comprehended the Principality of Catalonia, and the Counties of Rossillon and of, Cerdagne, Divised into its severall Vigueries or Provostships	1680-83	X		G'86
G. Valck	Principauté de Catalogne ou sont Compris Les Comtés de Roussillon et de Cerdagne divisées en leurs Vigueries	1683?	X		G'86
C. Allard	Accuratissima Principatus Cataloniae, et Comitatuum Ruscinonis, et Cerretaniae Descriptio	post 1683	X		G'86
	Il regno di Navarra et di Aragona conla Catalogne	C1685	X		RP
Du Val	Les Royaumes de Navarre et d'Aragon. La Catalogna	1685	X		B'97
D. Vaquer	[Mapa de Catalunya amb la imatge de sant Jordi sobreposada]	1686		X	G'86
L. Cordier	Marca Hispanica sive Limes Hispanicus, hoc est Geographica descriptio regionum quae in Catalonia continentur & in Comitatu Ruscinonensi	1688	X	X	G'86
N. Visser II	Cataloniae Principatus nec non Ruscinonensis et Cerretaniae Comitatus in eorum Vicariatus peraccurate Distincti	c1689	X		G'86
G. Cantelli; A. Barbey; G. G. Rossi	Il Principato di Catalogna diviso nelle sue Diecisette Vicarie le quali quelle di Perpignano, e Vilafranca...	1690	X		G'86
F. de Witt	Accuratissima Principatus Cataloniae et comitatuum Ruscinonis et Cerretaniae descriptio	c 1690	X	x	G'86
Sr. Cantel; Sr. de Tillemont; I. B. Nolin	La Principauté de Catalogne avec les Comtez du Rousillon et de Cerdagne divisée en Vieille et Nouvelle, et en Vigueries	1691	X		G'86
Sanson	L'Espagne	1692	X		C'62
N. Sanson; P. Mortier	Nova Principatus Cataloniae Tabula, ad Usum Serenissimi Burgundiae Ducis	1692?	X		G'86
Cassini	L'Aragona e la Catalogna	1794	X		B'97
A. H. Jaillot; P. Mortier	Nova Principatus Cataloniae Tabula, ad Usum Serenissimi Burgundiae Ducis	1696	X	X	G'86
C. Danckerts	Principatus Cataloniae et Comitatus Ruscinonis, et Cerretaniae Descriptio	post 1697	X		G'86
Le Rouge	L'Espagne	XVIII	X		C'62
	[mapa, en 9 peces, conservat al Museu de la Cavalleria, Madrid]	XVIII	X		C'62
G. de l'Isle	L'Espagne	XVIII	X		C'62
T. M. Lopez	España y Portugal	XVIII	X		C'62
N. Sanson P. Mortier	Nova et accuratatissima Principatus Cataloniae et comitatuum Ruscinonis ac Ceretania; nee non Confinium Regnorum Galliae Aragoniae et Valenciae Descriptio	1700?	X		G'86
M. A. Baudrand; C. Rousel; R. le Pautre; I. B. Nolin	La Principauté de Catalogne et le Comté de Roussillon	1703	X		G'86
C. Allard	Exactissima... Arragonia... cum Cataloniae...	1705	X		C'62
N. de Fer	Principauté de Catalogne	1705	X	X	G'86
P. Placide; C. A de Berey; Mele; Duval	La Catalogne Dediée au Roy	1706	X	X	G'86
D. de la Feuille	Principauté de Catalogne et Partie du Roussillon	1706	X		G'86
Jaillot	Les royaumes d'Aragon	1707	X		C'62
Alvarez de Colmenar	Nouvelle Carte de Catalogne	1707	X		C'62
J. Goeree; P. Van der Aa	Kaart van Catalonien	1707	X		G'86
G. i L. Valk	Principatus Cataloniae Comitatus Perpiniani et Cerdannae divisi in suos Epicopatus et Urbanos ditiones, cum adjacentibus Provinciis	1709	X		G'86
De Fer	Les frontières de France et d'Espagne tant deça que de la les monts Pyrénées ou se trouvent marqués les cols pertuys et d'autres passages interieurs de la Montagne	1709?	X	X	RP
P. Petrini	Il principato de Catalogne diviso nelle due Diecisette Vicarie Contato di rossilione e Ca. di Cerdagna	1709?	X		G'86
Homann	Regnorum Hispaniae	c1710	X		C'62
I. B. A. Cassine; M. de Dinant; A. Ramellati	Provincia Cataloniae	1712-1713	X	X?	G'86
N. de Fer	La Principauté de Catalogne Divisée en Vigueries	1714	X	X?	G'86
G. Bodenehr	Das Furstenhum Catalonien Nach dessen Haupt-Theile und, Vicarien	1717	X	X?	G'86
Joaquimo Ottens	Exactissima et postomnes alias nunc demùm edita tabula constinens perfectam descriptionem Regnorum Arragoniae et Navarrae, Principatus Cataloniae, nec Valentiae auctore	a1719	X		RP
M. Seutter	Novissima et acuratissima Regnorum Hispaniae ...Tabella	1720	X		C'62
J. Aparici; A. Sabater; A. P. Martí	Nueva descripción geographica del Principado de Cataluña	1720	X	X	G'86
M. Seutter	Cataloniae Principatus et Ruscinonis ac Cerretaniae Comitatuum exactissima Delineatio	1726-1728	X		G'86
Nolin	Roiaume et duché de Septimanie	1733	X		C'62
P. K. Caelavit	Catalonia	1734	X	X	IMH
Francheschini	Provincia Gotholoniae	1735?		X	C'66
Robert de Vaugonfy, fils	Partie Sept. de la Couronne d'Aragon où se trouvent le Royaume d'Aragon et la Principauté de Catalogne	1749	X		B'97
R. Carl	Hispania Benedictina	1750	X		C'62
Robert	Royaumes d'Espagne	1750	X		C'62
T. López	Cataluña	1756	X		G'86
F. X de Garma y Duran	Mapa del Obispado de Barcelona	1762	X	X	IMH

	La provincia di Soria... Aragona e Catalogna, Siena 1791 Presso Pazzini Carli	1766	X		C'62
Desnos	Carte d'Espagne	1766	X		C'62
F. S. de Garma y Duran; I. Valls	Mapa del Principado de Cataluña, y Condado del Rosellon	c1770	X	X	G'86
Flórez	España	1771	X		C'62
Phillippe-Moithey	Chorographie du Royaume de Valence, de la Catalogne et des Isles Mallorques	1773	X	X	B'97
Janvier	[mapa d'Espanya]	1776	X		C'62
T. López y Vargas	Mapa del Principado de Cataluña. Comprehende los Corregimientos de Barcelona, Cervera, Gerona, Lerida, Manresa, Mataró, Puigcerdá, Talarn, Tarragona, Tortosa, Villafranca, Vique, y la Subdelegación del Valle de Aran	1776	X	X	G'86
Bonne	Royaumes d'Aragon et de Navarre, avec la Principauté de Catalogne par M. Bonne, ingénieur-hydrigraphe de la Marine	178?	X		RP
B. Espinalt y Garcia; J. F. Palomino	Mapa del Principado de Cataluña	1781	X	X	G'86
C. Dilly & Robinson	Spain and Portugal	1785	X		C'62
V. Tofiño de San Miguel; J. Pro	Carta Esférica desde Cabo Oropesa a Cabo de Creux	1786	X	X	G'86
F. J. J. Von Reilly; F. L. Güssefeld?	Des Fürstenthums Catalonien Südwestlicher Theil	1789-1791	X	X?	G'86
	Les Royaumes d'Espagne, ches Ian Bt. Elwe	1792	X		C'62
P. Placide	La Catalogne	1792		X	GGCC
Güssefeld	Regnorum Hispaniae...	1792	X		C'62
Güssefeld	Principatus Cataloniae	1798	X		C'62
F. L. Güssefeld; Her. de Homann	La Principauté de Catalogne	1798	X	X	G'86
Giraldon-Chamouin	Espagne Orientales	1800?	X		B'97
Batelli-Comminelli	Carta dei Regni di Spagna	XVIII-XIX	X		C'62
Joan Cabeza (delineant)	Mapa topográfich de la montanya de Montserrat y de ses vessants publicat per la redacció de la Revista Montserratina	1909	X	X	RP
Cornet i Mas, Gaietà	Mapa dins «Tres dias en Montserrat»	1858	--	--	RP

Total cartes Montserrat: 114

Canigou

Auteur/s	Ouvrage	Dt	T	D	Bib
J. B. Vrints	Cataloniae Principatus Novissima et Accurata Descriptio	1603-1605	X	X	G'86
I. B. Vrints	Nova Principatus Cataloniae Descriptio	1603-1605	X	X	G'86
I. Hondius	Cataloniae Principatus Descriptio Nova	1611	X	X	G'86
	Catalonia	1635?	X	X	G'86
J. Jansson; H. Hondius	Catalonia	1638	X	X	G'86
Blaeu	Catalonia	1642	X	X	IMH
I. Boisseau	Nouvelle Description de la Principauté de Catalogne et des Comtez de Barcelone Roussillon Cerdagne et D'Ampurias Partie Orientale	1642	X	X	G'86
P. Van Lochom	Catalonia	1642	X	X	G'86
J. Pellicer; A. Mancelli	Descripción del Principado de Cataluña y Condados de Rosellon y Cerdania...	1643	X	X	G'86
C. Tassin; N. Berey	Description de Catalogne Comtez de Roussillon Cerdagne Ribagorça et Barrabez	1645	X	X	G'86
P. Van der Keere; J. Jansson	Catalonia	1648	X	X?	G'86
Sanson d'Abbeville	Les Etats de la couronne d'Arragon en Espagne ou sont l'Arragon Royaume, la Catalogne Principte, la Valence Royaume, et les Isles de Maiorque, Royme	1653	X	X	RP
	Il regno di Navarra et di Aragona conla Catalogne	c1685	X		RP
L. Cordier	Marca Hispanica sive Limes Hispanicus, hoc est Geographica descriptio regionum quae in Catalonia continentur & in Comitatu Ruscinonensi	1688	X	X?	G'86
G. Cantelli; A. Barbey; G. G. Rossi	Il Principato di Catalogna diviso nelle sue Diecisette Vicarie le quali quelle di Perpignano, e Vilafranca...	1690	X	X?	G'86
F. de Witt	Accuratissima Principatus Cataloniae et comitatuum Ruscinonis et Cerretaniae descriptio	c1690	X	X?	G'86
Sr. Cantel; Sr. de Tillemont; I. B. Nolin	La Principauté de Catalogne avec les Comtez du Rousillon et de Cerdagne divisée en Vieille et Nouvelle, et en Vigueries	1691	X	X?	G'86
N. Sanson P. Mortier	Nova et accuratatissima Principatus Cataloniae et comitatuum Ruscinonis ac Ceretania; nee non Confinium Regnorum Galliae Aragoniae et Valenciae Descriptio	1700?	X		G'86
M. A. Baudrand; C. Rousel; R. le Pautre; I. B. Nolin	La Principauté de Catalogne et le Comté de Roussillon	1703	X	X?	G'86
J. Goeree; P. Van der Aa	Kaart van Catalonien	1707	X		G'86
P. Petrini	Il principato de Catalogne diviso nelle due Diecisette Vicarie Contato di rossilione e Ca. di Cerdagna	1709?	X		G'86
N. de Fer	Le Roussillon, subdivisé en Cerdagne, Capsir, Conflans, Vals de Carol et de Spir...	1709-1728	X	X	IMH
N. de Fer	La Principauté de Catalogne Divisée en Vigueries	1714	X		G'86
M. Seutter	Cataloniae Principatus et Ruscinonis ac Cerretaniae Comitatuum exactissima Delineatio	1726-1728	X	X?	G'86
Roussel	Carte generale des Monts Pyrénées, et parties des royaumes de France et d'Espagne par le Sr. Roussel	C1730	X	X	RP
Robert de Vaugondu fils	Etats de la Courone d'Aragon, ou se trouvent les Royaumes d'Aragon et de Navarre la Principauté de Catalogne	1752	X		RP
Cantel	La Principauté de Catalogne avec les Comtez de Roussillon et de Cerdagne...	1762	X		IMH
F. S. de Garma y Duran; I. Valls	Mapa del Principado de Cataluña, y Condado del Rosellon	c1770	X		G'86
F. G. Berger	Carte de la Catalogne ou d'une partie de frontieres de l'Espagne et de la France rapportée à l'ancienne Géographie...	1774	X		G'86
Bonne	Royaumes d'Aragon et de Navarre, avec la Principauté de Catalogne par M. Bonne, ingénieur.hydrographe de la Marine	178?	X		RP
Imprenta Real; P. Julià̀n	Descripción Geográfica de la Cataluña ó sea de una parte de las fronteras de España y Francia...	1798	X		G'86
J. Coromina	Sector NE d'un mapa de Catalunya no identificat	1800?	X		G'86
Roussel	A map of the Pyrenees and the adjacent provinces by Roussel, and Blottiers, with addictions from Tofiño, and Lopez dedicate by permission to his Royal Highners the Prince of Wales...	1809	X	X	RP

Total cartes Canigou: 33

El Montseny

Auteur/s	Ouvrage	Dt	T	D	Bib
J. B. Vrints	Cataloniae principatus novissima et accurate descriptio	1603	X	X	GGCC
I. B. Vrints	Nova Principatus Cataloniae Descriptio	1603-1605	X	X	G‘86
I. Hondius	Cataloniae Principatus Descriptio Nova	1611	X	X	G‘86
G. Mercator	Cataloniae principatus descriptio nova	1619	X	X	GGCC
G. Blaeu	Catalonia	1634	X	X	G‘86
I. Boisseau	Nouvelle Description de la Principauté de Catalogne et des Comtez de Barcelone Roussillon Cerdagne et D’Ampurias Partie Orientale	1642	X	X	G‘86
P. Van Lochom	Catalonia	1642	X	X	G‘86
Tassin	Description de Catalogne Comtez de Roussillon, Cerdagne, Ribagorça et Barrabez	1645	X	X	IMH
P. Van der Keere; J. Jansson	Catalonia	1648	X		G‘86
	Catalogne et Arragon	1641	X		RP
G. Sanson; A. H. Jaillot; F. Chauveau	La Catalogne, sous le nom de laquelle sont compris la Principauté de Catalogne, et les Comtés de Roussillon et de Cerdagne. Divisés en leurs Vigueries	1674		X	G‘86
P. Du-val	La Principauté de Catalogne et le Comté de Roussilo, avecque les Anciennes et les Nouvelles Bornes des Royaumes de France et d‘Espagne, les Passages des Pyrénées et les autres Routes	1677	X	X	G‘86
	Il regono di Navarra et di Aragona conla Catalogna	c1685	X		RP
Du Val	Les Royaumes de Navarra et d’Aragon. La Catalogne	1685	X		B’97
D. Vaquer	[Mapa de Catalunya amb la imatge de sant Jordi Sobreposada]	1686	X	X	G‘86
G. Cantelli; A. Barbey; G. G. Rossi	Il Principato di Catalogna diviso nelle sue Diecisette Vicarie le quali quelle di Perpignano, e Vilafranca...	1690	X	X	G‘86
F. de Witt	Accuratissima Principatus Cataloniae et comitatuum Ruscinonis et Cerretaniae descriptio	c1690	X	X?	G‘86
N. Sanson P. Mortier	Nova et accuratatissima Principatus Cataloniae et comitatuum Ruscinonis ac Ceretania; nee non Confinium Regnorum Galliae Aragoniae et Valenciae Descriptio	1700?	X	X	G’86
M. A. Baudrand; C. Rousel; R. le Pautre; I. B. Nolin	La Principauté de Catalogne et le Comté de Roussillon	1703	X		G‘86
P. Placide; C. A. de Berey; Melle; Duval	La Catalogne Dediée au Roy	1706	X	X	G’86
J. Goeree; P. Van der Aa	Kaart van Catalonien	1707	X		G‘86
De Fer	Les frontières de France et d’Espagne tant deça que de la les monts Pyrénées ou se trouvent marqués les cols, ports pertuys et d’autres passages interieurs de la Montagne	1709?	X	X	RP
Petrini	Il Regno de Navarra et di Aragona. La Catalogna	1709	X		B’97
G. Bodenehr	Das Furstenhum Catalonien Nach dessen Haupt-Theile und, Vicarien	1717		X	G‘86
I. B. A. Cassine; M. de Dinant; A. Ramellati	Provincia Cataloniae	1712-1713		X	G‘86
Robert de Vaugondy fils	Etats de la Couronne d’Aragon, ou se trouvent les Royaumes d’Aragon et de Navarre la Principauté de Catalogne	1752	X		RP
F. X. de Garma y Duran	Mapa del Obispado de Barcelona	1762	X	X	IMH
Phillippe-Moithey	Chorographie du Royaume de Valence, de la Catalogne et des Isles Mallorques	1773	X		B’97
	La Catalogna li regni di Aragona, ed alta Navarra di Novissima Projezione	1775	X	X	RP
V. Tofiño de San Miguel; J. Pró	Carta Esfèrica desde Cabo Oropesa a Cabo de Creux	1786	X	X	G‘86
F. L. Güssefeld; Her. de Homann	Le Principauté de Catalogne	1798	X	X	G‘86

Total cartes el Montseny: 31

Sant Llorenç del Munt

Auteur/s	Ouvrage	Dt	T	D	Bib
Sparke	Catalonia	1635	X	?	G'86
J. Aparici; A. Sabater; A. P. Martí	Nueva descripción geographica del Principado de Cataluña	1720	X	X	G'86
F. X. de Garma y Duran	Mapa del Obispado de Barcelona	1762	X	X	IMH
T. López y Vargas	Mapa del Principado de Cataluña. Comprehende los Corregimientos de Barcelona, Cervera, Gerona, Lerida, Manresa, Mataró, Puigcerdá, Talarn, Tarragona, Tortosa, Villafranca, Vique, y la Subdelegación del Valle de Aran	1776	X		B'93

Total cartes Sant Llorenç: 4

Annexe 3 : Les descriptions écrites de Montserrat (les modèles)

Cette annexe prétend montrer comment la montagne de Montserrat est devenue le premier protopaysage catalan. Comme je l'ai montré ailleurs, ce changement est arrivé avec l'humanisme et la Renaissance.

De ce point de vue, des auteurs de l'âge moderne, le premier serait Jeroni Pau. Pau était né à Barcelone vers 1458. Vers 1475 il a écrit «De fluminibus et montibus hispaniarum libellus». Avec lui, la prose descriptive et presque géographique commence à montrer un certain intérêt pour les montagnes. Il faut dire qu'il s'inspire fortement de Boccace[1970].

Pour lui, Montserrat est une montagne très connue partout, «(...) *situada en una illa i sense estar vorejada per cap més* (...)».

> «*La seva alçària és escarpada i la fan més abrupta els pronunciats pendents i les roques. Més endins es caracteritza pels oms frondosos i freixes i arbres d'aquesta espècie i és regada per salts d'aigua. També és molt abundant d'herbes medicinals. La seva vista és amplíssima, com en els Pirineus, i s'acabarà a les Balears en pondre's el sol, i malgrat que es mostra inaccessible per als qui la contemplen de lluny, el seu perímetre proporciona un accés favorable. De l'exterior, però, és composta de roques abruptes i foradades pertot arreu a tall de graons i de serra i en un ordre tal que fa pensar que la mateixa naturalesa, amb una obra hàbil, o el creador del món, va aixecar la mateixa muntanya que mostra no sé quina mena d'esperit sagrat, pel seu molt cèlebre culte*»[1971].

Montserrat est très escarpée, mais on y trouve des arbres, cascades et herbes curatives, éléments qui lui donnent un aspect agréable. En plus, depuis le sommet on découvre une grande vue qui arrive aux Pyrénées et aux Iles Baléares. Vue de loin, elle semblerait inaccessible, mais de plus près on y découvre des accès faciles. Il faut souligner que Pau parle d'un ordre très remarquable qui donne à voir la montagne comme un lieu sacré.

C'est Pau qui fixera les topiques qu'après lui d'autres auteurs répéteront sur la montagne, de sa morphologie escarpée et abrupte, à la présence d'eau en abondance.

En 1514 on a publié un livre qui sera très important pour l'histoire écosymbolique de Montserrat : le *Libro de la historia y milagros hechos a invocacion de Nuestra Señora de Montserrat*, attribué à Pierre de Burgos, abbé du monastère. Réédité plusieurs fois[1972], cet ouvrage aura un succès considérable. On y voit, une autre fois, les topiques les plus répétés pendant la période moderne pour parler de la montagne de Montserrat.

Pierre de Burgos commence en parlant de Montserrat comme d'une «*famosissima montaña*» placée au milieu de la Principauté de Catalogne, à quelques sept lieues de Barcelone. Pour lui, Montserrat se trouve «*apartada de los montes Pireneos*». L'abbé Pierre insiste sur la solitude de la montagne :

> «*Y aun que esta montaña esta circuida de otras muchas montañas, empero ella esta exempta, y apartada por si sola, de manera que ninguna otra montaña se junta con ella. Su circuito es cerca quatro leguas: su altura es tanta, que mirando de lo alto della las montañas del derredor parecen muy baxas, y quasi llanas, aun que los que andan por ellas las hallen bien altas y asperas. Y por ser tan alta*

[1970] Vilallonga, Mariàngela: «La tradició dels tractats geogràfics humanístics a Catalunya». *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, vol. XXXI. Girona, 1991. P. 99-109.

[1971] Pau, Jeroni: *Obres*. Barcelona, curial, 1986.

[1972] Suivant Antoni Bulbena il y a eu des rééditions en 1574, 1587, 1592, 1594, 1605 i 1627. On l'a traduit dans l'allemand, l'italien et le français (Albareda: *Història de Montserrat*. P. 76.)

antes que lleguen al medio della, quando esta el cielo sereno se veen claras las montañas de las yslas de Mallorca, Menorca, y Iviça (...)»[1973].

Montserrat semblerait, d'emblée, âpre, fatigante et épouvantable, mais un regard plus attentif nous indique juste le contraire :

«*La aspereza desta montaña es grande, y a los que la miran de lexos, parece cosa muy fatigosa, y espantable, y que parece impossible poder andar por ella: empero con todo esto es tanta la hermosura en la orden, y compostura della, que el deleyte que tienen en la mirar, y contemplar andando por ella, les quita otro qual quier trabajo, y fatiga que les da su aspereza, y trabajosas subidas*»[1974].

Montserrat est une montagne belle, délicieuse, où la marche est agréable. Mais, en même temps, elle est un lieu fertile, peuplé de fleurs et d'arbres.

«*Y por ser toda de peñas, y riscos muy altos, es cosa de gran admiracion ver la fertilidad della, ca todos aquellos asperos peñascos estan fornidos de frescos, y deleytables arboles, y de muy hermosas y olorosas yervas, y flores de diversos colores y maneras, que a la vista de todos no parecen sino unos muy compuestos y adornados jardines, y muy deleytables florestas. Y no solo se hazen estas arboledas en los lugares a donde hay un poco de tierra, mas hallaran en muchas partes en las peñas, y riscos puros, y sin tierra muy viciosos arboles, y yervas: y mas es esto de maravillar por no haver fuentes en esta montaña, sino es algunas de muy poca agua: y que quasi vienen a faltar en tiempo de secada. Bien es verdad que se engendran aguas en ella tambien como en otras montañas: mas como sea compuesta de peñas divisas unas de otras, las aguas se vienen a sumir, y caer a lo baxo: como se vee por la experiencia en una fuente, que esta bien alta a la parte de sancta Cecilia, que es un monasterio muy antiguo en la mesma montaña a la parte de levante, y tramontana. El agua de aquella fuente, se siente caer entre dos peñas, y no viene a salir a fuera, ni se vee, mas hunde se a lo baxo. Y assi es de creeer las otras aguas, las quales vienen a salir al pie de la montaña a la parte de levante, muchas, de muy buena agua, y muy grandes, y que muelen molinos dellas: y en algunas partes se hallan de baxo desta montaña concavidades muy grandes, y muy espantosas, donde algunos han probado de entrar, y bien a dentro sentirian ruydos de aguas que corrian. Y no solamente las arboledas y verduras hazen hermosa, y deleytable esta montaña, mas aun las mesmas peñas en su assiento y compostura tienen tanta hermosura, que deleytan los ojos de los que las contemplan. Porque por muchas partes se levantan unas rocas tan altas, que no parecen sino torres de alguna ciudad puesta en alto, y a la parte de la tramontana estan de tal manera tajadas las peñas que parecen ser una muy fuerte cerca de alguna grande ciudad. Las peñas por la mayor parte son tan duras y fuertes, que no se pueden labrar sino con gran dificultad, y tiran algo a naturaleza de jaspe, y se cree que en algunas partes si se pusiesse trabajo, se hallaria de bueno*»[1975].

Dans ce long passage apparaissent tous les sujets qu'il faudra développer. Un d'entre eux, le manque de l'eau sur la surface de la montagne, et un autre, très important : même les rochers qui forment la montagne sont agréables. Pour Pierre de Burgos, ce sont les arbres et la verdure qui

---

1973 *Libro de la historia y milagros hechos a invocacion de nuestra señora de Montserrat* . Barcelona, 1556. P. 1.

1974 *Libro de la historia y milagros*... P. 1.

1975 *Libro de la historia y milagros* ... P. 1.

rendent la montagne agréable, mais -et c'est très important- il pose dans le même ensemble la forme des sommets et des rochers.

Jeroni Pau et Pierre de Burgos ont fixé quelques-uns des topiques les plus répétés de la montagne et il faut remarquer que, pour le dernier d'entre eux, le sentiment paysager est très clair, étant belles même les roches qui forment la montagne.

Plus tard, vers 1543, le moine Antoni Brenach écrit un poème en latin, *Saxia*[1976], qui parle de Montserrat. Brenach est un autre humaniste qui s'arrête à contempler la nature sans peur des abîmes et des rochers, un fait fort exceptionnel.

Saxia est un poème héroïque qui décrit la montagne de Montserrat, un poème qui nous rappelle Ovide et Virgile. Il faut souligner que, pour Brenach, Montserrat est différente des autres montagnes :

«*Per bé que arreu és Sàxia environada*
de monts, com d'una tanca, s'esbadella,
xiroia, en mig de totes ses veïnes»

«*Hi lluu, però, tanta simetria,*
tanta de formosor colpeix la vista
i delecta sa forma prodigiosa
tan plaentment a tots els qui l'admiren,
que apar assuajar la gran fadiga,
dels qui damunt el rocatam s'enfilen.
I encar un hom pot veure entre les roques
i al bell entorn de penyalars horrífics,
exuberància d'herbes i boscatges
verderejants d'immustigat fullatge
i perennal ufana, que ofereixen
paisatges encisants als ulls corpresos;
tant que un hom creu trobar-se als Camps Elisis
o a les Tempees Prades que cantaren
molt pietosos i inspirats poetes»[1977].

«*Amb tot, al peu mateix són albirables*
els tupits llogarrets i les masies
que s'arrufen devora els camps ubèrrims,
i les verdors xamoses que humitegen
torrents i fontinyols. Però el que estranya,
que els senderons de dalt cap font no tinguin,
i als paratges mitgers de la Muntanya,
tan verdejants, cap deu no hi degotegi,
ans es nodreixin amb xifolls de pluja»[1978].

Dans la poésie de Brenach les expressions paysagères deviennent importantes face aux lieux ou l'on découvre de bons coups de vue. Ainsi, depuis Sant Jeroni,

«(...) *quisvulla*
que hi ascendeix pot esbargir la vista
a tots els termes de la rodalia,

1976 On peut en trouver une version en Medina, Jaume: *La poesia llatina de Montserrat en els segles XVI i XVII (El Còdex Brenach de l'arxiu episcopal de Vic)*. Barcelona, Curial Edicions Catalanes i Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998.

1977 Brenach, A.: *Saxia poema heroic-descriptiu de la muntanya de Montserrat*. P. 12.

1978 Brenach, A.: *Saxia.* P. 30.

talment un benaurat si llambregava
l'Univers des de l'alt sojorn Olímpic»[1979].

Du sommet, en regardant vers l'ermitage de Santa Magdalena :

«*S'escareix en amplíssims panorames,*
si bé no tant com l'altre; el baix Cenobi
n'és allunyat d'aquí com dos mil passos;
el camí és perdedô i d'esglaiadores
graonades. Ací la gent hi puja
per esguardar, davall les valls pregones,
els claustres venerables que hi bastiren
en altres temps els monjos piadosos;
fins s'hi senten les veus, sens que es destrïin,
de la gent de la plaça i del Cenobi;
i, ferida pels vents, les gents porugues
creuen sentir-hi sibil·lants espectres»[1980].

Même Brenach semble déçu dans le cas des ermitages qui n'ont pas de beaux panoramas, comme c'est le cas de Santa Helena, laquelle

«(...) *com és environada*
a l'horitzó, per encelades comes,
sols lluca migradíssims panorames,
car la massa rocosa de sant Dimas
no permet d'esplaiar la vista,
i els cimerols del Salvadô i de Tebes
l'esguard mortal del sol morent bandegen,
sense que pugui veure en la gran corba
els cavalls que el Tità sublim afua»[1981].

Bref,

«*Hom conta que cap altre Mont no es troba*
semblant en tot el món, que pel paisatge
així formós els cors mortals enjoï.
Com més un hom se'l mira, més desitja
amb desig vehement tornar-lo a veure».

«*Mirant sovint els cims del Mont santíssim*
les punyents amargors són bandejades;
i així mateix el tedi foragita
la visió freqüent de la Muntanya.
Si mai, alguns la prometença feien
de visitar ben tost l'Estage cèlic,
cap mena de descans tenir podrien

[1979] Brenach, A.: *Saxia*. P. 30.

[1980] Brenach, A.: *Saxia*. P. 39.

[1981] Brenach, A.: *Saxia*. P. 49.

sinó en havent vingut, ni lleure poden
fins que els cimals de la celest Muntanya
han atès: fins aquest punt llur afecte
a la Muntanya senten que s'adreça!
Però tantost les dolçfluents collades
se'ls dóna d'ascendir, tant se n'emplenen
de celestial repòs i de dolcesa
que, dexeixint-se de la terra, els sembla
d'ésser arravatats als regnes summes
i d'asseure's als divinals cenacles,
creient copsar a dolls el cèlic nèctar»[1982].

Saxia va influencer très clairement Cristóbal de Virués, un autre personnage qui avait vécu pendant deux décades dans le monastère. Valencien d'origine, il est mort en 1609 et son *Monserrate* sera très bien reçu par Cervantes dans un passage du *Quijote*.

Je veux souligner que Virués parlait des Pyrénées avec ces mots: «*helados y altos Pirineos fragosos* (...) *con mil peligros rigurosos*». Par contre, les sommets de Montserrat, à la forme de pyramides, «*Bastan a divertir y dar consuelo/ a las más tristes almas y afligidas*».

«(...) *allí extremó naturaleza*
Todo lo más suave y más hermoso
Y todo lo que más mueve y aviva
La santa soledad contemplativa»

C'est clair, car Virués parle d'une «*dulcísima montaña*»

«¡*Oh peñas, más preciosas que diamantes,*
Que zafiros, jacintos y topacios!
¡Oh plantas bellas, fértiles, fragantes
Que adornáis con tal regla sus espacios!
¡Oh cuevas más hermosas y abundantes
Que reales, riquísimos palacios!
¡Oh monte, para mí parte del cielo
En su santo y dulcísimo consuelo!»
(...)
«*La belleza, la gala y compostura*
De toda la montaña es admirable.
La varia y hermosísima espesura
No puede ser más linda y agradable:
La eterna y fertilísima verdura
Es en extremo dulce y deleitable;
Hasta los riscos ásperos y yertos
Estan de flores y árboles cubiertos.
Los riscos cuyas cimas hasta el cielo
En forma de pirámides subidas,
Bastan á divertir y dar consuelo
A las más tristes almas y afligidas;
Que, ora cubiertos de importuno hielo,
Ora se muestran verdes y floridos,
Sólo el orden y traza de su asiento
Cuando es de admiración es de contento»[1983].

[1982] Brenach, A.: *Saxia*. P. 124.

Virués parle de Montserrat comme d'un «*hermoso monte*» où la lumière du soleil, en sortant de la mer, brille, un lieu qui ne peut se comparer à aucun autre «*En belleza admirable y en regalo*».

Pau, Brenach, Virués et Pierre de Burgos donnent une certaine image -une image nouvelle par rapport à celle du Moyen Age- à la montagne de Montserrat. Avec eux, on arrive à la moitié du XVIe siècle. Depuis ce moment-là, les thèmes et les formes de la montagne seront établis : d'autres viendront après eux et diront une autre fois ce qu'ils ont déjà dit.

Dans ce sens, un premier auteur duquel il faut parler est Pere Gil (1551-1622), jésuite, docteur en théologie et censeur de l'Inquisition. Pour lui,

> «*La Montaña de Mont Serrat es tota rocas serradas es per part de manrresa la mes hermosa que sia en lo mon; aparen las rocas orguens. Tota ella ò es alzinas y Roures y arbossos altíssims, o Rocas serradas: y entre ellas roures y alzinas, cosa verdaderament maravellosa, y digna de ser vista: y no y ha tal en lo orbe, etc.*»[1984].

Un peu plus tard, en 1603, Francisco de Diago, prédicateur aussi en rapport avec l'Inquisition, publie son histoire des anciens comtes de Barcelone où il parle de Montserrat comme d'une

> «(...) *cosa que hoy es tan insigne y celebre en todo el Orbe. Es pues una montaña a siete leguas de Barcelona y a otras tantas del mar (...) levantada en tanta manera que a puesta de sol se descubren desde su cumbre por Tramontana los Pyreneos y por Mediodia los de Mallorca (...) regalada de las aguas de muchas christalinas fuentes: ennoblecida de abundancia de yervas medicinales: privilegiada entre todas las montañas del Orbe con los peñascos, riscos, y escollos tan vistosos y señalados de que esta ceñida y quajada su espacioso circuyto de onze mil passos, haciendo una figura como de Sierra, que parece averla criado Dios con particular provincia y singular acuerdo para algun señalado servicio y culto suyo, aunque antiguamente los Gentiles le dedicaron y consagraron al profano delos suyos falsos como lo dize Hieronymo Pau* (...)»[1985]

Dans cette ligne, nous trouvons un ouvrage très important, la *Crònica* du bénédictin Antonio Yepes (Valladolid 1554-1618), écrite en 1609. Yepes ne prétend pas décrire le Montserrat, mais il en parle et ses mots nous servent de témoignage de la nouvelle réalité écosymbolique. L'intérêt de cet ouvrage se trouve dans la valorisation positive qu'il fait de l'eau comme chose belle et agréable[1986].

Yepes a écrit très peu sur le Montserrat, mais ses mots sont très importants car, à son avis, Montserrat récrée la vue. Par contre, le docteur en droit Jeroni Pujades (Barcelone, 1568-1645) a écrit beaucoup plus sur le Montserrat, mais ses écrits n'ont été publiés qu'au XVIIIe siècle. Pour lui, Montserrat, se trouve,

> «(...) *sola y esenta de compañía de otros montes. En la propia manera que en un anillo de oro igual por todas parte*[s] *se pone una esmeralda, encaja un rubí ó*

1983 Cité par Farinelli, A.: «Poesía del Montserrat». Op. cit.

1984 *Pere Gil, S. I. (1551-1622) i la seva Geografia de Catalunya...* P. 192.

1985 Diago, Francisco de: *Historia de los victoriosissimos antiguos Condes de Barcelona*. P. 69.

1986 «(...) *de los riscos y breñas que están junto a él* [el Llobregat] *caen diferentes fuentes y arroyuelos, que después que han fertilizado y dado abundancia a lo bajo de la montaña y re creado la vista, acrecientan las aguas del rio principal; pero lo alto del monte es falto de agua y las fuentes son raras*». (Yepes, A.: *Crónica general de la orden de San Benito*. P. 172.)

diamante que con relevarse sobre la sortija la hermosea y embeleza, así podemos decir que la piedra preciosa que ilustra y adorna á Cataluña es la montaña de Monserrate, que enciera en sí aquella sagrada imágen».

Elle semblerait inaccessible, «(...) *pero la belleza del órden que puso Dios en él por medio de la comun madre naturaleza, el deleite que se recibe en mirar su rústica compostura, suspende los ánimos y embellece los sentidos para que no sientan el cansancio y fatiga de la subida. Lo que mas admira es, que siendo tan áspera y llena de peñascos, nacen entre ellos mil variedades de flores* (...)»[1987].

Juste après Jeroni Pujades, il faut parler d'une œuvre *rare* qui se trouve à la Biblioteca Nacional de Madrid (département de livres rares et manuscrits). Il s'agit de la *Descripcion general de la montaña de Montserrate* du moine bénédictin, résidant à Majorque, Juan de Campos. Campos commence en disant qu'aucune des montagnes qui entourent le Montserrat ne le surpassent quant à la hauteur.

«*La compostura, y fabrica della se representa a los ojos de diversas, y admirables peñas, pero realmente toda la montaña es una peña, y nace de una rayz, como lo muestran sus torrentes, o arroyos; su aspereza es grande, y a los que la miran de lexos parece cosa inaccessible, y que de ninguna manera puede ser habitada, ni pisada de pie humano, mas es tan notable su compostura, y tan hermoso el orden y concierto de su fabrica, que llegados a caminar por medio de sus riscos; en lo mas fatigable dellos hallan tanta admiracion y consuelo, que les alivia, y descansa del trabajo, que promete su dificultosa subida. [¿]Pero a quien no descansara el cuerpo, y regalara el alma, ver esta immensidad de rocas y peñas, vestida de altos, y hermosos arboles, coronada de tiernas, y hermosas flores, cuya variedad, y muchedumbre matizada de tantos, y tan bellos colores, dexa satisfecho el gusto, y desseo, mostrandose en forma de compuestos, y adornados jardines, y verdes y deleytosas florestas[?] Y no solo se engendran estas arboledas enlas partes donde parece que la disposicion, y algun poco de tierra dan lugar para ello, pero tambien en lo mas escabroso y aspero, en medio de las peñas, y riscos puros y sin tierra, se veen viciosos, y levantados arboles, y ervas (sic) saludables, y flores cuyo jardinero es el cielo, plantandolas, y regandolas de su mano, pues solo el puede suplir la falta de agua que ay en las cumbres de esta montaña, no porque entre sus peñas no se engendren fuentes, pero su division, y apartamiento, da lugar para que escondidamente sin salir arriba se suman, y baxen por las entrañas de las mismas rocas; como se ve en una fuente que esta bien alta a la parte de Santa Cecilia* (...) *cuyas aguas se sienten caer entre dos riscos* (...)»[1988].

«*Cerca deste nacimiento se hallan concavidades, y cuevas espantosas, donde algunos con menos animo que curiosidad han intentado a entrar, y se han buelto a salir sin ver el secreto fin que aquella maravilla encierra, contentos con dezir que bien a dentro se siente el sonoroso ruido de algunas aguas que corren, las quales no deven de aiudar poco ala verdura eterna con que se concervan (sic) los arboles, y yervas (sic) de la montaña, y no es solo esto lo que la hermosea, y adorna, pero la misma descomposicion de los riscos, y el differente (sic) assiento, que tienen en su proporcion elevada, y alta, viene a hazer una composicion*

1987 *Crónica universal del Principado de Cataluña, escrita a principios del siglo XVII por Gerónimo Pujades, doctor en derecho, natural de Barcelona, y catedrático de su universidad literaria. Segunda parte, que el autor dejó inédita y se publica con real licencia* . Barcelona, Imp. de José Torner, 1831. 8 volumes. Livre XII, cap. XIV, P. 366-367.

1988 Campos, Juan de: *Descripcion general de la montaña de Montserrat*. P. 2.

milagrosa, tan llena de hermosura, que arrebata el alma a la contemplacion divina, viendo que por muchas partes se levantan unas rocas tan altas de tan agradable forma, y tan yguales en distancia, que aiudadas de las peñas tajadas, y pendientes (sobre quien tienen su assiento) parece que la omnipotencia divina ha fundado aqui una Ciudad grande, con su muralla fuerte, y torreada, llena de baluartes, y garitas, donde habiten, y pelleen (sic) soldados suyos contra los exercitos del infierno. Las peñas son toscas, y dificultosas de labrar, tiran algo a la naturaleza del jaspe, y lo ay en ellas aunque bronco, y grossero; creese que si se pusiesse diligencia sin mucho trabajo se hallaria de lo muy fino. Finalmente todo lo que esta santa montaña en si contiene es admirable, raro, y peregrino, y una muestra, y señal que Dios ha puesto en ella de quan agradable le es la veneracion en que aqui se tiene la Imagen de su gloriosissima madre, pues parece que crio con mayo[r]*, y cuydado particular esta tierra, tan llena de maravillas, y milagros, para archivo, y deposito deste santuario, donde siempre le cantan alabanças*»[1989].

Sur ce point, Campos dit qu'il parlera plus de la «*descripcion*» de la montagne au moment de parler des ermitages, moment auquel on se rend compte que, pour lui, il donnent lieu à d'agréables vues: «*Gozan las hermitas de hermosas, y alegres vistas, unas mas que otras* (...)»[1990].

Le prochain auteur duquel il faut parler est Gregorio de Argaiz, *cronista de la religión de san Benito*, comme il se faisait dire. Sa *Perla de Cataluña* a été publiée à Madrid en 1677. Il s'agit d'une histoire de la montagne et du sanctuaire qui commence en expliquant les lieux où l'action se déroule. Cet ensemble d'espaces est, pour Argaiz, agréable et productif[1991].

Pour Argaiz, Montserrat semblerait un lieu stérile, mais d'un autre point de vue lui semble un jardin et une forêt très épaisse[1992]. Argaiz montre sa préoccupation pour les points de vue qu'il peut trouver depuis chaque ermitage et il n'est pas terrifié par les grands rochers[1993]. C'est facile à comprendre car, malgré sa vision de Montserrat comme un lieu érémitique, pour lui, la montagne en tant qu'elle n'est pas moins belle :

«*No ha sido menos hermosa esta Montaña por Montaña; pues antes por su altura tienen sus habitadores andada una jornada para el Cielo, y para mas presto*

1989 Campos, Juan de: *Descripcion general de la montaña de Montserrate*. P. 3.

1990 Campos, Juan de: *Descripcion general de la montaña de Montserrate*. P. 53.

1991 «(...) *porque si bien portapapeles, y seguras cartas de marear, que nos ha dado la Fè, tiene ya noticia España, y entrambos Emisferios, de otro Polo mas propicio, y favorable a la naturaleza humana, y de influencias mas nobles, que predominan a las almas, y a los cuerpos, y llevan a su devocion los afectos mas arrebatados, hale servido el tiempo de espesas nubes, y vapores gruesos, que no les ha permitido a otros el descubrir su agrado, ni el registrar su hermosura, y menos el origen*». (Argaiz, Gregorio de: *La perla de Cataluña.* P. 1.)

1992 «(...) *mirado por una parte, es un pardo, y pelado risco; por otra parte parece un jardin, y bosque frondoso, lleno de arboles, de yervas olorosas, y diversas flores, de que se forman sus eras, a cuyo riego acudio su Autor, y despues el arte, con diversidad de fuentes, y cisternas, que ayudan a lo vegetativo de las plantas*». (Argaiz. G. de: *La perla de Cataluña*. P. 1.)

1993 «*Esta* [ermita] *de San Benito, aunque no goza de tan larga vista como las passadas; tiene el cielo apacible, y goza en el invierno de muy buena solana*». «*Desde la dicha Hermita de San Dimas, y sus miradores, se comiença por Levante a derribar una caida, y despeñadero muy grande, aunque apacible a la vista, por la mucha arboleda, que le viste, y le compone* (...)». (Argaiz, G. de: *La perla de Cataluña*. P. 289.)

avecindarse en aquella Celestial Ciudad con los Angeles, desencarcelados en las estrechuras del mundo, y sueltos de tan pessados grillos, y cadenas que nos arrastran, quales son las passiones del cuerpo. Què regalo no dixera San Gerónimo de la soledad, si viera este serrado monte!»[1994]

En 1685, le jésuite Manuel Marcillo a publié, à Barcelone, la *Crisi de Cataluña*. Il s'agit d'un ouvrage qui prétend refaire le prestige de la Principauté de Catalogne et qui, pour cela faire, doit classer Montserrat comme une des choses positives. Placé au milieu de la Principauté, depuis le sommet de la montagne on voit les Iles Baléares. Marcillo dit aussi que les sommets semblent des nuages mis dans le ciel et que, malgré l'effort pour y accéder la fatigue disparaît quand on contemple l'ordre et la composition qui forment le lieu[1995].

Vers la fin du XVIIe siècle, Pierre de Marca, ce Pyrénéen qui allait faire sa carrière à Paris et qui participa à la restructuration de la frontière hispano-française, publiait son célèbre *Marca hispànica*. Pierre de Marca y parle de l'artifice de la nature pour vêtir le Montserrat. Pour lui, les montagnes qui forment le massif, dans leur partie supérieure, sont des colonnes :

«*D'aquest planell, i per la part posterior de les edificacions, alterosos penyals en fila i en forma de columna aixequen la seva testa, als cims dels quals algunes persones s'esforcen a pujar per fatigoses i estretes escales cavades a la roca, i altres, per anfractuositats de la muntanya i per senderons pedregosos. Allí mateix queda la muntanya partida en dues parts, com si fos tallada amb una serra, d'on li ve el nom, elevant-se en continus penyals, amb una afrau que s'allarga entre dues carenes gairebé travessada pel mig per un torrent que baixa de dalt de tot, inflat per l'aigua que porta a causa dels ruixats que cauen a les vessants que hi conflueixen; hom l'anomena la Vall Mal* (...)»[1996].

Par contre, vu du Sud, tout le massif prend un autre aspect:

«*Es veuen contínues penyes agudes, completament pelades o cobertes de vegetació, que s'aixequen amunt, i impedeixen al vianant tota esperança de seguir el camí degut a l'aspresa del terreny, si no és fins que, acostant-se al començ del camí principal, s'obre pas fent una volta per aquest costat de la muntanya, i arriba fins al que avança pel declivi de la part oriental arran de les penyes en agulla, com ja diguérem. Caminant per aquesta sendera tortuosa, un cop s'ha arribat als llocs més alts, es frueix d'una deliciosa vista sobre les terres immediates fins a la comarca del Penedès i les muntanyes que voregen el Camp de Tarragona. Per la banda nord hi ha un camí més planer, sempre verdejant amb les frondes ubèrrimes dels arbres, on tot és un encant dels ulls per les diverses figures de les roques, que s'eleven com agulles a cada moment, aquí com un castell voltat de torres, allí com les flautes d'un orgue, o amb altres formes diverses, degut al treball admirable de l'erosió de la joganera naturalesa*»[1997].

1994 Argaiz, Gregorio de: *La perla de Cataluña*. P. 290.

1995 «*Es tan alta, y pedregosa, que parecen sus riscos ser nubes puestas en el ayre, cerca del Cielo de la Luna. Y aunque dà grande trabajo subiendo a ella, quitase con el deleyte de mirar, y contemplar la orden, y compostura que ay. Es cosa maravillosa, ver entre los riscos, y piedras, las frescuras, y arboledas que ay, que no parecen sino unos compuestos jardines. Parecen los riscos, y peñas tan hermosos, como si se mirasse una Ciudad edificada en grande altura, y muy cercada de torres, y murallas*». (Marcillo, M.: *Crisi de Cataluña*... P. 30.)

1996 Marca, Pere de: *Marca Hispànica*... P. 249.

1997 Marca, Pere de: *Marca Hispànica*... P. 249.

A la Biblioteca Nacional de Madrid on trouve aussi une œuvre de Francisco de Ortega qui porte pour titre *Poema heroico*. L'édition de ce poème a été datée par Palau i Dulcet à Anvers, l'an 1690. Ortega était prédicateur et «*Monge professo del mesmo Sanctuario*» de Montserrat. El livre est dédié à la «*Christianissima rerna (sic) de Francia*».

En voici quelques échantillons :

«*Esta pues encumbrada sin rezelo*
Primera de los orbos marabilla,
Ultimo coto, que divide el Cielo,
Montaña, que ostento la mejor silla;
(...)»
«*Asciendese del Monte á la eminencia,*
(Por la parte de Oriente caminando)
Por siempre ameno risco en la pararíencia,
Que verdores, y fruto esta ostentando;
Ofreciendo en Divina probidencia
Amenidad frondosa en Monte blando;
Conque (sic) encendido topa el Peregrino
Anticipando bien en el camino».

«*Quien por Ocaso al Monasterio viene*
Por pielagos de campos no alterables,
Mas feliz rumbo de montañas tiene
En planicie, y verdores deleitables;
Y anque á la vista immenso sepreviene (sic)
Copete de obeliscos formidables;
Surva seguro en su Verdor Vizarro
El que inventó Minerva triumfal Carro».

«*Breves pensiles, en su ser hermosos,*
Ocupan lo restante de la plaza [del monestir]
Que para ser amenos, y frondosos
Del monte la Aspereza no embaraza;
Con adornos de Flores belicosos
Con ellos el Combento aqui seenlaza (sic);
Porque viva del culto Ministerio
En eterno verdor el Monasterio»[1998].

Au début du XVIIIe siècle on trouve aussi deux ouvrages rédigés en français. Le premier est celui de Juan Alvarez de Colmenar, écrivain duquel rien n'a pu être connu. Pour lui, une fois qu'on arrive au sommet de Montserrat, les autres montagnes semblent être au niveau de la plaine.

> «*Le Mont-Serrat est une montagne de la Catalogne, célébre pour sa hauteur prodigieuse, mais plus encore a cause d'un lieu de dévotion (...) Elle s'éleve si fort au dessus de toutes les montagnes voisines, que quand on est arrivé sur sa cime, elles paroissent presque être au niveau de la plaine, & l'on découvre non seulement toute la campagne jusqu'a Barcelone, que en est a sept bonnes lieues, mais aussi bien avant dans la mer, jusqu'aux Iles Baléares, qui en sont a soixante lieues de distance. Elle est presque toute de rochers escarpez, qui sont pointus &*

[1998] Ortega, Francisco de: *Poema heroico[.] Historia del origen, antiguedad, e invencion de nuestra senora (sic) de Monserrate, y descripcion de su sagrada montana (sic), y heremitorio* . Sans information. P. 6, 10 i 19. Biblioteca Nacional de Madrid, signature R 5380.

elevez, en maniére de dents de scie, ce qui, comme on croid, lui a fait donner le nom de Mont-Serratus, Mont-serrat (...)»[1999].

L'autre auteur qui nous intéresse est Louis Montegut qui publia à Toulouse son histoire de Montserrat, en 1739. Montegut était catalan et moine de l'abbaye. Le livre est dédié à *Madame Première de France*. Pour lui :

«*Cette montagne est entourée de plusieurs autres, mais elle est entierement separée en son circuit qui est de quatre lieuës. Elle s'éleve au-dessus de toutes celles qui l'environnent, & a son sommet elle se divise en plusieurs rochers escarpez, d'une telle hauteur, que lorsqu'on jette de là les yeux sur les rochers et sur les montagnes voisines, on ne les apperçoit presque pas, & on les confond avec la plaine. Quand l'air est serain on découvre de ces pointes les Isles Baleares ou Majorque & Minorque, quoiqu'elles en soient eloignées de deux cents milles*»[2000].

Vue de loin Montserrat semblerait horrible, mais la symétrie, la forme et le fait qu'elle soit couverte de fleurs et d'arbres en font un lieu différent de l'image qu'on s'en peut faire d'emblée.

«*A regarder de loin le Mont-Serrat, il semble que ces différentes pointes de rochers sont plusieurs montagnes escarpées, dont l'aspect a quelque chose d'affreux. Mais quand on est assez près pour en découvrir la forme & la situation, on voit une même roche divisée en plusieurs pyramides, qui sont comme une enceinte, rangées avec tant de symetrie qu'on diroit que c'est un ouvrage fait a la main. Ces rochers sont couverts d'une infinité de fleurs, qui peuvent disputer pour la beauté avec celles des parterres les mieux cultivez; &, ce qu'on aura de la peine a se persuader, c'est que malgré la dureté du rocher, & l'injure des saisons, elles se conservent toûjours dans leur éclat & ne se flétrisent point de toute l'année. Celles que l'on y remarcque le plus communément sont l'oeillet simple, l'aiglantine & la violette*».
«*Une infinité d'arbres d'une frosseur surprenante sortent des fentes de ces roches, quoiqu'il n'y paroisse point de terre ni d'humeur; mais les plus gros chênes naissent dans ces lieux si secs, & l'on en voit une grande quantité, non-seulement au bas de la montagne, mais même sur les plus hautes pointes des rochers: ces arbres conservent leur verdure toute l'année, de sorte qu'il semble que le Maître de la nature ait répandu une benediction particuliere sur cette montagne en faveur de la Sainte Vierge qui y est honorée de tous les fidelles*»[2001].

A la fin du XVIIIe siècle, Antonio Ponz, secrétaire de Sa Majesté et de la Real Academia de San Fernando, membre aussi d'autres importantes sociétés du moment, publie son *Viage de España*. De passage par Montserrat, il nous dit que : «*No se puede negar que el todo de este Santuario, y prodigioso monte, ya se considere por la devocion, ó por los caprichos de la naturaleza, es de lo mas singular que puede verse*»[2002]. Quant au paysage, il faut retenir que

«*Está situado dicho Monasterio en un vallecito muy frondoso, con vista desembarazada á la Ciudad, al mar, á la campiña &c. Todo aquel ameno distrito*

1999 Alvarez de Colmenar, Juan: *Les delices de l'Espagne & du Portugal...* P. 605.

2000 Montegut, L.: *Histoire de Notre-Dame du Mont-Serrat.* P. 1.

2001 Montegut, L.: *Histoire de Notre-Dame du Mont-Serrat.* P. 3.

2002 Ponz, Antonio: *Viage de España*. P. 127.

se halla revestido de diferentes árboles, y arbustos, que lo hacen sumamente agradable»[2003].

[2003] Ponz, A.: *Viage de España.* P. 116.

Les descriptions de Montserrat à la lumière de la raison

Les auteurs que l'on vient de voir, dans des passages exceptionnels, répètent ce que les humanistes avaient proposé. Le changement le plus important dans cette représentation de la montagne est son illustration par Guillaume Bowles. Bowles, scientifique irlandais au service de l'Etat espagnol (c. 1721-1780), a travaillé en Espagne et l'a visitée à travers ses voyages. En 1775, il publiait son *Introducción a la historia natural y a la geografía física de España*, traduite en français et en italien[2004].

Pour lui, la montagne de Montserrat,

> «*Du côté qui donne sur le grand chemin, elle ressemble a un jeu de boules: ses pyramides sont séparées les unes des autres, & elle est entourée de plusieurs collines qui la joignent aux Pyrénées. Elle est composée de pierres calcaires, arrondies, de différentes couleurs, conglutinées avec une terre a chaux jaune & avec un peu de sable*.»

Au fur et mesure que l'on monte dans la montagne, les fleurs disparaissent et on n'y trouve que des «(...) *roches pelées, séparées en colonnes, qui forment des pyramides* (...)». Son discours est le discours d'un géologue de la fin du XVIIIe siècle, un géologue qui croit que l'origine de la montagne :

> «*Selon moi, les partisans du systême de la formation des montagnes, par le dépôt successif des sédiments de la mer, auront de la peine a concilier leurs idées avec la structure de la montagne de Montserrat; car il est difficile de concevoir comment la mer auroit pu y rouler des pierres, ni comment le quarts, les grais & la pierre de touche ont pu se former & se conglutiner avec la pierre calcaire*»[2005].

Celui-ci sera un des sujets les plus répétés depuis ce moment-là. Comme on dit en théorie de la communication, Bowles a su poser le thème de l'origine géologique de la montagne dans l'agenda des auteurs qui l'ont suivi.

Avec lui on arrive au XIXe siècle. La vision change rapidement, certes par influence des temps nouveaux, mais il ne faut pas oublier la destruction du monastère pendant l'invasion de l'armée de Napoléon.

Dans ce contexte, en 1821 on publiait le *Viage literario a las iglesias de España* de Jaime Villanueva, qui avait visité la Catalogne en 1806. La montagne de Montserrat a été une des choses qui ont attiré le plus son attention :

> «*El monte de Monserrate* (...) *es uno de los objetos que llama la atencion de naturales y extrangeros, y admira aun á los acostumbrados á ver rarezas y maravillas de la naturaleza. No hay pincel ni pluma que pueda explicar las perspectivas que ofrece al que se interna en él. Grupos continuos de cilindros y conos de varios tamaños, unidos con mas ó menos estrechez, dejando en su union las grietas suficientes para que la naturaleza los adorne, y digamos los borde con sus verdes producciones, que ofrecen una labor vistosísima. Es singular la magnitud de uno de estos conos que digo, que se eleva solo en la cresta de la montaña, y llaman el Cavall Bernat* (...)»[2006].

2004 *Gran Enciclopedia Larousse*. Barcelona, Edt. Planeta, 1987.

2005 Bowles, Guillaume: *Introduction a l'histoire naturelle et a la géographie physique de l'Espagne*. P. 404.

2006 Villanueva, J.: *Viage literario a las iglesias de España*. P. 136.

Même s'il s'agit d'un voyage aux églises du pays, il faut dire que Villanueva nous donne à voir un paysage qui a été très désacralisé[2007]. Ce type de représentation est aussi présent dans la *Relación de los pueblos de que consta el Principado de Cataluña* de Vicente de Frígola:

> «*Otros muchos productos curiosísimos se encuentran en este Principado, como la famosa montaña de Monserrate, tan original en la forma y posicion de sus peñascos, como en la materia, que es una especie de aglomeracion conocida por los naturalistas con el nombre de* pouding»[2008].

En 1839 commençait la publication des *Recuerdos y bellezas de España*, avec le texte de Pau Piferrer et les gravures de Josep Parcerisa. Avec Piferrer le romantisme est en pleine expansion. Notre auteur commence en se demandant,

> «*¿Descriurem aquesta famosa muntanya? Tret de les seves belleses naturals, què en descriuríem sinó solitud i abandó, i que veuríem en el santuari sinó misèria i dolor per a l'ànima afligida que es recordés d'allò que fou? Més ens valdrà que guaitem ràpidament aquests feixos de penyals i que ens abismem en la sublim i espantosa timba que s'obre al peu del monestir fins a tocar les aigües del Llobregat. Millor serà que pugem a sadollar-nos l'ànima amb la immensitat dels espais, que voregem els avencs, que ens enfilem per aquelles llargues i gairebé dretes escales que no han d'envejar res a les dels Alps, i que ens arribem fins a les ermites desertes on visqueren en pau homes de cor senzill i sant. Davallarem després pels pendisos rapidíssims mentre el vent grinyolarà per entre aquelles roques fantàstiques, tot fent arremolinar densos eixams d'aus fetilleres, els xiscles de les quals ens ompliran de santa horror. I quan estiguem cansats d'aquesta llarga correria i la nostra imaginació se senti embriagada de goigs i d'inspiracions, ens n'anirem a seure sota els claustres destruïts o al peu de la façana romànica i, embolcallats amb el mantell de l'esperit, evocarem la visió d'allò que la muntanya ha estat. I amb els ulls de l'ànima contemplarem aquesta visió, tot admirant la seva simplicitat, la seva religiositat i el seu misteri*»[2009].

Le XIXe siècle a été le siècle des dictionnaires géographiques. En 1832 une «Sociedad de Literatos» publie à Barcelone un dictionnaire géographique universel. En parlant de Montserrat, on dit que ce *monte* d'Espagne est séparé des autres montagnes, lesquelles pourraient lui faire concurrence quant à l'élévation, mais non quant à la forme ou à l'étrangeté de son «*hechura*». Cet article parle de la composition des rochers qui forment la montagne et il reprend d'autres sujets qui étaient déjà en Bowles. Ce dictionnaire insiste aussi sur le fait que, du sommet, on voit les Baléares. Une autre topique répété est que, malgré le manque d'eau à sa surface, la montagne semble un jardin[2010].

2007 «*La vista mejor del monasterio es desde la ermita que llaman de S. Miguel (...). Puede darse por bien empleado todo el trabajo de subir dos horas por una cuesta muy agria desde el lugar llamado Collvató, por gozar de perspectiva tan gracio sa*». (Villanueva, J.: *Viaje a las iglesias de España*. P. 137.)

2008 Frígola, Vicente de: *Relacion de los pueblos de que consta el Principado de Cataluña* . Barcelona, Imp. de la viuda e Hijos de D. Antonio Brusi, 1824.

2009 Piferrer, Pau: *Records i belleses de Catalunya*. P. 106-107.

2010 «*Este monte sin embargo de que todo él es un jardín, solo tiene algunas fuentes de poca agua que casi viene a faltar en tiempo de sequedad* (...)». (AA DD: *Diccionario geográfico universal,*

Plus tard, vers le milieu du siècle, à Barcelone aussi, on publie un autre dictionnaire géographique universel pittoresque. De Montserrat on y dit :

> «*Monte de España, en la provincia de Barcelona, en la margen derecha del rio Llobregat. (...) Esta célebre y prodigiosa montaña, separada de los demás montes cercanos, es de figura tan particular, que no se conoce otra semejante. Su gran mole está formada de rocas cónicas, altísimas y escarpadas que cierran su circuito, dejando solo algunas pequeñas entradas angostas y difíciles. A la mitad de su falda y con exposición al E. se encuentra el famoso monasterio donde se venera la imágen de la Virgen, y en las puntas y picachos de las rocas se encuentran separadas unas de otras, hermitas construidas unas en las concavidades de las peñas y otras en las mismas cimas*»[2011].

Deux années plus tard, en 1847, on publiait l'*Itinerario descriptivo de Cataluña* de Tomàs Bertran, ouvrage dans lequel le sujet géologique est une fois de plus prépondérante (mais cette fois par rapport au cas de Cardona[2012]) :

> «*Monserrate es famosa en Cataluña por el santuario de su nombre (...) y tambien es celebre en la historia natural por circunstancias que la distinguen de las otras montañas. Se compone de grupos de conos inmensos, elevados sobre una basa de peñascos de ocho leguas de circunferencia. Mirada de lejos parece del todo desnuda y sin rastro de vegetacion, mas con la proximidad va tomando un aspecto risueño. Hay en ella bosquecillos de árboles siempre verdes, y plantas aromáticas: en sus faldas hay muchos pinares: pero, á medida que se sube hácia la cumbre se ve cesar la vegetacion, y en la cima solo hay peñas peladas y separadas como columnas ó pirámides; de manera que, desde el llano, parece un juego de bolos; y esta configuracion la causa la desaparicion del gluten ó betun que las unió, y que por efectos naturales se desconpondria, dejando de la antigua montaña tan solo el esqueleto. Entre las referidas pirámides las hay que tiene[n], hasta 150 pies de elevacion, y en parte se componen de la piedra de toque, llamada Lapis-lydios*»[2013].

Un autre dictionnaire du XIXe siècle est celui de Pascual Madoz, pour qui Montserrat est un *monte* de la province de Barcelone :

---

dedicado a la Reina Nuestra Señora, redactado de los mas recientes y acredi tados diccionarios de Europa, particularmente españoles, franceses, ingleses y alemanes por una Sociedad de Literatos: S. B. M. F. C. L. D. Barcelona imp. de José Torner, 1832. Tome VI.)

2011 *Diccionario geográfico universal pintoresco de las cinco partes del mundo, precedido de algunas nociones de geografía. Redactado en vista de los mas recientes y acredita dos diccionarios y de las mejores obras geográficas que se han publicado con mas de 300 viñetas que representan los pueblos, monumentos y objetos mas notables de cada pais* . Barcelona, Imp. de la Viuda de Mayol, 1845.

2012 «*La Montaña de Monserrate se compone de piedras calca reas, arena y pedernal, de cuya convinacion resulta una amal gama, que los naturalistas llaman ponding. La mas singular es la montaña de Cardona, cuyas minas de sal son inagotables, sin que la alte ren las aguas, y sin que se conozca la mas mínima disminucion, despues de tantos siglos de proveer á todo el Principado. La arrancan con pico, como si fuese mármol; y el Cardener, que baña la boca de dicha montaña, tiene las aguas saladas y mata los peces que remontan el rio, aunque estén á distancia de tres leguas* ». (Bertran Soler, Tomàs: *Itinerario descriptivo de Cataluña*. P. 37.)

2013 Bertran Soler, Tomàs: *Itinerario descriptivo de Cata luña*. P. 162.

«*Esta célebre y prodigiosa montaña, separada de los demás montes cercanos, que pudieran casi competir con ella en elevacion, aunque no con lo estraño y único de su admirable hechura, es de figura tan particular, que no se conoce otra semejante, y solo se le parece en algo la estructura de las montañas de la isla de Ntra. Sra. de Monserrat en las Antillas. Su gran mole está formada de rocas cónicas altísimas y escarpadas, que cierran su circuito, dejando solo algunas pequeñas entradas angostas y difíciles*»[2014].

Pour Madoz, tous les chemins sont «(...) *ásperos y fragosos*»,

«*Las pirámides que se elevan de su gran mole, se componen de piedras calizas, redondas, cenicientas, rojas, amarillas, pardas y de color de carne, unidas y conglutinadas entre sí, con un betun natural* (...) *Por la parte que mira al camino real, parece un juego de bolos, porque sus picos ó pirámides estan separadas unas de otras, y alrededor tienen muchas colinas que la unen á los Pirineos*»[2015].

Madoz continue avec une description géologique très influencée par Bowles, pour en finir en disant que

«*Aun cuando no fuese por el santo motivo de devocion á la sagrada imágen de esta señora, seria siempre bien empleado el trabajo que cuesta llegar allí, por la hermosa vista que se presenta y los caprichosos objetos de aquella frondosa montaña*»[2016].

Plus tard, en 1853, on publiait la *Sucinta reseña* de Grau i de Solà. Pour eux, la «*mole*» de Montserrat

«(...) *está formada de altísimas rocas cónicas á manera de pilones de azúcar que encierran su circuito, dejando en sus escabrosos flancos estrechas y azarozas entradas*»[2017].

Le pays est pour ces écrivains «(...) *cual un hermoso jardín, pero conforme se vá subiendo al monte pierde éste su vejetacion hasta que en su cima solo se hallan rocas peladas y desnudas*»[2018]. Mais,

«(...) *no se crea que por ello sea triste la montaña, pues presenta tanta variedad de objetos al viajero que es imposible describirlos*».

«*El artista tendrá mucho que ver en este monte; el naturalista que admirar y el filòsofo (sic) que contemplar. Trazará el artista en su album los mas sorprendentes y fantásticos panoramas, el naturalista, á mas de la abundante*

2014 *Articles sobre el Principat de Catalunya, Andorra i zona de parla catalana del regne d'Aragó al «Diccionarioi geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar» de Pascual Madoz*. Barcelona, Curial, 1985. 2e tome. P. 150.

2015 *Articles sobre el Principat de Catalunya*. P. 150

2016 *Articles sobre el Principat de Catalunya*. P. 151.

2017 Grau i Solá: *Sucinta reseña del antiguo templo de Monserrate tal como existia antes del horroroso incendio que sufrió en 1811 con algunos apuntes de su funda ción.* P. 5.

2018 Grau i Solá: *Sucinta reseña del antiguo templo de Monserrate.* P. 5.

mineralogia, admirará su rica y variada flora (...) Puede allí el filósofo contemplar las maravillas de la naturaleza, la obra de la infinita sabiduria: aquellos altos conos que se elevan hasta confundirse con las nubes, le harán comprender la pequeñez de sus obras; las grandes cuebas y profundos antros que existen en el Seno del monte le revelarán el incomprensible poder de Dios, y no podrá menos que humillarse y reconocer su pequeñez al verse rodeado de tanta grandeza como al Omnipresente le plugo crear. Tal es el rey de los montes: Montserrate»[2019].

Montserrat devient, donc, la reine des montagnes, même si à ce moment on pense qu'il y a d'autres montagnes plus élevées qu'elle.

Après Grau et Solà, c'est le tour de Joaquín Sala, peintre, écrivain et scientifique de la moitié du XIXe siècle. Sala aussi, il va concéder le titre de montagne la plus importante de l'Espagne à Montserrat :

«*Monserrate que de lejos se muestra con sus picos en forma de gradas y sus agujas parduzcas que el sol suele hacer brillar en medio de sus rayos de oro, es por la hermosa vista que ofrece y sus caprichosos y variados objetos, uno de los parajes mas bellos de la pintoresca Cataluña, de los que mas escitan la curiosidad de los viajeros, de los que mas sorpresa causan. Y atiéndase que nuestro país es sin duda una de las provincias mas notables de España en bellezas naturales, en montañas sorprendentes (...) Sin embargo, Monserrate obtiene la palma de la hermosura entre todas las montañas catalanas, y esto es tanto por lo atrevido de sus formas, como por las riquezas naturales que encierra*»[2020].

Pour lui Montserrat ressemble à un groupe de géants qui menacent la plaine ou à un monument féodal. Sa description est très en rapport à celle de Bowles, comme on le voit au moment où il explique l'origine de sa formation géologique :

«(...) *pues en la montaña de Monserrate no se comprende el modo con que esta pudo redondear las piedras, ni como el cuarzo, la piedra arenisca y la de toque, se pudieron formar y conglutinar con la piedra caliza*»[2021].

Dans les années soixante, le religieux Joan Martí i Cantó (Barcelone, 1829-1887) écrira plusieurs ouvrages qui parlent de Montserrat, par exemple la *Historia de la imagen y santuario de Ntra. Sra. de Montserrat* (1864). Cette montagne, nous dit, «(...) *compite con todas en belleza por sus originales formas*»[2022]. Plus tard (1875) il dira aussi que «*Montserrat es una bellísima y admirable montaña sentada en el corazon de Cataluña*»[2023].

Mais, même si elle est belle, Montserrat continue à être:

[2019] Grau i Solá: *Sucinta reseña del antiguo templo de Monserrate.* P. 6.

[2020] Sala y Ramon, Joaquin: *Obra científica de viajes*. P. 331.

[2021] Sala y Ramon, J.: *Obra científica de viajes*. P. 332.

[2022] Martí y Cantó, Juan: *Historia de la imagen y santuario de Ntra. Sra. de Montserrat*. P. 5.

[2023] Martí y Cantó, Juan: *Modo de hacer con fruto una peregrinacion ó romería para visitar á nuestra señora de Montserrat en su célebre monasterio; precedido de una breve Reseña histórica de la veneranda Imagen y de su santuario, y completado con un itinerario, una nota exacta de los gastos mas precisos para realizar fácilmente esta romería, y de las indulgencias que pueden ganarse*. Barcelona, Imp de Federico Martí y Cantó, 1875.

«(...) *una pieza espantosa de granito dispuesta por la Providencia divina para trono de María, cuya circunferencia mide hasta cuatro leguas, y la altura 3993 piés. Esta medida fué tomada por el P. Ametller, célebre naturalista de la comunidad de Montserrat, y contada des de la roca que se encuentra en medio de las aguas del Llobregat, delante del torrente de santa Maria*»[2024].

«*Distinguen á Montserrat una multitud de hendiduras que dejan descubiertas rocas altísimas amenazando un desplome terrible que magullaria al infeliz que topasen; no obstante, ni una sola vez ha debido lamentarse ninguna catástrofe en las varias caidas de trozos de montaña. (...) El origen de estas hendiduras ha sido atribuido al transtorno que sufrió la naturaleza en la muerte de Jesus; pero los geólogos afirman no ser otra cosa que las avenidas de las aguas*»[2025].

«*Por último, se respira en toda la montaña una saludable admósfera (sic); las pocas fuentes que hay de la mitad abajo son muy fuertes y provechosas, y en la inmensa estension de su horizonte recrea sobre toda comparacion la vista, pues distínguese claramente desde su cumbre los montes de Valencia y de Aragon y las Islas Baleares, en un dia sereno y despejado*»[2026].

Quelques années plus tard on publiait *La estrella del Montserrat* de Francesc de Paula Fors de Casamayor, ouvrage qui s'inspire parfois de Pau Piferrer. Pour lui, Montserrat,

«(...) *por su naturaleza singular, y por las antiquisimas y religiosas fundaciones de su Monasterio, se presenta como una de las curiosidades mas notables de España. Domina los caminos y principales eminencias de Cataluña*»[2027].

«(...) [C]*ompuesta de rocas altísimas y escarpadas, de ramblas y torrenteras que no dejan sino pocas y angostas entradas*», Montserrat atteint 1.139 mètres au dessus du niveau de la mer, et ainsi,

«*Por lo encumbrado puede inferirse lo delicioso de su vista, que se dilata por Oriente y Mediodía sobre el Mediterráneo, y por Occidente y Septentrion hasta los montes de Valencia, Aragon y Pirinéo (sic). Agradable y sorprendente es el espectáculo del bello panorama que desde la cima se presenta* (...)»[2028].

Mais, en outre la vue du panorama que l'on peut y avoir, Montserrat devient un objet paysager en elle-même:

«*A partir del Monasterio, pelada del todo la montaña, forma en varios paisajes, picachos y peñones á manera de las almenadas torrecillas de un edificio gótico, que algunos escritores han comparado a un juego de bolos. Desde luego se manifiesta como impenetrable é inaccesible por su estraordinaria figura, y aún parece de cerca que se aleja la esperanza de poderla reconocer cual se desea*»[2029].

2024 Martí y Cantó, J.: *Modo de hacer con fruto una peregrinacion*. P. 5.

2025 Martí y Cantó, Juan: *Modo de hacer con fruto una peregrinacion.* P. 6

2026 Martí y Cantó, Juan: *Historia de la imagen y santuario de Ntra. Sra. de Montserrat*. P. 7.

2027 Fors de Casamayor, Francisco de Paula: *La estrella del Montserrat*. P. 7.

2028 Fors de Casamayor, F.: *La estrella del Montserrat*. P. 7.

Le volume correspondant à Montserrat de l'*Album pintoresch-monumental de Catalunya* sortait à la lumière publique en 1881. Il s'agit d'une initiative des excursionnistes catalans qui jouera un des rôles les plus importants dans la diffusion du sentiment du paysage en Catalogne. L'album invite les lecteurs à faire des excursions par la montagne et parle de,

> «*Elevadíssimas rocas de figuras diversas, en lo general cónicas, donan á la Montanya l'aspecte més fantástich que puga imaginarse, y á sa extranya silueta deu, sens dubte, lo nom de Mont-serrat (montanya serrada ó en forma de serra). S'opina també que l'origen d'aquest nom deu buscarse en Mont-sagrat (montanya sagrada)*»[2030].

> «*La vegetació hi és expléndida, essent notable per sa expontaneitat y per la varietat innumerable d'especies, algunas d'ellas peculiars d'aquesta montanya*»[2031].

A la fin de la décennie des 80, à Barcelone et à Paris, est publiée la *Guide a Barcelone* d'A. Gelee-Bertal, auteur pour qui «*Cette merveilleuse montagne,* [est] *la Reine des montagnes espagnoles* (...)»[2032]. Ce guide nous parle d'une montagne «(...) *dont l'aspect abrupt, aride, est loin -malgré son originalité- de laisser deviner les admirables beautés qu'elle renferme*»[2033].

> «*C'est una amas de cônes immenses, superposés les uns au-dessus des autres, nus, inaccessibles, au milieu desquels on ne peut passer qu'a grand'peine*»[2034].

L'auteur connaît le travail de Madoz, et le cite, pour continuer en disant :

> «*Le ton d'ensemble est d'un gris triste. Il offre a la vue deux cimes principales, qui sont séparées par une vallée composée d'angles et d'aspérités, dans laquelle les eaux qui, les jours de pluie, ruissellent en une myriade de cascades, ont creusé un ravin qui est la ligne limitrophe des évêchés de Barcelone et de Vich*»[2035].

Un autre guide a été publié dans les années 80, le *Plano y guía del viajero en Manresa, Montserrat, Tarrasa, Mataró y Vich* d'Emilio Valverde y Alvarez (Manila 1848-Leganés 1894). Pour le *Guía Valverde*, Montserrat est un «*fantástico monte*»:

> «*Esta aislada, célebre y prodigiosa montaña, de extraña y admirable hechura, forma su gran mole con rocas cónicas, altísimas y escarpadas, que cierran su circuíto dejando algunas pequeñas entradas angostas y difíciles* (...). *Sus elevadas pirámides se componen de piedras calizas de varios colores, unidas y conglutinadas entre sí formando barrancos que dividen la montaña en mil ángulos diferentes, y constituyendo su cuerpo masas enormes de peñas con rajas horizontales y verticales*».

2029 Fors de Casamayor, F.: *La estrella del Montserrat.* P. 8.

2030 ACEC: *Album pintoresch-monumental de Catalunya*. P. 5.

2031 ACEC: *Album pintoresch-monumental de Catalunya*. P. 6.

2032 Gelee-Bertal, A.: *Guide a Barcelone*. P. 313.

2033 Gelee-Bertal, A.: *Guide a Barcelone*. P. 315.

2034 Gelee-Bertal, A.: *Guide a Barcelone*. P. 315.

2035 Gelee-Bertal, A.: *Guide a Barcelone*. P. 216.

«(...) *En la cima sólo hay peñas peladas y separadas como columnas, formando pirámides que llegan hasta los 150 pies de altura, de piedras redondeadas calizas, areniscas, cuarzos blancos venados de rojo y con toques de color negro*».

«*Recorriendo rápidamente con la imaginación aquellas misteriosas masas de granito, hundiéndose en el espantoso y sublime derrumbadero, subiendo á la más elevada cúspide tan cercana de la immensidad de los espacios, deslizándose á orillas de tantos precipicios y contemplando aquellas agujas solitarias de tan rarísima textura, evócase fácilmente por el viajero la visión de lo que ha sido y representa Montserrat, admirando y comprendiendo el religioso misterio y la entusiasta devoción que se mantiene inalterable en las comarcas catalanas hacia el sacrosanto monte y su Virgen titular*»[2036].

Après les auteurs étudiés on trouve le travail de Josep Roca i Roca[2037], auteur remarquable car il s'intéresse aux sommets individuels et aux courses en montagne avec des intérêts paysagistes. Mais nous sommes à la fin du XIXe siècle ! Avec lui, et avec des ouvrages comme ceux de García del Real ou l'*Album pintoresch*, les auteurs commencent à s'adresser aux visiteurs comme à des voyageurs[2038].

Ici je finis ma relation des descriptions. Je m'arrête au début du XXe siècle, quand en Catalogne le mouvement excursionniste prend son essor et quand l'Ecole d'Olot commence à peindre la nature.

[2036] Valverde y Alvarez, Emilio: *Plano y guía del viajero en Manresa, Montserrat, Tarrasa, Mataró y Vich ilustrada con planos y grabados (Guías prácticas Valverde)* . Madrid, Imp. de Fernando Lao y Domingo de Val, [18??]. P. 13-16.

[2037] Roca y Roca, J.: *Barcelona en la mano. Guía de Barcelona y sus alrededores*. Barcelona, E. López editor, 1895.

[2038] Comme le disait García del Real: «*Nous parlerons comme voyageur a celui qui visitera Montserrat et nos principales guides seront les sentiments et les impressions*». (García del Real, L.: *Montserrat. Guía Diamante.* P. 7.)

Annexe 4

Cet annexe montre le détail des toponymes *cel*, *paradís*, *purgatori*, et *infern* qu'on a étudiés au chapitre 3.28. Les toponymes ont été trouvés à partir de l'index du *Atles topogràfic de Catalunya*, completé par l'*Onomasticon Cataloniae* de Joan Coromines et d'autres études locales de toponymie et l'information non systématisée qui l'auteur a rassemblé au cours de sa recherche.

Nom		Comarca	X	Y	Z	Observ.
Purgatori	Lo	Urgell	342	4626		
Purgatori	Barranc del	Priorat	319	4578		
Purgatori	El	Alt Camp	348	4569		Maison
Purgatori	Tossal del	Urgell	346	4611	400 aprox.	Sommet
Purgatori	Punta del	Garrigues	309	4592	364	Sommet
Purgatori	Masia	Bages	420	4640		Maison
Purgatori	Masia	Osona	435	4643		Maison
Purgatori	Torrent del	Vallès Oriental	442	4623		(Sot del)
Purgatori	Rec del	Osona	428	4656		
Purgatori	Sot del	Osona	436	4626		
Purgatori	Sot del	Vallès Oriental Vallgorguina	inconnu	inconnu		Cité par E. Garcia-Pey
Paradissos	Els	Alt Empordà	502	4678		Surface gricole
Paradís		Baix Camp	332	4546		Urbanisation
Paradís	Tossal de	Priorat	323	4568	546	Sommet utilisé agricolement
Paradís	Llau de	Pallars	inconnu	inconnu		Cité par J. Coromines
Paradís	Gorg de Mal	Roussillon	inconnu	inconnu		Cité par J. Coromines
Paradís	Coma de	Roussillon	inconnu	inconnu		Cité par J. Coromines
Paradís	Racó de	Solsona	inconnu	inconnu		Cité par J. Coromines
Paradís		Alt Urgell	inconnu	inconnu		Cité par Clara Arbués
Cel de Croells, el		Osona	427	4653	848	Maison et sommet
Cel	Cal	Noguera	344	4643		Maison
Cel	Mas del	Garrotxa	327	4598		Maison
Infern	Coma de l'	Ripollès	435	4698	2439	
Infern	Pic de l'	Ripollès	434	4698	2868	Sommet
Infern	Torrent de	Bages	409	4633		(Clot de l'infern)
Infern	Torrent de	Bages	393	4617		
Infern	Clot de	Ripollès	423	4673		
Infern	Sot de	Selva	472	4627		Torrent/Maison
Infern	Sot de	Selva	489	4622		
Infern	Turó de l'	Maresme	448	4597	324	Sommet
Infern	Barranc de l'	Solsonès	361	4647		
Inferns	Els	Pla d'Urgell	322	4607		Masia
Infern	Torrent de	Anoia	371	4601		

Infern	Vall d'	Alt Camp		373	4581		
Infern	Sot de	Vallès Oriental		443	4624		
Infern	Clot de	Berguedà		417	4653		
Infern	Clot de l'	Garrotxa		467	4676		
Infern	Torrent de l'	Osona		446	4648		
Infern	Torrent de l'	Osona		432	4652	(Rec de l'Infern)	
Infern	Barranc de l'	Pallars		339	4683		
Infern	Costa d'	Pallars		333	4703		
Infern	Forat de	Pallars		343	4703	Redoutable	
Infern	Racó de	Baix Ebre		293	4520		
Infern	Coma de l'	Priorat		inconnu	inconnu	Coma et Maison	Cité par R. Amigó
Infern	Collet de l'	Andorre		512	4231		Cité par Reig
Infern	Collet de l'	Andorre		518	4229		Cité par Reig
Infern	Torrent de l'	Anoia		inconnu	inconnu		Cité par Reig
Infern	Barranc de la Vall	Baix Ebre		283	4533		
Infern	Sot de l'	Baix Llobregat		inconnu	inconnu		Cité par Reig
Infern	Torrent de l'	Berguedà		413	4676		
Infern	Clot de l'	Berguedà		407	4683		
Infern	Clot de l'	Berguedà		396	4671		
Infern	Fondo de l'	Garraf		inconnu	inconnu		Cité par Reig
Infern	Fondo de l'	Garraf		inconnu	inconnu		
Infern	Coma de l'	Garrotxa		inconnu	inconnu		Cité par Reig
Infern	Sot de l'	Maresme		inconnu	inconnu		Cité par Reig
Infern	Sot de l'	Maresme		inconnu	inconnu		Cité par Reig
Infern	Sot de l'	Osona		436	4626		
Infern	Mas de l'	Ripollès		inconnu	inconnu	Maison	Cité par Reig
Infern		Solsonès		376	4664		
Infern	Barranc	Terra Alta		inconnu	inconnu		Cité par Reig
Lunfèrn	Coth de	Vall Aran		308	4728		Cité par Reig
Infern	Sot de l'	Vallès Occidental		inconnu	inconnu		Cité par Reig
Infern	Sot de l'	Montseny		453	4623		
Infern	Sot de l'	Maresme		inconnu	inconnu		Cité par Reig
Infern	Torrent de l'	Cerdanya		391	4686		
Infern	Fondo de l'	Alt Penedès		inconnu	inconnu		Cité par Reig
Infern	Coma de l'	Alt Empordà		inconnu	inconnu	Coma	Cité par Reig
Infern	Pas de l'	Alt Camp		inconnu	inconnu		Cité par Reig
Infern	Sot de l'	Montseny		457	4625		
Infern		Osona	(Tavertet)	inconnu	inconnu		Cité par
Infern	Barranc de l'	Pallars		inconnu	inconnu		
Infern	Sot de l'	Sant Llorenç		413	4615		

- Bibliographie de base

-Aarne, Anti: *The types of the folktale. A classification and bibliography*. Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 1964 (FF Communications, 184).

-Abadal i de Vinyals, Ramon d'.: *La llegenda i la història*. Vic, Casa Anglada, 1963.

-Abbott, E. A.: *Planilàndia*. Barcelona, Laertes, 1993.

-Abélanet, Jean: *Lieux et légendes du Roussillon et des Pyrénées catalanes*. Perpignan, Edt. El Trabucaire, 1999.

-Acosta, Vladimir: *La humanidad prodigiosa. El imaginario antropológico medieval*. Caracas, Monte Avila Editores Latinoamericana, 1996.

-Acot, Pascal: *Histoire de l'écologie*. Paris, PUF, 1988.

-*Actas de las VI Jornadas sobre el Paisaje. Agua y paisaje. Segovia, 1993*. Madrid, Asociación para el Estudio del Paisaje, 1995.

-*Actas del congreso internacional "Historia de los Pirineos" Cervera, 1988*. Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1991.

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

-"Les activitats físiques d'aventura a la natura: anàlisi sòcio-cultural". Dossier d'*Apunts. Educació física i esports*, 41. Juliol de 1995.

-Adams, Frank Dawson: *The bird and development of the geological sciences*. New York, Dover Publications, Inc., 1954.

-Adroer i Tasis, Anna M.; Florensa i Asensio, M. Dolors: *Catàleg del Fons Cartogràfic de l'Institut Municipal d'Història (I). Mapes antics de Catalunya, Balears i València (segles XVI-XIX)*. Barcelona, Ajuntament de Barcelona, 1986.

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

-Aguiló, Cosme: "Anotacions marginals a l'explicació dels topònims del torrent de Pareis (Mallorca)". *Societat d'Onomàstica. Butlletí Interior*, 34. (1988). P. 1-2.

-Akoum, André (dir): *L'Europe. Mythes et traditions*. Turnhout, Brepols, 1990.

-Alart M. B.: *Documents sur la géographie historique du Roussillon*. Perpignan, Typ. de Charles Latrobe, 1876 (Extrait du *Bulletin de la Société Agricole, Scientifique et Littéraire des Pyrénées-Orientales*, XXII).

-A[lbareda], A. M.: "Comentari al viatge a Montserrat de Geroni de Münzer". *Analecta Montserratensia*, vol. IV, anys 1920-1921. Abadia de Montserrat, 1922. P. 279-291.

-Albert i Corp, Esteve: *L'obra social i política de l'abat-bisbe Oliba*. Barcelona, Rafael Dalmau, edt., 1999.

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

-Albesa, Carles: *Dates i dades excursionistes*. Barcelona, Pub. Abadia de Montserrat, 1985.

-Albesa, Carles: "La llengua catalana en l'àmbit excursionista (1876-1891)". *Muntanya*, 749. Barcelona, 1987.

-Albesa i Riba, Carles: *Postals del Montseny*. Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1990.

-Albesa, Carles: *Cèsar August Torras*. Barcelona, Columna, 1994. (Gent nostra, 110).

-Albesa, Carles: *Ramon Arabia (1850-1902). L'alpinisme a Catalunya, l'excursionisme a l'estranger*. Barcelona, Unió Excursionista de Catalunya, 1995.

-Albesa i Riba, Carles: *Postals del Montseny/2*. Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1996.

-Alcoberro, Agustí: *El segle de les bruixes (segle XVII)*. Barcelona, Barcanova, 1992.

-Alcoberro, Agustí (edt.): *Identitat i territori. Textos geogràfics del Renaixement*. Vic, Eumo Editorial, 2000.

-Alinhac, Georges: "Histoire de la cartographie des montagnes". *Bulletin d'information Institut Géographique National*, 48. 1983/2. P. 2-18.

-Allen, Barbara; Schlereth, Thomas J. (edt): *Sense of place. American regional cultures.* Lexington, The University Press of Kentucky, 1990.

-Alleau, René: *La science des symboles. Contribution à l'étude des principes et des méthodes de la symbolique générale*. Paris, Payot, 1982.

-Alonso, Martín: *Diccionario medieval español. Desde las Glosas Emilianenses y Silenses (S. X) hasta el siglo XV*. Salamanca, Universidad Pontificia, 1986. 2 vol.

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

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

-Amade, Jean: *Mélanges de folklore.* Perpignan, Imp. de L'Indépendant, 1935.

-Amades, Joan: "Maternitat dels vegetals". *Douro-litoral*, VII-VIII. Porto, SD. (Disponible au CERCTP, OJA 092).

-Amades, Joan: *Del teatre popular.* Barcelona, Tallers gràfics Hostench, 1925. Extrait du *Butlletí del Centre Excursionista de Catalunya*, 367.

-Amades, Joan: "Essers fantàstics". *Butlletí de Dialectologia Catalana*, XV (1927). P. 1-80

-Amades, Joan: "Culte a la pedra". *Butlletí de Dialectologia Catalana*, XVII. (1929). P. 57-65.

-Amades, Joan: *El foc i la llum a pagès.* Barcelona, SD, 1935.

-Amades, Joan: *La terra. Tradicions i creences*. Barcelona, SD, 1936.

-Amades, Joan: *Costums muntanyencs*. Barcelona, SD, 1936.

-Amades, Joan: *El diner*. Barcelona, Reflexos, 1938.

-Amades, Joan: *El llibre segons el poble.* Barcelona, Oficina de la Neotípia, 1938.

-Amades, Joan: "Mitología megalítica". *Ampúrias*, III. Barcelona, 1941. P. 113-134.

-Amades, J[oan]: "Piedras de virtud". *Revista de dialectología y tradiciones populares*, VII, 1. Madrid, 1951. P. 84-131.

-Amades, Joan: "Litocultura (fragment d'una obra inèdita)". *Duoro-litoral*, V-VI. Porto, [1952].

-Amades, Juan: "Leyendas de Roldán". *Anales del Instituto de Estudios Gerundenses.* Girona, CSIC, 1953.

-Amades, J[oan]: "El diable". *Zephyrus*, IV. Salamanca, 1953. P. 375-389.

-Amades, Joan: "El lenguaje del caminante". *Tradición*, III, V, 12-14. Cuzco, Perú, 1953. P. 3-33.

-Amades, Joan: "La leyenda de la aldea sumergida en Cataluña". *Tradición*, 16-18. Cuzco-Perú, 1954. P. 5-21.

-Amades, Joan: "Mitologia espeleològica". *Lares. Organo della Società di Etnografia Italiana*, XX, fasc. III-IV. Rome, 1954. P. 43-63.

-Amades, Joan: "El hombre de las nieves pirenacio". *Revista de dialectología y tradiciones populares*, t. XIV, 1958. P. 294-305.

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

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

-Amades, Joan: *Folklore de Catalunya. Costums i Creences.* Barcelona, Edt. Selecta, 1980.

-Amades, Joan: *Les millors llegendes populars.* Barcelona, Editorial Selecta, 1981.

-Amades, Joan: *L'art popular. La casa*. Barcelona, José J. Olañeta, editor, 1982.

-Amades, Joan: *Costumari català. El curs de l'any*. Barcelona, Salvat editores, 1985. 5 vol.

-Amades, Joan: *Els rellotges de sol*. Palma de Mallorca, J. J. de Olañeta, edt., 1988.

-Amades, Joan: *Imatges de la Mare de Déu trobades a Catalunya.* Barcelona, Edt. Selecta-Catalònia, 1989.

-Amades, Joan: *Astronomia i meteorologia populars*. Tarragona, El Mèdol, 1993.

-Amades, Joan: *El Pirineu. Tradicions i llegendes.* Barcelona, edicions "La Llumenera", 1949.

-Amades, Joan: *Llegendes i tradicions de Montserrat.* Barcelona, Editorial Selecta, 1959.

-Amades, Joan: *Des étoiles aux plantes. Petite cosmogonie catalane.* Carcassona, Garae/Hesiode/Presses Universitaires du Mirail, 1994.

-Amades, Joan; Colomines, Josep: *Els goigs*. Barcelona, Orbis, 1948. 2 vol.

-*L'ambiente vegetale nell'alto medioevo.* Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo, 1990.

-Ambit de Recerques del Berguedà: *Etnografia i folklore: pobles del Berguedà.* Berga, 1987. Collection de 80 fiches, déposée au CDRCTP.

-Amics de Montserrat: *Folklore montserratí. Tradicions-prodigis-llegendària.* Barcelona, Imp. Pulcra, 1971.

-Amouretti, M.-Ci; Comet, G.: *Des hommes et des plantes. Plantes méditerranéennes, vocabulaire et usages anciens. Table ronde Aix-en-Provence. Mai 1992.* Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1993. (Cahier d'histoire des techniques, 2).

-Anderson, Kay; Gale, Fay: *Cultural geographies.* Australie, Longman, 1999.

-Andolz, Rafael: *De pilmadores, curanderos y sanadores en el Alto Aragón.* Saragosse, Edt. Mira Editores, SA, 1987.

-Andreolli, Bruno; Montanari, Massimo (edt.): *Il bosco nel medioevo*. Bologne, Editrice Cooperativa Libraria Universitaria Editrice Bologna, 1988.

-Andreotti, Giuliana: "Aspects généraux du rapport entre paysage et religion". *Géographie et cultures*, 23. Automne 1997. P. 77-88.

-Andreu, E.; Lagardera, F.; Rovira, G.: "L'excursionisme català i els esports de muntanya".*Apunts. Educació física i esports*, 41. Juillet 1995. P. 80-86.

-Arco, Ricardo del: *Costumbres y trajes en los Pirineos.* Saragosse, Publications de l'Academia de Ciencias de Zaragoza, 1930.

-Arco y Garay, Ricardo del: *Notas de folklore altoaragonés*. Madrid, CSIC, 1943.

-Ariño Villarroya, Antoni: *Temes d'etnografia valenciana (Vol. IV) Festes, rituals i creences.* València, Edc. Alfons el Magnànim/Institució Valenciana d'Estudis i Investigació, 1988.

-Argullol, Rafael: *La atracción del abismo. Un itinerario por el paisaje romántico.* Barcelona, Destino, 1983.

-Asimov, Isaac: *Guía de la Biblia.* Barcelona, Edt. Laia, 1985. 2 vol.

-Assier-Andrieu, Louis: *Le peuple et la loi. Anthropologie historique des droits paysans en Catalogne française*. Paris. Librairie Générale de Droit et Jurisprudence, 1987.

-Associació Excursionista de Reus: *Miscel·lània muntanyenca. Recull de treballs efectuats amb motiu del Centenari de l'Excursionisme Català i del XXVè aniversari de l'Assocació Excursionista de Reus.* Reus, Associació Excursionista de Reus, 1977.

-"Au-delà du paysage moderne". Dossier dans *Le débat*, 65. Mai-août de 1991.

-Augé, Marc: *Los "no lugares". Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad.* Barcelona, Gedisa, 1995.

-Augustin, Saint: *Les Confessions précédées de Dialogues philosophiques.* Paris, Gallimard, 1998.

-Ayllón, Manuel: *La dictadura de los urbanistas. Un manifiesto por una ciudad libre.* Madrid, Temas de Hoy, 1995.

-Aznar, E.: *Viajes y descubrimientos en la Edad Media.* Madrid, Síntesis, 1994.

-Azorín: *El paisaje de España visto por los españoles.* Madrid, Espasa-Calpe, 1969.

-Bachelard, Gaston: *La poética del espacio*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1994.

-Badone, Ellen (edt.): *Religious orthodoxy and popular faith in european society.* Princeton, Princeton University Press, 1990.

-*Bagà. La capital històrica de l'Alt Berguedà.* Bagà, Ajuntament de Bagà, 1988.

-Bagué, Enric: *Llegendes de la història de Catalunya.* Barcelona, Barcino, 1937.

-Bahn, Paul G.: *Pyrenean prehistory. A palaeoeconomic survey of the French sites.* Warminster, Aris & Phillips Ltd., SD.

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

-Balari y Jovany, José: *Orografía. Estudio etimológico de los nombres de cimas ó cumbres de montañas.* Barcelona, Est. tip. de Jaime Jepús, 1892.

-Balari y Jovany, José: *Historia de la Real Academia de Ciencias y Artes. Memoria inaugural del año académico de 1893 á 1894.* Barcelona, Tip. l'Avenç, 1895.

-Balañà i Abadia, Pere: *Visió cosmopolita de Catalunya*. Barcelona, Generalitat de Catalunya, 1991. 2 vol.

-Balcells, Albert; Samper, Genís: *L'escoltisme català (1911-1978).* Barcelona, Barcanova, 1993.

-*El Ball Cerdà. El Ball de Faixes.* Barcelona, Alta Fulla, 1998.

-Ballerini, Michel: *Le roman de montagne en France*. Paris, Arthaud, 1973.

-Ballbè i Boada, Miquel: *Las vírgenes negra y morenas en España.* Terrassa, Gràgiques Ister, 1991.

-Ballu, Y.: *Ski retro*. Le Coteau, Editions Horvath, 1988.

-Baltrusaitis, Jurgis: *Réveils et Prodiges. Le gothique fantastique.* Paris, Armand Colin, 1960.

-Baltrusaitis, Jurgis: *Le Moyen Age fantastique. Antiquités et exotismes dans l'art gothique.* Paris, Flammarion, 1981.

-Barandiarán, José Miguel de: *Mitología del pueblo vasco II. Las piedras y los monumentos prehistóricos.* Vitoria, Imp., Lib. y Enc. del Montepío Diocesano, 1928. Tirage à part d'*Euzko-Folklore*, 1923-1924.

-Barberà i Suqué, Josep: *Excursionistes recordats*. Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1996.

-Barcia, Enrique (edt.): *Cuentos y leyendas de España y Portugal. Contos e lendas de Espanha e Portugal. I Seminario Internacional.* Mérida, Editora Regional de Extremadura, 1997.

-Barella i Miró, Albert: "Matadepera i Sant Llorenç del Munt a la cartografia antiga de Catalunya". *Treballs de la Societat Catalana de Geografia*, 36. Décembre 1993. P. 11-24.

-Barella i Miró, Albert: "Una anàlisi dels mapes antics de petit i mitjà format de les terres catalanes dels segles XVI al XVIII". *Treballs de la Societat Catalana de Geografia*, 45. Décembre 1997. P. 111-136.

-Barnes, Trevor J.; Duncan, James S.: *Writing worlds. Discourse, text and metaphor in the representation of landscape*. Londres/New York, Routledge, 1992.

-Barrenechea, José Manuel (edt.): *Moral y economía en el siglo XVIII. Antología de textos sobre la usura: Zubiaur, Calatayud, los Cinco Gremios Mayores y Uría Nafarrondo.* Vitoria, Departamento de Justicia, Economía, Trabajo y Seguridad Social, 1995.

-Barrera i Puigví, Agustí: Vid. Bernabé, Rafael; Cabré, Carles; Cañadell, Rosa; Sunyol, Carles.

-Barriendos i Vallvé, Mariano: *El clima histórico de Catalunya: aproximación a sus características generales. Ss. XV-XIX.* Thèse de doctorat. Universitat de Barcelona, 1994. TD 364.

-Baschet, Jérôme: *Les justices de l'Au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XIIe-XVe siècle)*. Roma, École Française de Rome, 1993.

-*Bases socials de l'excursionisme català.* Granollers, Agrupació Excursionista de Granollers, 1997.

-Bassegoda, Joan: *Antoni Gaudí*. Barcelona, Salvat, 1985.

-Batlle, Joan Baptista: *Los goigs a Catalunya. Breus consideracions sobre son origen y sa influència en la poesía mística popular. Acompanyan a aquesta obra cent facsímils reproduhits de goigs del segle XVII* Barcelona, l'Arxiu, 1924.

-Batlle, Joan Baptista: *Los goigs a Catalunya en lo segle XVIII. Recull d'estudis crítichs ab un centenar de facsímils y una nota preliminar sobre sa bellesa gráfica.* Barcelona, Tip. Catòlica, 1925.

-Batlle i Gallart, Carme: *L'assistència als pobres a la Barcelona medieval (S. XIII).* Barcelona, Rafael Dalmau, editor, 1987.

-Bauer Manderscheid, Erich: *Los montes de España en la historia*. Madrid, Ministerio de Agricultura, 1980.l

-Bayard, Jean-Pierre: *Historia de las leyendas*. Barcelona, Vergara Editorial, 1957.

-Beato i Vicens, Francesc: *L'excursionisme a Tàrrega dins l'excursionisme català.* Tàrrega, A. E. de l'Urgell, 1988.

-Béguin, François: *Le paysage. Un exposé pour comprendre. Un essai pour réflechir.* Paris, Flammarion, 1995.

-Behringer, Wolfgang: "Climatic change and witch-hunting: the impact or the Little Ice Age on mentalities". *Climatic Change*, 43. (1999). P. 335-351.

-Beigbeder, Olivier: *La simbología*. Vilassar de Mar, Oikos-Tau, 1971.

-Belenguer, Ernest; Dantí, Jaume; Gual, Valentí: *Els béns comunals a la Catalunya moderna (segles XVI-XVIII)*. Barcelona, Rafael Dalmau, edt., 1998.

-Belenguer Cebrià, Ernest; Dantí i Riu, Jaume; Gual Vilà, Valentí: *La comunitat pagesa catalana a través dels documents (1349-1871)*. Barcelona, Rafael Dalmau Editor, 1999.

-Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. Les Garrigues.* Lleida, Virgili & Pagès, SA, 1987. 3 vol.

-Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. La Segarra*. Lleida, Virgili & Pagès, SA, 1988. 3 vol.

-Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. El Pla d'Urgell.* Lleida, Virgili & Pagès, SA, 1988.

-Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. Alta Ribagorça.* Lleida, Pagès editors, 1990.

-Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. Segrià.* Lleida, Virgili & Pagès, SA, 1990. 4 vol.

-Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. Val d'Aran.* Lleida, Pagès editors, 1991.

-Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. L'Urgell.* Lleida, Pagès editors, 1991. 2 vol.

-Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. La Cerdanya. Batllia i Baridà.* Lleida, Pagès editors, 1992.

-Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. El Solsonès*. Lleida, Pagès Editors, 1993. 2 vol.

-Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. El Pallars Sobirà.* Lleida, Pagès editors, 1993-94. 3 vol.

-Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. La Noguera.* Lleida, Pagès editors, 1994. 4 vol.

-Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. L'Alt Urgell.* Lleida, Pagès editors, 1997. 4 vol.

-Bellmunt i Figueras, Joan: *Fets, costums i llegendes. Pallars Jussà.* Lleida, Pagès editors, 1997. 4 vol.

-Bellmunt i Figueras, Joan: *Devocions marianes populars*. Lleida. Edc. Pagès, plusieurs années.

-Beltran Costa, Oriol: *L'organització comunal a la Val d'Aran*. Ms. B-140. CDRCTP. 1991.

-Beltran Costa, Oriol: *Adaptació a l'entorn i organització social al Pirineu central.* Ms. PNRE-10. CDRCTP. 1994.

-Bender, Barbara: *Lanscape: politics and perspectives.* New York, Berg, 1993.

-Bennassar, Bartolomé: *L'homme espagnol. Attitudes et mentalités du XVIe au XIX siècle.* Paris, Hachette, 1975.

-Beraldi, Henri: *Cent ans aux Pyrénées*. Paris, sd, 1899-1904. 4 vol.

-Beraldi, Henri: *Le passé du pyrénéisme. Notes d'un bibliophile.* Paris, sd, 1911-1919. 4 vol.

-Bercé, Yves-Marie: *Croquants et nu-pieds. Les soulèvements paysans en France du XVIe au XIXe siècle.* Paris, Gallimard, 1991.

-Berdoulay, Vincent: *Les Pyrénées, lieux d'interaction des savoirs (XIXe-début XXe s.).* Paris, Edt. du CTHS, 1995.

-Berger, Peter; Luckmann, Thomas: *La construcción social de la realidad.* Buenos Aires, Amorrortu, 1993.

-Bergier, Jean-François (edt.): *Montagnes, fleuves, fôrets dans l'histoire. Barrières ou lignes de convergence? Berge, flüsse, wälder in der geschichte. Hindernisse oder Begegnungsräume?* St. Katharinen, Scripta Mercaturae Verlag, 1989.

-Bericat, Eduardo: *Sociología de la movilidad espacial. El sedentarismo nómada.* Madrid, Siglo XXI, 1994.

-Bernabé, Rafael; Cabré, Carles; Cañadell, Rosa; Sunyol, Carles: *Tavertet: espai, ritual i societat. Cultura i territori en una comunitat rural catalana.* Ms. B-49 CDRCTP. Au *Catàleg de Materials inèdits* conste comme auteur Agustí Barrera i Puigví.

-Bernbaum, Edwin: *Sacred mountains of the world.* Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press, 1997.

-Bernhard, J.; Lefebvre, Ch; Rapp, F.: *L'époque de la réforme et du concile de Trente.* Paris, Edt. Cujas, 1989.

-Berot, Marcellin: *La vie des hommes de la montagne dans les Pyrénées racontée par la toponymie*. Toulouse, Edt. Milan/Parc National des Pyrénées, 1998.

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

-Berque, Augustin: *Vivre l'espace au Japon*. Paris, PUF, 1982.

-Berque, Augustin: *Médiance de milieux en paysages*. Montpellier, Réclus, 1990.

-Berque, Augustin: *Les raisons du paysage*. Paris, Editions Hazan, 1995.

-Berque, Augustin: *Etre humains sur la terre*. Paris, Gallimard, 1996.

-Berque, Augustin: "De paysage en outre-pays". *Le débat*, 65. Maig-juny de 1991. P. 4-13.

-Berque, Augustin: "Cosmophanie ou paysage" (inédit).

-Bertrand, Georges: "Le paysage entre la nature et la société". *Revue géographique des Pyrénées et du Sud-ouest*, t. 49, fasc. 2. Toulouse, 1978. P. 239-258.

-Bertran y Musitu, José: *El derecho especial del Valle de Arán*. Barcelona, Tip. de José Espasa, 1901.

-Bertrana, A., Cardona, O., Iglésies, J.: *En el centenari de Prudenci Bertrana (La vida, el llenguatge i l'àmbit geogràfic)*. Barcelona, Rafael Dalmau, Editor, 1968.

-Bertranpetit, Jaume; Vives, Elisenda (édt): *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.

-Best, Michael R.; Brightman, Frank H.: *The Book of Secrets of Albertus Magnus of the virtues of herbs, stones and certain beasts also a book of the marvels of the world*. Oxford, Clarendon Press, 1973.

-Bettin, G.: *Los sociólogos de la ciudad*. Barcelona, Gustavo Gili, 1982.

-Birba, Llorenç: *La vall de Camprodon*. Barcelona, Editorial Montblanc-Martín, 1989.

-Black, William George: *Medicina popular. Un capítulo en la historia de la cultura*. Madrid, El Progreso editorial, 1889 (Facsimile, Barcelona, Alta Fulla, 1982).

-Blanc, Dominique: *Recits & contes populaires de Catalogne*. Paris, Edt. Gallimard, 1979.

-Blázquez, José Maria: *Imagen y mito. Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1977.

-Blázquez Martínez, José María: *Religiones primitivas de Hispania*. Madrid, CSIC, 1962.

-Bloch, Anny; Frayssenge, Jacques: *Les êtres de la brume et de la nuit. Peurs, revenants, loups-garous et sorciers d'hier et d'aujourd'hui*. Paris, Les éditeurs de Paris, 1994.

-Boada, Martí: *Recull de llegendes de la regió del Montseny*. Figueres, Carles Vallès, editor, 1992.

-Boada, Martí: *Breu història forestal de Catalunya*. Barcelona, Generalitat de Catalunya-Departament de Benestar Social, 1994.

-Boada, Martí: *Rafael Puig i Valls. 1845-1920. Precursor de l'educació ambiental i dels espais naturals protegits*. Barcelona, Departament de Medi Ambient, 1995.

-Boada, Martí; Casas, Pep; Campdepadrós, Joan: *Recull de llegendes de Sant Miquel del Fai*. Figueres, Edicions del Brau, 1993.

-Bofarull i Terrades, Manuel: *Origen dels noms geogràfics de Catalunya. Pobles, rius, muntanyes, etc*. Barcelona, Edt. Millà, 1991.

-Boggs, R. S; Kasten, L.; Keniston, H.; Richardson, H. B.: *Tentative dictionary of medieval Spanish*. Chapel Hill, 1946.

-Bohigas i Balaguer, Pere: *Folklore del Penedès. Primers estudis literaris*. Vilafranca del Penedès, Vilatana, 1993.

-Bois, Guy: *La revolución del año mil. Lournand, aldea del Mâconnais, de la Antigüedad al feudalismo*. Barcelona, Edt. Crítica, 1991.

-Boixés i Sabatés, Joaquim: *El petit país del Ripollès*. Ripoll, Edc. Maideu, 1970.

-Boira, Josep V.; Reques, Pedro; Souto, Xosé M.: *Espacio subjetivo y geografía. Orientación teórica y praxis didáctica*. València, Nau Llibres, 1994.

-*La bolangera. Amb la "Metodologia", "Glossari" i "Fonts d'informació" corresponents al conjunt de l'obra*. Barcelona, Alta Fulla, 1992.

-Bolòs i Masclans, Jordi: *Com veieren els Països Catalans alguns viatgers del segle XVI.* Barcelona, Rafael Dalmau, edt, 1980.

-Bonal, R.: *L'excursionisme a Catalunya. Estudi sociogràfic*. Inédit, déposé dans l'archive de la Fundació Jaume Bofill.

-Bonet i Llach, Ramon: *Vida i culte de sant Eudald. Patró de la comtal vila de Ripoll. La història. La tradició. La llegenda*. Olot, Imp. Bonet, 1984.

-Bonnington, C.: *Deux siècles d'histoire de l'alpinisme.* Neuchâtel/Paris, Delachaux et Niestlé, SA, 1992.

-Borbonet i Macià, Anna; Sanglàs i Puigferrer, Jordi: *Tavertet. El seu terme i els seus noms de lloc.* Barcelona. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1999.

-Bordes, François: *Sorciers et sorcières. Procés de sorcellerie en Gascogne et Pays Basque.* Toulouse, Édt. Privat, 1999.

-Bori i Roqué, Jaume (Cord): *Recull de folklore del Montsant-Serra de Prades.* Tarragona, Edicions El Mèdol, 1990.

-Boronat i Márquez, Emili: *Religiositat popular i creences. La mentalitat pre-industrial a través del treball de camp*. Ms. B-14. CDRCTP. Barcelona, 1986.

-Borràs, J.; Beneito, A.: "Resum històric de l'espeleologia catalana". *Sota terra,* 5 et 6. 1984 et 1985.

-Borzeix, Daniel; Pantal, René; Serbat, Jacques: *Révoltes populaires en Occitanie.* Treignac, Les Monédières, 1982.

-Botargues i Palasí, Meritxell: *Le memòria oral a Taüll.* Ms. B-154.2. CDRCTP. Lleida, 1993.

-Botella y Hornos, Federico de: *Discursos leídos ante la Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales en la recepción pública del Excmo. Sr. D. Federico de Botella y Hornos el día 29 de junio de 1884*. Madrid, Imp. de la V. e hijos de D. E. Aguado, 1884.

-Botta, Giorgio (Comp.): *Studi geografici sul paesaggio.* Milano, Cisalpino-Goliarica, 1989.

-Bourdieu Pierre; Wacquant, Loïc J. D..: *Per a una sociologia reflexiva*. Barcelona, Herder, 1994. (Titre originel: *Réponses. Pour une anthropologie réflexive.* Paris, 1992)

-Boyer, Marc: *L'invention du tourisme*. Paris, Découvertes Gallimard, 1996.

-Bozzonet, Jean-Paul: *Des monts et des mythes. L'imaginaire social de la montagne.* Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1992.

-Briffaud, Serge: *Naissance d'un paysage. La montagne pyrénéenne à la croisée des regards XVI-XIX siècle.* Tarbes/Toulouse, Association Guillaume Mauran et Université de Toulousse II, 1994.

-Broc, Numa: *Les montagnes vues par les géographes et les naturalistes de langue française au XVIII siècle. Contribution à l'histoire de la géographie.* Paris, Bibliothèque Nationale, 1969.

-Broc, Numa: *Les montagnes au siècle des Lumières. Perception et représentation.* Paris, Éditions du CTHS, 1991.

-Broc, Numa: *Regards sur la géographie française de la Renaissance à nos jours.* Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, 1994. 2 vol.

-Brocà, G. M. de: *Taula de les stampaçions de les constitucions y altres drets de Cathalunya y de les costumes y ordinaçions de sos diversos paratges.* Barcelona, Fills de J. Jepús, Impressors, 1907.

-Brosse, Jacques: *Mythologie des arbres*. Paris, Plon, 1989.

-Brosseau, Marc: *Des romans-géographes. Essai*. Paris, L'Harmattan, 1996.

-Brugada i Gutiérrez-Ravé, Josep: *Nicolau Eimeric (1320-1399) i la polèmica inquisitorial*. Barcelona, Rafael Dalmau, edt., 1998.

-Bruguera, Maria-Mercè; Ducròs, Joan: *Montserrat. Rutes literàries.* Barcelona, Edicions de la Magrana, 1996.

-"La bruixeria a Catalunya". *L'Avenç*, 61. (juin 1983). Dossier, P. 50-64

-*Brujología. Congreso de San Sebastián. Ponencias y comunicaciones.* Madrid, Seminarios y Ediciones, SA, 1975.

-Brunet, M.; Brunet, S.; Pailhes, Cl. (dir): *Pays pyrénéens & pouvoirs centraux XVIe-XXe siècles*. SD, Association des Amis des Archives de l'Ariège, circa 1993.

-Brutails, Jean-Auguste: *Étude sur la condition des populations rurales du Roussillon au Moyen Age*. Paris, Imp. Nationale, 1891.

-Buarque de Holanda, Sergio: *Visión del paraíso. Motivos edénicos en el descubrimiento y colonización del Brasil*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1987.

-Buch i Parera, Josep: *El Cavall Bernat de Montserrat*. Barcelona, Club Excursionista de Gràcia, 1982.

-Bulbena Tusell, Antoni: *Primer assaig de bibliografia mont-serratina. Breu catálech d'aquelles obres que directa o indirectament s'ocupen, ab alguna estensió, del Mont-serrat o de son histórich monestir.* Barcelona, La Creu del Montseny, 1900.

-Bulliot, J-G.; Thiollier, Félix: *La mission et le culte de Saint Martin d'après les légendes et les monuments populaires dans le pays éduen. Étude sur le paganisme rural.* Autun et Paris, 1892.

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

-Busquets i Molas, Esteve: *Oracions, eixarms i sortilegis*. Ripoll, Maideu, 1985.

-Caballé i Clos, Tomàs: *Tradicions de Catalunya*. Barcelona, Edt. Freixinet, SD.

-Calvo, M. T.; Serrano, J. M.: *El espacio psicológico. Orígenes y derivaciones*. Múrcia, Consejería de Cultura y Educación, C. A. de la Región de Murcia, 1993.

-Calvo i Calvo, Lluís (edt.): *Aportacions a la història de l'antropologia catalana i hispànica. Cicle de conferències celebrat a Barcelona els dies 14, 15 i 16 de novembre de 1991.* Barcelona, Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura, 1993.

-Camarasa, Josep Maria; Senent-Josa, Joan: *Salvem Catalunya. El clam popular i la lluita contra la destrucció del patrimoni natural i la contaminació del medi ambient a Catalunya.* Barcelona. Edt. Avance, SA, 1977.

-Camena d'Almeida, P. *Les Pyrénées développement de la connaisance géographique de la chaîne.* Paris, Armand Colin, [189?].

-Campillo, Xavier: *Geografia i literatura a l'Alt Pirineu Català.* Lleida, Dep. de Geo. i Història de l'Estudi General, 1992.

-Campion-Vincent, Véronique: *Des fauves dans nos campagnes. Légendes, rumeurs et apparitions.* Paris, Imago, 1992.

-Camporesi, Piero: *La casa dell'eternità. Un viaggio appassionante nell'Europa cristiana tra le rappresentazioni dell'inferno e í prodigi dell'ostia.* Milan, Garzanti Editori, 1987.

-Camporesi, Piero: *Les belles contrées. Naissance du paysage italien.* Paris, Gallimard, 1995.

-Camps, Josep; Jubany, Angels: *La muntanya. Antologia de textos*. Barcelona, Edicions 62, 1991.

-Cano, M. I.; Lledó, A.: *Espacio, comunicación y aprendizaje*. Sevilla, Diada editoras, 1990.

-Cantoni, Remo: *El pensamiento de los primitivos*. Buenos Aires, Amorrortu Edt., 1977.

-Capel, Horacio: "Los diccionarios geográficos de la Ilustración española". *Geocrítica*, 31. Barcelona, 1981.

-Capel, Horacio: *Capitalismo y morfología urbana en España*. Barcelona, Los Libros de la Frontera, 1983.

-Capel, José Carlos: *El pan. Elaboración, formas, mitos, ritos y gastronomía, seguido de un glosario de los panes de España*. Barcelona, Montserrat Mateu, Taller Editorial, 1991.

-Capella, Francisco de P.: *Leyendas y tradiciones*. Barcelona, La Hormiga de Oro, 1922.

-Capella Cros, Anna M.: *Bastanist, una porta a la Cerdanya mil·lenària*. León, Fernando Ledesma, edt., 1995.

-Cardona, M. i Dupré, Ll.: *Esports de neu a Catalunya*. Barcelona, Montblanc-Martí-CEC, 1985.

-Carner i Borràs, Antoni: *Història i llegenda de les batalles del Bruc*. Barcelona, Rafael Dalmau, edt., 1968.

-Caro Baroja, Julio: *Algunos mitos españoles (ensayos de mitología popular).* Madrid, Editora Nacional, 1941.

-Caro Baroja, Julio: *Sobre toponimia del Pirineo aragonés*. Zaragoza, Diputación Provincial, 1981.

-Caro Baroja, Julio: *De los arquetipos y leyendas*. Madrid, Istmo, 1991.

-Caro Baroja, Julio: *Vidas mágicas e Inquisición*. Madrid, Istmo, 1992.

-Caro Baroja, Julio: *Las brujas y su mundo*. Madrid, Alianza Editorial, 1995.

-Carreras y Candi, Francesch: "Sant Martí y la sua catalana espasa". *Butlletí del Centre Excursionista de Catalunya*, 156. (1908). Pàg 15-22.

-Casacuberta i Rocarols, Margarida; Sala i Plana, Joan: *Cultura i ciutat. Segles XVIII-XX*. Girona, 1998. (Quaderns d'història d'olot, 10).

-Casades i Gramatxes, Pelegrí: *Lo Lluçanès. Excursions a dita comarca*. Prats de Lluçanès, Ajuntament de Prats de Lluçanès, 1997. Edition originelle de 1897.

-Casanova Coll, Joan; Creus Saumell, Joan: *Inventari sistemàtic dels petits éssers de la nostra geografia. 2ª versió corregida i ampliada*. Ms. B-208. CDRCTP. Barcelona, 1998.

-Casanova Coll, Joan; Creus Saumell, Joan: *Més ràpids que el llamp, més vius que el foc. Petits éssers fantàstics de l'àmbit lingüístic català*. Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2000.

-Casas Gaspar, Enrique: *Ritos agrarios. Folklore campesino español*. Madrid, Edt. Escelicer, SL, 1950.

-Casassas Ymbert, Jordi: *Intel·lectuals, professionals i polítics a la Catalunya contemporània (1850-1920). Estudis sobre les bases culturals i estratègiques del catalanisme*. Barcelona, Els llibres de la Frontera, 1989.

-Casassas, Jordi: *Entre Escil·la i Caribdis. El catalanisme i la Catalunya conservadora de la segona meitat del segle XIX*. Barcelona, Edc. La Magrana, 1990.

-Casassas, Anna M.; Montaner, M. Carme: *Cartografia de Catalunya. Catàleg general de la Cartoteca de Catalunya*. Barcelona, Institut Cartogràfic de Catalunya, 1992.

-Casini, Paolo: *Naturaleza*. Barcelona, Edt. Labor, SA, 1977.

-Cassirer, Ernst: *Filosofía de las formas simbólicas*. México, FCE, 1971.

-Castells i Casas, Joan: *Folklore torellonenc*. Torelló, Promotora Torelló, SA, 1979.

-Castellà-Gassol, Joan: *Història i costums a Sant Llorenç d'Hortons, Sant Joan Samora i La Beguda*. Sant Llorenç d'Hortons, Ajuntament de S. Llorenç, 1983.

-Castillo de Lucas, A.: *Folklore médico-religioso. Hagiografías paramédicas*. Madrid, Avis Aurea-Morata, 1943.

-Castillo de Lucas, Antonio: *Folkmedicina*. Madrid, Edt. Dossat, SA, 1958.

-Català Roca, Pere: *Llegendes dels castells catalans*. Barcelona, Rafael Dalmau, editor, 1983.

-Català Roca, Pere: *Llegendes cavalleresques de Catalunya*. Barcelona, Rafael Dalmau, editor, 1986.

-Caulier, Brigitte: *L'eau et le sacré. Les cultes thérapeutiques autour des fontaines en France du Moyen Age à nos jours*. Paris, Beauchesne et Presses de l'Université Laval, 1990.

-Cavaller, Pere: *Festes i costums de Reus*. Reus, Edicions del Centre de Lectura, 1990.

-Cayeux, Jean de: *Le paysage en France de 1750 à 1815*. Saint-Rémy-en-l'Eau, Editions Monelle Hayot, 1997.

-Céard, Jean: *La nature et les prodiges. L'insolite au XVIe siècle*. Genève, Lib. Droz, SA, 1996.

-Ceard, Jean; Margolin, Jean-Claude (dir): *Voyager à la Renaissance. Actes du colloque de Tours. 30 juin-13 juillet 1983*. Paris, Editions Maisonneuve et Larose, 1987.

-Cejador y Frauca, Julio: *Vocabulario medieval castellano*. Madrid, Visor Libros, 1990.

-*Cent anys de paisatgisme català. Centenari de la mort de Lluís Rigalt, Ramon Martí Alsina i Joaquim Vayreda*. Barcelona, Edt. Ausa, 1994.

-*Cent cinquante ans aux Pyrénées*. Toulouse, Bibliothèque Municipale, 1949.

-Centre Excursionista de Catalunya: *Centre Excursionista de Catalunya 120 anys d'història 1876-1996*. Barcelona, CEC, 1996.

-Centre de Documentació i Recerca de la Cultura Tradicional i Popular: *Catàleg de materials etnogràfics inèdits*. Barcelona, Generalitat de Catalunya-Departament de Cultura, 1989.

-Chambon, Jean-Pierre; Lüdi, Georges: *Discours étymologiques. Actes du Colloque international organisé à l'occasion de la naissance de Walther von Wartburg. Bâle, Freiburg i. Br., Mulhouse, 16-18 mai 1988*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1991.

-Champeaux, Gérard de; Sterckx, Sébastien: *Introduction au monde des symboles*. Yonne, Zodiaque, 1966.

-Chamson, Max: *Le roman de la montagne. Des auteurs et des cimes*. Mesnil-sur-l'Estrée, Christian de Bartillat édt, 1987.

-Charre, Jean-Pierre; Mesclon, Claude: *La géo-iconographie des montagnes. Les Alpes*. Grenoble, GRAVIT, 1989 (document consultable à l'Institut de Géographie Alpine de Grenoble).

-Chauvet, Horace: *Traditions populaires du Roussillon*. Perpignan, Imp. du Midi, 1947.

-Chélini, J.; Branthomme, H.: *Les chemins de Dieu. Histoire des pèlerinages chretiens des origènes à nos jours*. Paris, Hachette, 1982.

-Chenet, Françoise: *Le paysage et ses grilles. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle (7 au 14 septembre 1992): Paysages? Paysage?* Paris et Montreal, l'Harmattan, 1996.

-Chenu, M-D.: *Nature, man, and society in the twelfth century. Essays on new theological perspectives in the latin west*. Chicago et Londres, The University of Chicago Press, 1968.

-Chevalier, Jean (dir): *Diccionario de los símbolos*. Barcelona, Herder, 1988.

-Chevalier, R. (edt.): *Les eaux thermales et les cultes des eaux en Gaule et dans les provinces voisines*. Tours, Université de Tours, 1992.

-Christian, William A. Jr.: *Local religion in sixteenth-Century Spain*. Princeton, Princeton University Press, 1981.

-Christian, William A. Jr.: *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*. Madrid, Nerea, 1990.

-Christophe, Paul: *Les pauvres et la pauvreté. 1ere partie. Des origines au XV siècle* . Paris, Desclée, 1985.

-Chueca, F.: *Breve historia del urbanismo*. Madrid, Alianza editorial, 1994.

-*La ciència a la renaixença catalana. Commemoració del vuitantè aniversari de la mort d'Estanislau Vayreda i Vila*. Figueres, Editora Empordanesa SA, 1981.

-*Ciència i tècnica als Països Catalans: una aproximació biogràfica als darrers 150 anys*. Barcelona, Fundació Catalana per a la Recerca, 1995. 2 vol.

-*Ciencia para la burguesía. Renovación pedagógica y enseñanza de la geografía en la revolución liberal española. 1814-1857*. Barcelona, Universitat de Barcelona, 1983.

-*Científics i naturalistes al Montseny (les generacions del s. XIX)*. Granollers, Museu de Granollers, 1993.

-*Cinq propositions pour une théorie du paysage*. Seyssel, Éditions Champ Vallon, 1994.

-Cirlot, Juan-Eduardo: *Diccionario de símbolos*. Barcelona, Labor, 1978.

-Clarà, Josep: "El "Camí de Carlemany" a la Catalunya Vella". *Societat d'Onomàstica, Butlletí Interior*, LX. (1995). Vol. II. P. 301-306. (Actes del divuitè Col·loqui General de la Societat d'Onomàstica).

-Clarà i Tibau, Josep: *El "Camí de Carlemany" i els cantars de gesta francesos a la Catalunya Vella*. Barcelona, Universitat de Barcelona, 1988. (Col·lecció de Tesis Doctorals Microfitxades, 373).

-Clark, Kenneth: *L'art du paysage*. Paris, Gérard Monfort Éditeur, 1994.

-Claval, Paul: *Espacio y poder*. México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

-Claval, Paul: *La géographie culturelle*. Paris, Nathan, 1995.

-Clavé, Jaume: *Noms del Solsonès*. SD, ER. Edicions Catalanes, 1985.

-Coberó i Coberó, Jaume: *Història civil i religiosa de la vila de Torà*. Barcelona, Tallers Hostech, 1982.

-Cocchiara, Giuseppe: *Genesi di leggende*. Palermo, G. B. Palumbo edt., 1940.

-Coll, Pep; Farràs, Cisco; Borniquell, Núria: *El món religiós i mític a l'Alt Pallars (Projecte d'exposició)*. Ms. ES-024. CDRCTP. SD.

-Collin de Plancy, J.: *Dictionnaire infernal*. Paris, Paul Mellier, Edt., 1844.

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

-Colobrans, Jordi; Saumoy, Joan: *El caliu de la Vall d'Aran. Folklore aranès*. Ms. Es-07. CDRCTP. [1983].

-Cosem, Michel: *Contes tradicionals del Pirineu*. Tremp, Garsineu Edc., 1994.

-Cossío, José María de: *Fábulas mitológicas en España*. Madrid, Espasa-Calpe, SA, 1952.

-Costa, Joaquín: *Derecho consuetudinariio y economía popular española*. Zaragoza, Guara Editorial, 1981.

-*Les couleurs au Moyen Age*. Aix-en-Provence, Université de Provence, 1988. (Senefiance, 24).

-Courcelles, Dominique de: *Les histoires des saints, la prière et la mort en Catalogne*. Paris, Pub. de la Sorbonne, 1990.

-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).

-Cohn, Norman: *Los demonios familiares en Europa*. Madrid, Alianza Editorial, 1980.

-Coll, Pep: *Quan Judes era fadrí i sa mare festejava*. Barcelona, Edicions la Magrana, 1989.

-Coll, Pep: *Muntanyes maleïdes*. Barcelona, Editorial Empúries, 1993.

-Coll, Pep: *Muntanyes (mig) maleïdes*. Barcelona, Edt. Empúries, 1994.

-Coll, Pep: *Viatge al Pirineu fantàstic*. Barcelona, Columna, 1996.

-Collette, Florence; Péricard-Méa, Denise (coord): *Le temps des jardins*. Seine-et-Marne, Comité Départemental du Patrimoine de Seine-et-Marne, 1992.

-Collignon, Béatrice: *Les Inuit. Ce qu'ils savent du territoire*. Paris et Montreal, l'Harmattan, 1996.

-Colom, Josep: *Un forat entre monts. Recull oral a Llessuí i a la Vall d'Assua*. Tremp, Garsineu Edicions, 1996.

-Colomer, I. M.: "Montserrat en la cartografia". *Analecta Montserratensia*, vol. IX. Barcelona, 1962. P. 161-186.

-Colomer Preses, Ignasi Maria: *Els cent primers mapes del Principat de Catalunya. Segles XVI-XIX*. Barcelona, Rafael Dalmau, Editor, 1966.

-Colomer, [Ignasi Maria]: *Els mapes antics de les terres catalanes des del segle XI*. Granollers, Editorial Montblanch, 1967.

-Colomer i Preses, Mn. Ignasi M.: *Cartografia de Catalunya i dels Països Catalans amb un annex de mapes del Rosselló i del País Valencià*. Barcelona, Institut Cartogràfic de Catalunya, 1989.

-Colomer, [Ignasi Maria]: *Mosques miracleres. Iconografia*. [Girona], Suc. de E. Canet, imp., 1988.

-Comet, Rémy: *L'enclave espagnole du Val d'Aran. Son passé, ses anciens privilèges coutumes et relations pastorales dans les Pyrénées Centrales*. St. Gaudens, L'Adret, 1985 (edition originnelle de 1929).

-Company i Dalmau, Josep M.: *El santuari del Tallat*. Ms. B-041. CDRCTP. Tarragona, 1987.

-Constans, Lluís G.: *Girona, bisbat marià. Història, art, pietat, folklore*. Barcelona, SD, 1954.

-Coolidge, W. A. B.: *Josias Simler et les Origines de l'alpinisme jusqu'en 1600*. Grenoble, Editions Glénat, 1989.

-Copleston, Frederick: *Historia de la filosofía*. Madrid, edt. Ariel, 1981. 9 vol.

-Corbin, Alain: *Le territoire du vide. L'Occident et le désir de rivage. 1750-1840*. Paris, Aubier, 1988.

-Corbin, Alain: *Les cloches de la Terre. Paysage sonore et culture sensible dans les campagnes au XIXe siècle*. Paris, Flammarion, 1994.

-Corbin, Alain: *L'avènement des loisirs. 1850-1960*. Paris, Aubier, 1995

-Cordier, H.: *Les légendes des Pyrénées*. Lourdes, Imp. F. Cazenave, 1855.

-Cornet i Arboix, Lluís: *Medicina natural i curanderisme*. Solsona, Solsona Comunicacions, SL, 1999.

-Corso, Raffaele: *Folklore. Storia, obbietto, metodo, bibliografia*. Naples, Casa Editrice Raffaele Pironti, 1946.

-Cortadellas, Xavier: *El poble dels centfocs. Llegendes de les Gavarres*. Tarragona, Edc. El Mèdol, 1996.

-Cortázar, Augusto Raúl: *Folklore y literatura*. Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1964.

-Corvol, Andrée: *L'homme et l'arbre sous l'Ancien Régime*. Paris, Economica, 1984.

-Corvol, Andrée: *L'homme aux bois. Histoire des relations de l'homme et de la forêt (XVIIe-XXe siècle)*. Paris, Fayard, 1987.

-Cosgrove, Denis: *Social formation and symbolic landscape*. Londres-Sydney, Croom Helm, 1984.

-Cosgrove, Denis: "Prospect, perspective and the evolution of the landscape idea". *Transactions, Institute of British Geographers*, vol. 10, n. 1. (1985). P. 45-62.

-Cosgrove, Denis; Daniels, Stephen (edt.): *The iconography of landscape. Essays on the symbolic representation, design and use of past environments*. Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

-Costa-Pau, Lluís: *Això era i no és*. Barcelona, Edc. La Magrana, 1989.

-*Costumari català. Volum I. Usos i costums de bon pagès sobre boscos i arbredes*. Barcelona. Imp. Casa de Caritat, 1920.

-*Costumari català. Volum II. Costums sobre termenals, camins i aigües, en terres de pagès*. Barcelona, Imp. Casa de Caritat, 1921.

-Couliano, Joan P.: *Más allá de este mundo. Paraísos, purgatorios e infiernos: un viaje a través de las culturas religiosas*. Barcelona, Edc. Paidós, 1993.

-Crang, Mike: *Cultural geography*. Londres et New York, Routledge, 1998.

-Crosby, Alfred W.: *La medida de la realidad. La cuantificación y la sociedad occidental, 1250-1600*. Barcelona, Crítica, 1998.

-"Croyances, récits & pratiques de tradition. Mélanges d'Ethnologie, d'histoire et de linguistique en hommage à Charles Joisten (1936-1981)". *Le Monde Alpin et Rhodanien*, 1-4. Valence, 1982.

-Cuivre, Claude: *En país catalá e Fenolhedes. Les Pyrénées-Orientales 1900-1930*. Poitiers, IDP édit., 1980.

-"Cultura-Natura". Dossier in *Aixa. Revista anual del Museu Etnològic del Montseny, la Gabella*, 8. Arbúcies, 1997.

-*Culturas populares. Diferencias, divergencias, conflictos. Actas del Coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, los días 30 de noviembre y 1-2 de diciembre de 1983*. Madrid, Universidad Complutense et Casa de Velázquez, 1986.

-Cuscó, Joan: *El ball pla.* Vilafranca del Penedès, Gràfic 24, 1989.

-Cutrina, Gonçal: *Llegendes i tradicions de les valls del Ter i del Freser*. Ripoll, Edicions Maideu, 1981.

-D. U. B.: "La muse latine au Montserrat". *Revue Bénédictine*, tom X. Abaye de Maredsous, 1893. P. 289-294.

-Dacosta, Josep M.; Febrés, Xavier: *La tramuntana*. Girona, Diputació de Girona, 1995. (Quaderns de la Revista de Girona, 56).

-Dagognet, François (dir.): *Mort du paysage? Philosophie et esthétique du paysage. Actes du colloque de Lyon*. Seyssel, Champ Vallon, 1982.

-Dagron, Chantal; Kacimi, Mohamed: *Naissance du désert*. Paris, Édt. Balland, 1992.

-Dainville, François de: *Le langage des géographes. Thèmes, signes, couleurs des cartes anciennes. 1500-1800*. Paris, Edt. A. et J. Picard & Cie., 1964.

-Dampier, William Cecil: *Historia de la ciencia y sus relaciones con la filosofía y la religión*. Madrid, Edt. Tecnos, 1972.

-Daniels, Stephen: *Fields of vision. Lanscape imagery and national identity in England and the United States*. Oxford, Polity Press, 1993.

-Dantec, Jean-Pierre Le: *Jardins et paysages. Textes critiques de l'antiquité à nos jours*. Paris, Larousse, 1996.

-Dantí i Riu, Jaume: *Aixecaments populars als Països Catalans (1687-1693)*. Barcelona, Edt. Curial, 1990.

-Dardel, Eric: *L'homme et la terre. Nature de la réalité géographique*. Paris, Editions du CTHS, 1990.

-Davis, Natalie Z.: *Les cultures du peuple. Rituels, savoirs et résistances au 16e siècle*. Paris, Aubier, 1979.

-Davy, Marie-Madeleine: *La montagne et sa symbolique*. Paris, Albin Michel, 1996.

-Davy, Marie-Madeleine: *Iniciación a la simbología románica. El siglo XII*. Madrid, Edc. Akal, 1996.

-"De l'agricole au paysage". *Études Rurales*, 121-124. Paris, 1991.

-Dearden, Philip; Sadler, Barry: *Landscape evolution: approches and applications*. Victoria, University of Victoria, 1989.

-Debray, Régis: *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada en Occidente*. Barcelona, Paidós, 1994.

-*De l'aventura. Els viatges*. Barcelona, Fundació Caixa de Pensions, 1987.

-Delamont, Ernest: *Histoire de la ville de Prades en Conflent (province de Roussillon) des communes et cantons et de l'abbaye royale de Saint-Michel de Cuixa*. Perpignan, Imp. de l'*Indépendant*, 1878.

-Delcor, Mathias: *Les vierges romanes de Cerdagne et Conflent dans l'histoire et dans l'art*. Barcelona, Rafael Dalmau, editor, 1970.

-Delcor, Maties: "Una descripció de la vall de Querol del juriconsult Antoni Oliva (S. XVI)". *Urgelia*, VIII. (1986-1987). P. 431-455.

-Delehaye, Hippolyte: *Les légendes hagiographiques*. Brusselles, Société des Bollandistes, 1927.

-Deloncle, J.: *Goigs del Rosselló*. Perpignan, Imprimerie du Midi, 1952.

-Delumeua, Jean: *Une histoire du paradis. Le jardin des délices*. Mesnil-sur-l'Estrée, Edt. Fayard, 1992.

-Demeritt, David: "The nature of metaphors in cultural geography and environmental history". *Progress in Human Geography*, 18, 2. (1994). P. 163-185.

-Descazeaux, René: *Itinéraires mystérieux & magiques des espaces pyrénéens*. Toulouse, Loubatières, 1998.

-Desplat, Christian: *La guerre oubliée. Guerres paysannes dans les Pyrénées (XIIe-XIXe siècles)*. Biarritz, J & D éditions, 1993.

-"Le diable au Moyen Age (doctrine, problèmes moraux, représentation)". *Senefiance*, 6. Aix-en-Provence, Publications du Cuerma, 1979.

-*Diccionari biogràfic*. Barcelona, Albertí editor, 1969. 4 vol.

-Díez i Quijano, Desideri: *La cultura popular a Horta*. Barcelona, Edt. El Tinter, SCL, 1990. (Història d'Horta, 9).

-*Dites, cobles i rondalles*. Tortosa, Servei Local de Català, 1994.

-Dollfus, Olivier: *El espacio geográfico*. Vilassar de Mar, Oikos-Tau, 1990.

-Domènech, Joan de Déu: *Mirant enfora. Cent anys de llibres de viatges en català*. Barcelona, Pub. Abadia de Montserrat, 1995.

-Domingo i Francàs, Carles: *Els noms de les formes del relleu*. Barcelona, Institut Cartogràfic de Catalunya, 1997.

-Donadieu, Pierre (dir): *Paysages de marais*. Paris, Édt. J. P. de Monza, 1996.

-Donteville, Henri: *Histoire et géographie mythiques de la France*. Paris, G-P. Maisonneuve et Larose, 1973.

-Dossey, L.: *Tiempo, espacio y medicina*. Barcelona, Kairós, 1992.

-Duby, Georges: *El año mil. Una nueva y diferente visión de un momento crucial de la historia* Barcelona, Gedisa, 1988.

-Duch, Lluís: *Mite i cultura*. Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1995.

-Ducos, Joëlle; Thomasset, Claude: *Le temps qu'il fait au Moyen-Age. Phénomènes atmosphériques dans la littérature, la pensée scientifique et religieuse*. Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1998.

-Duhem, Pierre: *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*. Paris, Hermann, 1956. 10 vol.

-Duhourcau, Bernard: *Guide des Pyrénées mistérieuses*. Paris, Edt. Sand, 1985.

-Dumézil, Georges: *Fêtes romaines d'été et d'automne suivi de dix questions romaines*. Paris, Gallimard, 1975.

-Dumos, Bruno; Pollet, Guilles; Berjat, Muriel: *Naissance du spòrt moderne*. Lyon, La Manufacture, 1987.

-Duncan, James; Ley, David: *Place, culture, representation*. Londres, Routledge, 1993.

-Duran, Teresa; Piérola, Mabel; Monclús, Joaquín: *Llibre de la por*. Barcelona, Alter Pirene, 1991.

-Duval, P-M.: *Les dieux de la Gaule*. Paris, Editions Payot, 1993. P. 118.

-*De l'eau et des hommes en terre catalane*. Perpignan, El Trabucaire, 1992.

-*L'Église et la mémoire des morts dans la France médiévale. Communications présentées à la Table Ronde du CNRS, le 14 juin 1982*. Paris, Études Augustiniennes, 1986.

-Ehrard, Jean: *L'idée de nature en France a l'aube des Lumières*. Paris, Flammarion, 1970.

-Eichrodt, Walther: *Teología del Antiguo testamento*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1975. 2 vol.

-Eilan, N.; Mccarthy, R.; Brewer, B.: *Spatial representation. Problems in philosophy and psychology*. Oxford, Blackwell Publishers, 1993.

-Eliade, Mircea: *Traité d'histoire des religions*. Paris, Payot, 1994.

-Eliade, Mircea: *Mythes, rêves et mystères*. Paris, Gallimard, 1996.

-Eliade, Mircea: *Mito y realidad*. Barcelona, Labor, 1994.

-Eliade, Mircea: *Lo sagrado y lo profano*. Colòmbia, Labor, 1994.

-Ellenberger, François: *Historia de la geología*. Barcelona, Edt. Labor et Ministerio de Educación y Ciencia, 1989.

-Ena Bordonada, Angela (dir.): "Literatura de viajes". *Compás de Letras. Monografías de Literatura Española*, 7. Madrid, Univ. Complutense, 1995.

-*Enciclopèdia de l'excursionisme*. Barcelona, R. Dalmau editor, 1964. 2 vol.

-Enesco Arana, Ileana: *El desarrollo de conceptos espaciales: un estudio transcultural*. Thèse de doctorat, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Psicología, 1982.

-"Enfer et Paradis. L'au-delà dans l'art et la littérature en Europe. Actes du colloque organisé par le Centre Européen d'Art et de Civilisation Médievale et la Société des lettres, sciences et arts de l'Aveyron à Conques les 22 et 23 avril 1994". *Les Cahiers de Conques*, 1. Rodez, mars de 1995.

-Enge, Torsten Olaf; Schröer, Carl Friedrich: *L'architecture des jardins en Europe. 1450-1800. Du jardin de villa de la Renaissance italienne au jardin paysager à l'anglaise*. Colonie, Taschen, 1990.

-Engel, Claire-Eliane: *La littérature alpestre en France et en Angleterre aux XVIIIe et XIX siècles*. Chambéry, Lib. Dardel, 1930.

-Engel, Claire-Eliane: *Histoire de l'Alpinisme*. Paris, Edc. "Je sers", 1950.

-*Ermites i santuaris a les comarques de Tarragona*. Ms. B-071. CDRCTP. Tarragona, 1988.

-*L'Escola d'Olot. J. Berga. J. Vayreda. M. Vayreda*. Barcelona, Fundació La Caixa, 1993.

-Escudier, Jean: *L'Aneto i els seus homes. La Maladeta*. Barcelona, Edt. Montblanc-CEC, 1972.

-*L'espace et le temps aujourd'hui*. Paris, Éditions du Seuil, 1983.

-*Espacio y organización social. Actas del Seminario "Espacio y organización social" (Madrid, 9-13 de mayo de 1988)*. Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1990.

-Espada Giner, Carmen; Oliver Bruy, Jaume: *Les bruixes al Pallars. Processos d'Inquisició a la Varvassoria de Torralla (S. XVI)*. Tremp, Garsineu edc., 1999.

-Espar i Tressens, Josep: *Coses de la Seu*. Barcelona, Imp. R. Duran, 1978.

-*Etnologia pallaresa. Homenatge a Ramon Violant i Simorra*. Tremp, Escudella-2, 1981.

-*De l'étranger à l'étrange ou la conjointure de la merveille (en hommage à Marguerite Romi et Paul Bancourt)*. Aix-en-Provence, Université de Provence, 1988. (Sénefiance, 25).

-Every, George: *Mitologia cristiana*. Barcelona, Edicions de la Magrana, 1992.

-*L'excursionisme a Catalunya, 1876-1976*. Barcelona, Fundació Carulla-Font, 1975.

-Fabre, Daniel: "Du sorcier au mort: figures du malheur domestique" in *Los Pirineos. Estudios de antropologia social e historia. Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, los días 22 y 23 de octubre de 1981*. Madrid, Casa de Velázquez, Universidad Complutense, 1986.

-Fabre, Daniel; Lacroix, Jacques (edt): *Historias y leyendas del Languedoc*. Barcelona, Edt. Crítica, 1990.

-Fabre, Georges (edt.): *La montagne dans l'antiquité. Actes du colloque de la Société des Professeurs d'Histoire Ancienne de l'Université (Pau mai 1990)*. Pau, Université de Pau et des Pays de l'Adour, c. 1990.

-Fabre, Jaume: *Història del fotoperiodisme a Catalunya. 1885-1976*. Barcelona, Ajuntament de Barcelona, 1990.

-Fàbrega Grau, Angel: *Santuarios marianos de Barcelona. Historia, leyenda, folklore*. Barcelona, La Hormiga de Oro, 1954.

-Fàbregas, Xavier: *Les formes de diversió en la societat catalana romàntica*. Barcelona, Curial, 1975.

-Fàbregas, Xavier: *Història del teatre català*. Barcelona, Edt. Millà, 1978.

-Fàbregas, Xavier: *Les arrels llegendàries de Catalunya*. Barcelona, La Magrana, 1995.

-Farell i Domingo, Joan: *Castellfollit de Riubregós. Resum històric. Folklore. Llegendes. Tradicions*. Barcelona, Fundació Salvador Vives Casajuana, 1994.

-Faro Forteza, Agustín: *Tradició oral a Santisteba (La Llitera)*. Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1990.

-Fatio, Olivier (edt.): *Les églises face aux sciences du Moyen Age au XXe siècle. Actes du colloque de la Commission internationale d'histoire ecclésiastique comparée tenu a Genève en août 1989*. Genève, Lib. Droz, SA, 1991.

-Favret-Saada, Jeanne: *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*. Paris, Gallimard, 1977.

-Feliu, Marcos: *La conquista del Pirineo. Una historia del pirineismo*. Pamplona, Ediciones C. D. Navarra, 1977.

-Fernández, José; Sellés, Elionor: *L'Església a Catalunya (segles XIX i XX)*. Barcelona, Edt. Barcanova, 1994.

-Fernández Arenas, José: *Los Caminos de Santiago. Arte, cultura, leyendas*. Barcelona, Anthropos, 1993.

-Fernández Arroyo, Rosa: *El país frágil. Las montañas deben sobrevivir*. Madrid, Edc. Desnivel, 1996.

-Fernández de Rota, José Antonio: *Antropología de un viejo paisaje gallego*. Madrid, Siglo XXI de España, editores, 1984.

-Ferry, Luc: *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*. Paris, Grasset & Fasquelle, 1992.

-*Fiestas y liturgia. Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez. Fêtes et liturgie. Actes du colloque tenu à la Casa de Velázquez 12/14-XII-1985*. Madrid, Casa de Velázquez et Universidad Complutense, 1988.

-Fischl, Joham: *Manual de historia de la filosofía*. Barcelona, Herder, 1974.

-Fitter, Chris: *Poetry, space, landscape. Towards a new theory*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

-Flor, Fernando R. de la: *La península metafísica. Arte, literatura y pensamiento en la Espala de la contrarreforma*. Madrid, Edt. Biblioteca Nueva, 1999.

-Folch i Guillèn, Ramon: *Sobre ecologismo y ecología aplicada*. Barcelona, Ketres editora, 1977.

-Fontserè, Eduard; Iglésies, Josep: *Recopilació de dades sísmiques de les terres catalanes entre 1100 i 1906*. Barcelona, Fundació Salvador Vives Casajuana, 1971.

-Font y Sagué, Norbert: *Historia de les Ciencies Naturals á Catalunya del sigle IX al sigle XVIII*. Barcelona, Estampla La Hormiga de Oro, 1908. Reédité par Alta Fulla, 1978.

-Fontanella, Lee: *La historia de la fotografía en España desde sus orígenes hasta 1900*. Madrid, El Viso SA, 1981.

-Fontbona, Francesc: *El paisatgisme a Catalunya*. Barcelona, Edicions Destino, 1979.

-Forsyth, Timothy: "Mountains mythes revisited: integrating natural and social environmental science". *Mountain Research and Development*, vol. 18, n. 2. 1998. P. 107-116.

-FHuesca, François: *La montagne et les peintres*. Paris, La Bibliothèque des Arts, 1960.

-*La fotografia pictoralista a Espanya 1900-1936*. Barcelona, Fundació La Caixa, 1998.

-Foucault, Michel: *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris, Gallimard, 1966.

-Fourcassié, Jean: *Le Romantisme et les Pyrénées*. Toulouse, Annales Pyrénéennes, 1990.

-Francau, Bernard: *Hautes montagnes. Passion d'explorations*. Paris/Milan/Barcelona/Bonn, Masson, 1993.

-Francés, José: *Un maestro de la escenografía. Soler y Rovirosa*. Barcelona, Diputación Provincial de Barcelona, 1928.

-Franco Rubio, Gloria A.: *El mundo sobrenatural en la Europa moderna*. Sevilla, Mergablum, 1999.

-Frazer, James George : *El folklore en el antiguo testamento*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1981.

-Frémont, Armand: *La région, espace vécu*. Paris, PUF, 1976.

-Frenay, Etien: *Le thermalisme en Roussillon XVIIIe-XIX siècles*. Perpignan, Direction des Services d'Archives, 1987.

-Fruhauf, Christian: *Forêt et société. De la forêt paysanne à la forêt capitaliste en pays de Sault sous l'ancien régime (vers 1670-1791)*. Paris, Edt. du CNRS, 1980.

-Gadamer, Hans-Georg: *Mito y razón*. Barcelona, Paidós, 1997.

-Galceran Vigué, Salvador; Solé Sagarra, Josep: *Història de la vall de Meranges*. Ripoll, Ajuntament de Meranges, 1985.

-Galera, Montserrat; Roca, Francesc; Tarragó, Salvador: *Atlas de Barcelona*. Barcelona, Col·legi Oficial d'Arquitectes de Catalunya, 1982.

-Galera, Montserrat; Vilà i Valentí, Joan: *Cartografia de Catalunya. Recull històric*. Barcelona, Fundació Enciclopedia Catalana, 1985. (Gran Geografia Comarcal de Catalunya, 19).

-Galera i Monegal, Montserrat: "Anton Van Den Wyngaerde una primera aproximació a la seva obra manuscrita". *Revista Catalana de Geografia*, 2. Barcelona, abril de 1986. P. 18-29.

-Galera, Montserrat (Coord.): *Cartografia de Catalunya segles XVII-XVIII. Catàleg de la cartografia exposada per l'Institut Cartogràfic de Catalunya, a la Sala d'Exposicions del Col·legi d'Arquitectes de Catalunya, amb motiu del Symposium IMCOS. Barcelona, 3, 4 i 5 d'octubre de 1986*. Barcelona, Institut Cartogràfic de Catalunya, 1986.

-Gallart i Fernàndez, Felip: *Paraules perdudes*. Lleida, Virgili & Pagès, SA, 1990.

-Galmés Riera, Antoni: *Cultura popular mallorquina. Aplec de pautes*. Palma de Mallorca, Caixa de Balears, 1982.

-Garay, Ernest de: *Les légendes des Pyrénées*. Paris, Michel Lévy frères, 1857.

-Garbancho, Patrícia; Freixa, Ferran: *La conquesta del verd. Els parcs i els jardins de Barcelona*. Barcelona, Ajuntament de Barcelona, 1995.

-García, José L.: *Antropología del territorio*. Madrid, Taller ediciones JB, 1976.

-Garcia, Xavier; Reixac, Jaume; Vilanova, Santiago: *El combat ecologista a Catalunya*. Barcelona, Edc. 62, 1980.

-García Ballesteros, Aurora (edt): *Geografía y humanismo*. Vilassar de Mar, Oikos-Tau, 1992.

-Garcia Carrera, R.: *Caça de bruixes al Vallès*. Terrassa, Edit. Egara, 1987.

-García de la Fuente, Olegario: *El latín bíblico y el español medieval hasta el 1300*. Logroño, Diputación Provincial, 1981.

-Garcia i Domènech, Rosa M.: *L'urbanisme de paisatge a Catalunya en el segle XIX*. Barcelona, Universitat de Barcelona, 1992. (Thèse de doctorat; microfiche).

-Garcia i Escalé, Ramon: *El santuari de Lord*. Moià, Santuari de Lord, Llibres d'Obiols, 1984.

-García Fernández, Máximo: "La demanda testamentaria de misas y su significación económica para el clero parroquial". *Cuadernos de Investigación Histórica*, 15. Madrid, Fundación Universitaria, 1994. P. 85-97.

-García Gual, Carlos: *Mitos, viajes, héroes*. Madrid, Taurus, 1985.

-García Mercadal, J.: *Viajes de extranjeros por España y Portugal*. Madrid, Aguilar S. A. de Ediciones, 1952. 3 toms.

-Garolera, Narcís: *L'escriptura itinerant. Verdaguer, Pla i la literatura de viatges*. Lleida, Pagès editors, 1998.

-Garraud, Colette: *L'idée de nature dans l'art contemporain*. Paris, Flammarion, 1994.

-Garrison, F.: "A propos des pèlerins et de leur condicion juridique" in *Etudes d'histoire du droit canonique dediées à Gabriel Le Bras*. Paris, Sirey, 1965. T. 2. P. 1165-1189.

-Garrote Pérez, Francisco: *Naturaleza y pensamiento en España en los siglos XVI y XVII*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1981.

-Gasch, Quim; Gasch, Sol: *Contes de Cerdanya*. Ripoll, Institut d'Estudis Ceretans et Amics de la Cerdanya, 1996.

-Gaster, Theodor H.: *Mito, leyenda y costumbre en el libro del Génesis*. Barcelona, Barral editores, 1973.

-Gauchet, Marcel: *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris, Gallimard, 1985.

-Gellner, Ernest: *Naciones y nacionalismo*. Madrid, Alianza editorial, 1988.

-*Géographie et cultures*, 13. Monographique dédié au paysage, printemps 1995.

-Georges, R. A.; Jones, M. O.: *Folkloristics: an introduction.* Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1995.

-*Il giardino di flora. Natura e simboli nell'immagine dei fiori.* Gènova, Sagep Editrice, 1986.

-Givry, Grillot de: *Le musée des sorcières, mages et alchimistes.* Paris, Lib. de France, 1929.

-Giddens, Anthony: *Consecuencias de la modernidad.* Madrid, Alianza Editorial, 1990.

-Giddens, A.; Bauman, Z.; Luhmann, N.; Beck, U.: *Las consecuencias perversas de la modernidad.* Barcelona, Anthropos, 1996.

-Gil, Luís: *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico.* Madrid, Ediciones Guadarrama, 1969.

-Gilissen, J.: *La coutume*. Turnhout, Brepols, 1982. (Typologie des sources du M. A. occidental, 41)

-Gilles, H.: "Lex peregrinorum" in *Le pèlerinage. Cahiers de Fanjeaux*, 20. Toulouse, Edouard Privat, 1980.

-Ginzburg, Carlo: *Historia nocturna*. Barcelona, Mucknick Editores, SA, 1991.

-Glacken, Clarence J.: *Huellas en la playa de Rodas. Naturaleza y cultura en el pensamiento occidental desde la Antigüedad hasta finales del siglo XVIII.* Barcelona, Ediciones del Serbal, 1996.

-Gobry, Ivan: *Sant Francesc d'Assís i l'esperit franciscà.* Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1975.

-Godelier, Maurice: *Antropología y biologia. Hacia una nueva cooperación.* Barcelona, Anagrama, 1976.

-Gómez-Alba, Julio: *Lluís Marià Vidal. 1842-1922. Selecció d'obres. Biografia.* Barcelona, Museu de Geologia-Ajuntament de Barcelona, 1992.

-Gómez de la Serna, Gaspar: *Los viajeros de la Ilustración*. Madrid, Alianza Editorial, 1974.

-Gómez Espelosín, F.; Pérez Largacha, A.; Vallejo Girvés, M.: *Tierras fabulosas de la antigüedad.* Alcalà de Henares, Universidad de Alcalá, 1994.

-Gómez Mendoza, Josefina (dir.): *Los paisajes de Madrid: naturaleza y medio rural.* Madrid, Fundación Caja Madrid et Alianza Editorial, 1999.

-Gómez Mendoza, Josefina; Ortega Cantero, Nicolás, et alii: *Viajeros y paisajes*. Madrid, Alianza Editorial, 1988.

-Gómez Mendoza, J.; Ortega Cangtero, N.: *Naturalismo y geografía en España (Desde mediados del siglo XIX hasta la guerra civil).* Madrid, Fundación Banco Exterior, 1992.

-González, Alcantud, José A.; González de Molina, Manuel: *La tierra. Mitos, ritos y realidades.* Barcelona, Anthropos, 1992.

-González Alonso, Carmen; Carrasco Damián, Silvia: "La visión del paisaje natural de la Península Ibérica a través de la literatura viajera del siglo XVI" in *Congreso de jóvenes historiadores y geógrafos. Actas.* Madrid, Editorial de la Universidad Complutense, 1990. Vol. I. P. 19-28.

-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.

-González Palencia, Angel: "Precedentes islámicos de la leyenda de Garín". *Al-Andalus. Revista de las Escuelas de Estudios Arabes de Madrid y Granada*, 1 (1933). P. 335-355.

-Gonzalvo i Bou: Gener: *La pau i treva a Catalunya. Origen de les Corts Catalanes.* Barcelona, Edicions de la Magrana, S. A., 1986.

-Gos, Albert: *Souvenirs d'un peintre de montagne.* Genève, Lib. et edt. J-H. Jeheber, SA, [c. 1942].

-Gos, Charles: *Alpinismo anecdótico*. Barcelona, Edt. Juventud, 1950.

-Gosman, Martin: "Medieval "mapping" of the world in text and image. Two ways of representing one vision". *Forum for Modern Languages Studies*, vol. XXV, núm. 4. Octobre 1989. P. 370-380.

-Gottmann, J.: *The significance of territory*. Charlottesville, The University Press of Virginia, 1973.

-Gourevich, Aaron J.: *Les catégories de la culture médiévale*. Paris, Gallimard, 1983.

-Gourevich, A. J.: *La culture populaire au Moyen Age "Simplices et Docti"*. Paris, Aubier, 1992.

-Grabolosa, Ramon: *L'art i el desvetllament olotí en la societat industrial.* Vall de Bianya, Amics de la Vall de Bianya, 1986.

-Graf, Arturo: *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo.* New York, Burt Franklin, 1971 (Edition originnelle de 1892-93). 2 vol.

-Grau i Fernández, Ramon: "Estudios integrados de paisaje e historiografía" in *I coloquio Paisaje y Geosistema*. Barcelona, 1984. (Monografies de l'Equip, 1).

-Gregory, D.; Urry, J. (edts.): *Social relations and spatial structures.* Londres, Macmillan Education, 1987.

-Grice-Hutchinson, Marjorie: *El pensamiento económico en España (1177-1740).* Barcelona, Edt. Crítica, 1982.

-Gromort, Georges: *L'art des jardins*. Paris, Ch. Massin, 1983.

-Grup de Recerca Folklòrica d'Osona: *El folklore de Rupit i Pruit.* Vic, Eumo editorial, 1983 et 1984. 2 vol.

-Grup de Recerca Folklòrica d'Osona: *Narracions de tradició oral, amb en Lluís Serrà i Masramo, d'Hostalets de Balenyà*. Video V-66, CDRCTP. 1990.

-Grup de Recerca Pedagògica de Tàrrega: *Les nostres contrades. L'Urgell III: costums i tradicions.* Lleida, UAB et Diputació de Lleida, 1988.

-Gudiol, Josep; Alcolea i Blanch, Santiago: *Pintura gòtica catalana.* Barcelona, Ediciones Polígrafa, S. A, 1986.

-Gudiol Ricart, José: *Ars Hispaniae. Historia universal del arte hispánico. Volumen noveno. Pintura gótica.* Madrid, Edt. Plus-Ultra, 1955.

-Guerra, Manuel: *Simbología románica. El cristianismo y otras religiones en el arte románico.* Madrid, Fundación Universitaria Española, 1993.

-*Guía para visitar los santuarios marianos de Cataluña.* Madrid, Edc. Encuentro, 1988.

-Guichot y Sierra, Alejandro: *Noticia histórica del folklore. Orígenes en todos los países hasta 1890. Desarrollo en España hasta 1921*. Sevilla, Hijos de G. Alvarez, Imp., 1922.

-Guilera, Josep M.: *Una història d'Andorra*. Tremp, Garsineu Edicions, 1993.

-Guillamet, Joan: *Bruixeria a Catalunya*. Barcelona, Edc. del Cotal, SA, 1983.

-Guiraud, Pierre: *L'étymologie*. Paris, PUF, 1972.

-Guitert Fontseré. Joaquín: *Poblet. Guía, notas histórico-artísticas del monasterio. Leyendas y tradiciones.* Barcelona, Imp. Paytubi y Aguiló, SD.

-Gurvitch, Georges: *Les cadres sociaux de la connaissance.* Paris, PUF, 1966.

-Gutiérrez Lera, Chema: *Breve inventario de seres mitológicos fantásticos y misteriosos de Aragón.* Saragosse, Prames, SA, 1999.

-*Hacia una psicología de la arquitectura: teoría y métodos.* Barcelona, La Gaya Ciencia, Publicacions del Colegio Oficial de Arquitectos de Cataluña y Baleares, 1973.

-Hani, Jean: *La virgen negra y el misterio de María.* Palma de Mallorca, José J. de Olañeta editor, 1997.

-Harrison, R.: *Forêts. Essai sur l'imaginaire occidental.* Paris, Flammarion, 1992.

-Harvey, David: *Justice, nature and the geography of difference.* Cambridge, Blackwell, 1996.

-"La haute montagne. Vision et représentations". *Le Monde Alpin et Rhodanien*, 1-2/1988. Grenoble, Centre Alpin et Rhodanien d'Etnologie.

-"Hauts lieux. Une quête de racines, de sacré, de symboles". *Autrement*, 115. Mai 1990.

-Heers, Jacques: *Fêtes des fous et carnavals*. Paris, Fayard, 1997.

-Herman, Gabriel: "Le parrainage, "l'hospitalité" et l'expansion du Christianisme". *Annales. Histoire Sciences sociales*, 6. (Novembre-décembre 1997). P. 1305-1339.

-Hernández-Pacheco, Javier: *La conciencia romántica. Con una antología de textos.* Madrid, Tecnos, 1995.

-Hernando, Javier: *El pensamiento romántico y el arte en España.* Madrid, Cátedra, 1995.

-Herreros Lopetegui, Susana: "Viajeros, peregrinos, mercaderes en el Occidente Medieval. Una aproximación bibliográfica" in *Viajeros, peregrinos, mercaderes en el Occidente Medieval.* Pamplona, Gobierno de Navarra, 1992. P. 271-341.

-Hillier, B.; Hanson, J.: *The social logic of space*. Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

-Hillion, Daniel: *La montagne s'affiche*. Rennes, Edilarge SA-Édt. Ouest-France, 1991.

-Hirsch, Eric; O'hanlon, Michael (edts): *The anthropology of landscape. Perspectives on place and space*. Oxford, Clarendon Press, 1995.

-*Histoire urbaine, anthropologie de l'espace*. Paris, CNRS Éditions, 1995.

-Hobsbawm, Erick J.: *L'invent de la tradició*. Vic, Eumo Editorial, 1988.

-Hoffmann, Yves: *Contes et légendes des quatre saisons. Roussillon Catalogne française*. Perpignan, Edt. du Castillet, 1997.

-Hopskins, W. G.: *The making of the English Landscape*. Londres, Penguin Books, 1985.

-Hough, M.: *Out of place. Restoring identity to the regional landscape*. New Haven, Yale University Press, 1990.

-Humpherey, Caroline; Vitebsky, Piers: *Arquitectura sagrada. La expresión simbólica de lo divino en estructuras, formas y adornos*. Barcelona, Debate-Círculo de Lectores, 1997.

-Hunt, John Dixon: *L'art du jardin & son histoire*. Paris, Édc. O. Jacob, 1996.

-Husserl, E.: *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid, Alianza Editorial, 1994.

-Iglésies, Josep: "Les terres igualadines en l'antiga cartografia de Catalunya". *Miscellanea aqualatensia*, [I]. Igualada, 1949. Pàg 101-116.

-Iglésies, Josep: *Mossèn Jaume Oliveres. L'home preservat dels llamnps de l'Aneto*. Barcelona, Rafael Dalmau, editor, 1962.

-Iglésies i Fort, Josep: *Norbert Font i Sagué (L'introductor de l'espeleologia a Catalunya)*. Barcelona, Rafael Dalmau editor, 1963.

-Iglésies i Fort, Josep: *Els primers excursionistes*. Barcelona, Rafael Dalmau editor, 1964.

-Iglésies i Fort, Josep: *Lluís Estasen*. Granollers, Edt. Montblanc, 1965.

-Iglésies i Fort, Josep: *Juli Soler i Santaló*. Barcelona, Rafael Dalmau editor, 1969.

-Iglésies, Josep: *L'obra cultural de la Junta de Comerç. 1760-1847*. Barcelona, Rafael Dalmau, Editor, 1969.

-Iglésies i Fort, Josep: *Pau Vila*. Barcelona, Rafael Dalmau editor, 1981.

-Iglésies i Fort, Josep: *Amb les cames i amb el cor*. Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1982.

-Iglésies i Fort, Josep: *Artur Osona*. Barcelona, Rafael Dalmau editor, 1983.

-*A imagem do mundo na idade média. Actas do colóquio internacional*. Lisboa, Ministério da Educaçao, 1992.

-*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.

-*Imaginaires de la haute montagne*. Grenoble, Centre Alpin et Rhodanien d'Ethnologie, 1987.

-Imbelloni, J.: *Concepto y praxis del folklore como ciencia*. Buenos Aires, Edt. Nova, 1943.

-*Indice general de los trabajos publicados por la Real Academia de Ciencias y Artes de Barcelona. 1786-1941*. Barcelona, Sobs. de López Robert y Cia, Impresores, 1941.

-Institut d'Estudis Andorrans. Centre de Perpinyà: *Materials per una bibliografia d'Andorra*. Arles, IEA, Centre de Perpinyà, 1978.

-Institut d'Estudis Ceretans: *Comerç i vies de comunicació (1000 aC – 700 dC). XI Col·loqui Internacional d'Arqueologia de Puigcerdà. 31 d'octubre i 1 de novembre de 1997*. Puigcerdà, Patronat F. Eiximenis, Ajuntament de Puigcerdà, Govern d'Andorra, 1998.

-Institut Français d'Architecture: *Le voyage aux Pyrénées ou la Route thermale*. Tarbes, Randonnées Pyrénéennes, 1987.

-Irving, R. L. G.: *La conquête de la montagne*. Paris, Payot, 1948.

-*Istòries de Aran*. Barcelona, Generalitat de Catalunya, Departament d'Ensenyament, 1990. (Camins, 3).

-Jackson, Peter: *Maps of meaning: an introduction to cultural geography*. Londres, Unwin Hyman, 1989.

-Jacob, Christian: *Géographie et etnographie en Grèce ancienne*. Paris, Armand Colin, 1991.

-*El jardín simbólico. Texto griego extraído del Clarkianus XI*. Palma de Mallorca, J. J. de Olañeta, editor, 1997.

-Jarvis, Robin: *Romantic writing and pedestrian travel.* Londres et New York, Macmillan Press et St. Martin's Press, 1997.

-Jedin, Hubert: *El concilio de Trento en su última etapa. Crisis y conclusión.* Barcelona, Edt. Herder, 1965.

-Jellicoe, G.; Jellicoe, S.: *The landscape of man. Shaping the environment from prehistory to the present day.* Londres, Thames and Hudson, 1995.

-Jolis, A.; Simó, M. A.; Faus, A.: *Espiritu y técnica de la montaña.* Barcelona, Edt. Hispano Europea, 1974.

-Jones-Davies, M. T. (dir): *Monstres et prodiges au temps de la Renaissance.* Paris, Université Paris-Sorbonne, 1980.

-Journès, Claude: *La coutume et la loi. Etudes d'un conflit.* Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1986.

-Joutard, Philippe: *L'invention du Mont Blanc*. Paris, Gallimard, 1996.

-Jouty, Sylvain: "Connaissance et symbolique de la montagne chez les érudits médiévaux". *Revue de Géographie Alpine*, 4. Grenoble, 1991. P. 21-34.

-Juliano, Maria D.: *Cultura popular*. Barcelona, Anthropos, 1992.

-Junyent, Eduard: *La pau i treva*. Barcelona, Rafael Dalmau, edt., 1975.

-Junyent, Josep: *Aportació de l'Església al nacionalisme català.* Manresa, Faig Cultura, 1994.

-Kant, Immanuel: *Lo bello y lo sublime.* Madrid, Espasa-Calpe, 1997.

-Kappler, Claude: *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Age.* Paris, Edt. Payot, 1980.

-Kay, Jeanne: "Human dominion over nature in the Hebrew Bible". *Annals or the Association of American Geographers*, 79 (2). 1989. P. 214-232.

-Kenny, Anthony: *Mountains. An anthology*. Cambridge, John Murray Publishers, 1991.

-Koeman, Ir. C.: *Atlantes neerlandici. Bibliography of terrestrial, maritime and celestial atlases and pilots books, published in the Netherlands up to 1880.* Amsterdam, Theatrum orbis terrarum LTD, 1969. 5 vol.

-Körner, Martin; Walter, François: *Quand la Montagne aussi a une Histoire. Mélanges offerts à Jean-François Bergier*. Berne, Stuttgart, Viene, Edt. Paul Haupt, 1996.

-Krüger, Fritz: *Los altos Pirineos*. Lleida, Diputación General de Aragón, Diputación de Aragón, Garsineu Edicions, 1995.

-*L.-F.-E. Ramond 1755-1827 Commémoration.* Bagnères-de-Bigorre, Société Ramond, 1927.

-*La montagne et ses images. Du peintre d'Akrésilas à Thomas Cole.* Paris, Editions du CTHS, 1991.

-Labry, Suzanne: *Au pays de Luchon. Contes et récits de la vallée d'Oueil.* Pau, J. & D. Éditions, 1992.

-Larner, Christina: *Witchcraft and Religion. The politics of popular belief.* Oxford, Basil Blackwell Ltd, 1987.

-Laroze, Catherine: *Une histoire sensuelle des jardins.* Poitiers, Olivier Orban, 1990.

-Lascault, Gilbert: *Le monstre dans l'art occidental un problème esthétique.* Paris, Klincksieck, 1973.

-Lasserre-Vergne, Anne: *Le légendaire pyrénéen*. Bordeaux, Editions du Sud Ouest, 1995.

-Lahuerta, Juan José (dir): *Gaudí i el seu temps*. Barcelona, Barcanova, 1990.

-Le goff, Jacques: "Le désert-forêt dans l'occident médiéval". *Traverses*, 19. Paris, Centre G. Pompidou, juin 1980. P. 23-33.

-Le Goff, J.: *La naissance du Purgatoire*. Paris, Gallimard, 1981.

-Le Goff, Jacques: *Tiempo, trabajo y cultura en el occidente medieval. 18 ensayos*. Madrid, Taurus, 1983.

-Le Goff, Jacques (edt.): *El hombre medieval*. Madrid, Alianza Editorial, 1990.

-Le Goff, Jacques: *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval.* Barcelona, Edt. Gedisa, 1994.

-*Le Roussillon de la Marca Hispanica aux Pyrénées-Orientales (VIIIe-XXe siècles). Actes du LXVIIe Congrès de la fédération historique du Languedoc Méditeerranéen et du Roussillon. Archives départementales des Pyrénées-Orientales. Perpignan 7 et 8 octobre 1995.* Perpignan, Société Agricole, Scientifique et Littéraire des Pyrénées-Orientales, 1995.

-Le Roy Ladurie, E.: *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*. Paris, Gallimard, 1985.

-Le Roy Ladurie, Emmanuel: *Histoire du climat depuis l'an mil.* Paris, Flammarion,1983. 2 vol.

-Le Roy Ladurie, Emmanuel (dir): *Paysages, paysans. L'art et la terre en Europe du Moyen Age au XXe siècle*. Paris, Bibliothèque Nationale de France/Réunion des Musées Nationaux, 1994.

-*Le sentiment de la montagne*. Grenoble, Editions Glénat et Musée de Grenoble, 1998.

-Lebègue, A.: *Lieux insolites et sécrets des Pyrénées*. Bordeaux, Editions du Sud Ouest, 1994.

-Lebrun, François: *Se soigner autrefois. Médecins, saints et sorciers aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Paris, Edt. du Seuil, 1995.

-Lecouteux, Claude: *Fées, sorcières et loups-garous au Moyen Age. Histoire du double*. Paris, Edc. Imago, 1992.

-Lecouteux, Claude: *Au-delà du Merveilleux. Des croyances du Moyen Age*. Paris, Presses de l'Universwité de Paris-Sorbonne, 1995.

-Lecouteux, Claude: *Démons et génies du terroir au Moyen Age*. Paris, Edc. Imago, 1995.

-Lecouteux, Claude: *Mélusine et le Chevalier au gygne*. Paris, Edc. Imago, 1997.

-Lecouteux, Claude: *Chasses fantastiques et cohortes de la nuit au Moyen Age*. Paris, Edc. Imago, 1999.

-Leeuw, G. Van der: *Fenomenología de la religión*. México, Fondo de Cultura Económica, 1964.

-Lefebvre, Henri: *La Vallée de Campan. Etude de sociologie rurale*. Paris, PUF, 1963.

-Lefebvre, H.: "Réflexions sur la politique de l'espace". *Espaces et Sociétés*, 1, novembre 1970. P. 3-12.

-Lejeune, Dominique: *Les "alpinistes" en France à la fin du XIXe et au début du XXe siècle (vers 1875-vers 1919). Étude d'histoire sociale, étude de mentalité*. Paris, CTHS, 1988.

-Léon-Dufour, Xavier: *Vocabulario de teologia bíblica*. Barcelona, Herder, 1985.

-Levack, Brian P.: *La caza de brujas en la Europa moderna*. Madrid, Alianza Universidad, 1995.

-Lévêque, Pierre: *Bestias, dioses y hombres. El imaginario de las primeras religiones*. Huelva, Universidad de Huelva, 1997.

-Leveque, Stephane: *L'antiquité dans les Hautes-Pyrénées*. Bagnères-de-Bigorre, Pyrénées patrimoines, 1994.

-Lévy-Bruhl, Lucien: *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*. Paris, FUF, 1963.

-Lewis, C. S.: *La imagen del mundo (introducción a la literatura medieval y renacentista)*. Barcelona, Antoni Bosch, editor, 1980.

-Lida de Malkiel, María rosa: "La visión de trasmundo en las literaturas hispánicas" in Patch, Howard R.: *El otro mundo en la literatura medieval*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1983. P. 369-449

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

-*Lire l'espace*. Brusselles, Édt. Ousia, 1996.

-Lisón Arcal, José C. (edt): *Espacio y cultura*. Madrid, Editorial Coloquio, 1993.

-Lisón Huguet, José: *Algunos aspectos del estudio etnográfico de una comunidad rural del Pirineo Aragonés oriental*. Saragosse, Institución Fernando el Católico, 1984.

-Lisón Tolosana, Carmelo (dir.): *Temas de antropología española*. Madrid, Akal editor, 1976.

-Lisón Tolosana, Carmelo: *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*. Madrid, Akal editor, 1983 (Antropología cultural de Galicia, 2).

-Lisón Tolosana, Carmelo: *Las brujas en la historia de España*. Madrid, Ediciones Temas de Hoy, 1992.

-Llano Roza de Ampudia, Aurelio de: *Del folklore asturiano. Mitos, supersticiones, costumbres*. Madrid, Talleres de Voluntad, 1922.

-Lleal, Coloma: *Vocabulario de la Cancellería Aragonesa (Siglo XV)*. Saragosse, Institución Fernando el Católico, 1997.

-*Llegendes i contalles del Bages. La memòria mítica dels nostres avis*. Manresa, Angle editorial, 1996.

-Llompart, Gabriel: *Religiosidad popular. Folklore de Mallorca. Folklore de Europa*. Palma de Mallorca, José J. Olañeta, editor, 1982.

-Llompart, Gabriel: *Entre la historia del arte y el folklore. Folklore de Mallorca. folklore de Europa. Miscelanea de Estudios*. Palma de Mallorca, Fontes Rerum Balearium, 1984.

-Lloyd, G. E. R.: *Polaridad y analogía. Dos tipos de argumentación en los albores del pensamiento griego*. Madrid, Taurus Ediciones, 1987.

-López Alonso, Carmen: *La pobreza en la España medieval. Estudio histórico-social*. Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1986.

-López Mondéjar, Publio: *Las fuentes de la memoria II. Fotografía y sociedad en España, 1900-1939*. Barcelona, Lunwerg Editores, 1992.

-López Mondéjar, Publio: *Historia de la fotografía en España*. Barcelona/Madrid, Lunwerg editores, 1997.

-Lormier, Dominique: *Contes populaires de toutes les Pyrénées*. Bordeaux, Sud-Ouest, 1992.

-Lowenthal, David: *The past is a foreign country*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

-Luginbuhl, Yves: *Paysages. Textes et représentations du paysage du siècle des Lumières à nos jours*. Lyon, La Manufacture, 1989.

-Lukes, Steven: *El poder. Un enfoque radical*. Madrid, Siglo XXI, 1985.

-Lunn, Arnold: *Switzerland and the English*. Londres, Eyre & Spottiswoode, 1944.

-Macfarlane, Alan: *Witchcraft in Tudor and stuart England. A regional and comparative study*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1970.

-Maderuelo, Javier (dir): *Actas. El paisaje. Arte y naturaleza. Huesca, 1996*. Huesca, Edc. La Val de Onsera, 1997.

-Malaxecheverría, Ignacio: *Fauna fantástica de la península ibérica*. San Sebastián, Kriselu, 1991.

-Male, Emile: *L'art religieux du XIII siècle en France*. Paris, Armand Colin, 1993.

-Maluquer Viladot, Joan: *Teatre catalá. Estudi histórich-crítich*. Barcelona, Imp. La Renaixensa, 1878.

-Mandrou, Robert: *Possession et sorcellerie au XVIIe siècle. Textes inédits*. Paris, Fayard, 1997.

-Maneglier, Hervé: *Histoire de l'eau. Du mythe à la pollution*. Paris, Edt. F. Bourin, 1991.

-Manuel, Frank E.; Manuel, Fitzie P.: *El pensamiento utópico en el mundo occidental*. Madrid, Taurus, 1981. 3 vol.

-Marcel, Odile (dir.): *Composer le paysage*. Seyssel, Cham Vallon, 1989.

-Marcos Alvarez, Francisco de B.: ""Cucaña" en el *Libro de Buen Amour* y otras menciones medievales" in *Estudios de lingüística y filología españolas. Homenaje a Germán Colón*. Madrid, Gredos, 1998. P. 301-334.

-Marfany, Joan-Lluís: *La cultura del catalanisme*. Barcelona, Empúries, 1995.

-Marié, Michel; Viard, Jean: *La campagne inventée*. Arles, Actes Sud, 1988.

-Marietan, Pierre: *La musique du lieu. Musique, architecture, paysage, environnement, textes, projets/réalisations, evénéments*. Berne, Comission Nationale Suisse pour l'Unesco, 1997.

-Marinus, Albert: *Fiction et réalité*. Brusselles, Imp. Charles Peeters, 1945.

-Mariño Ferro, Xosé Ramón: *Las Romerías/Peregrinaciones y sus símbolos*. Vigo, Edicións Xerais de Galicia, 1987.

-Marliave, Olivier de; Pertuzé, Jean-Claude: *Panthéon Pyrénéen. Dieux, Génies & démons de la mythologie pyrénéenne*. Portet-sur-Garonne, Editions Loubatieres, 1990.

-Marliave, Olivier de: *Pequeño diccionario de mitología vasca y pirenaica*. Palma de Mallorca, J. J. de Olañeta, edt, 1995.

-Marliave, Olivier de: *Trésor de la mythologie pyrénéenne*. Bordeaux, Sud-ouest, 1996.

-Marsá, Francisco: "La hagiografía en la toponimia de la Marca Hispánica" in *VII Congreso Internacional de Lingüística Románica. Universidad de Barcelona, 7-10 abril de 1953. VIIème Congrès international de linguistique romane*. Barcelona, Universitat de Barcelona, 1955. Vol. II. P. 505-516.

-Martí Sanjaume, Jaime: *La vírgenes de Cerdaña*. Lleida, Tip. Mariana, 1927.

-Martí-Henneberg, Jordi: "La pasión por la montaña. Literatura, pedagogía y ciencia en el excursionismo catalán del siglo XIX". *Geo-crítica*, 66. Barcelona, 1986. Edicions Universitat de Barcelona.

-Martí-Henneberg, Jordi: "La nostalgia de la naturaleza en la ciudad del siglo XIX. El excursionismo en Cataluña" in *Ciencia e ideología en la ciudad (II). I coloquio interdepartamental*. València, Generalitat Valenciana, 1994.

-Martí Henneberg, J.: *L'excursionisme científic i la seva contribució a les ciències naturals i a la geografia.* Barcelona, Alta Fulla, 1994.

-Martí-Henneberg, J.; Martínez, R. M.; Valverde, M. C.: *L'excursionisme a Lleida (1884-1936).* Lleida, Ajuntament de Lleida, 1995.

-Martí-Henneberg, Jordi: "El excursionismo científico". *Mundo científico. La recherche*, 173. Novembre 1996. P. 962-969.

-Martín-Vide, Javier (edt.): *Avances en climatología histórica en España. Advances in historical climatology in Spain*. Vilassar de Mar, Oikos-Tau, 1997.

-Martínez Arancón, Ana: *Geografía de la eternidad.* Madrid, Tecnos, SD.

-Martínez de Pisón, Eduardo: "Imágenes de la montaña". *Ería, Revista de Geografía*, 33. 1994. P. 40-48.

-Martínez de Pisón, Eduardo: *Imagen del paisaje. La Generación del 98 y Ortega y Gasset.* Madrid, Caja Madrid, 1998.

-Martínez Hidalgo, José María: "Introducción explicativa a la selección de cuarenta láminas de *Les plans et profils des principales villes et lieux considerables de la Principauté de Catalogne* du chevalier Beaulieu" in Beaulieu, Chevalier de: *Les plans, et profils des principales Villes, et lieux considerables de la Principauté de Catalogne. Avec la Carte générale, et les particulieres de chaque gouvernement.* Barcelona, Editorial Gustavo Gili, S. A, 1981.

-Martínez i Martínez, Francesc: *Llegendari valencià.* València, Generalitat Valenciana, Conselleria d'Educació i Ciència, 1995.

-Mas i Díaz, Sergi: *Modernitat i postmodernitat.* Barcelona, Barcanova, 1991.

-Mascarella, Jordi; Sitjar, Miquel: *El món al Ripollès. Visions i experiències de viatgers al llarg del temps.* Ripoll, Consell Comarcal del Ripollès, 1997.

-Massot i Muntaner, Josep: *L'Església catalana al segle XX.* Barcelona, Edt. Curial, 1975.

-Mata Machado, Aires de: *Curso de folklore*. Brasil, Editora Livros de Portugal, SA, SD.

-Mateu i Vidal, Ernest: *Ordinacions de la universitat de la vila i terme de Sabadell.* Sabadell, Sallent Hnos., 1968.

-Mattauer, Maurice: *Monts et merveilles. Beautés et richesses de la géologie.* Paris, Hermann, éditeurs des sciences et des arts, 1989.

-Matthews, M. H.: *Making sense of place. Children's understanding of large-scale environments.* Maryland, Barnes & Noble Books, 1992.

-Maury, A.: *Croyances et légendes du Moyen Age.* Genève, Slatkine Reprints, 1974.

-Mauss, Marcel: *Sociologie et anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France, 1968.

-Mauss, Marcel: *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona, Barral editores, 1970.

-Mazzotti, G.: *Introducción a la montaña*. Barcelona, Juventud, 1952.

-McDannell, Colleen; Lang, Bernhard: *Historia del cielo*. Madrid, Taurus, 1990.

-McNeill, John T.; Gamer, Helena M.: *Medieval handbooks of penance. A translation of the principal libri poenitentiales and selections from related documents.* New York, Columbia University Press, 1990.

-Medina, Jaume: *La poesia llatina de Montserrat en els segles XVI i XVII (El Còdex Brenach de l'arxiu episcopal de Vic)*. Barcelona, Curial Edicions Catalanes et Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998.

-Menéndez Pidal, R.: *Cantar del Mio Cid. Texto, gramática y vocabulario.* Madrid, Espasa-Calpe, 1969.

-Méo, Guy di: *L'homme, la société, l'espace.* Paris, Anthropos-Ed. Economica, 1991.

-Merleau-Ponty, M.: *Fenomenología de la percepción*. Barcelona, Península, 1975.

-Mestre, Pere; Montañà, Daniel; Planes, Josep A.: *El Lluçanès màgic. Recull de llegendes i rondalles del Lluçanès*. Valls, Edc. Cossetània, 1998.

-Mestres, Apeles: *Tradicions. Folklore catalá*. Barcelona, Imp. d'Espasa y comp., 1895.

-*Els mestres gironins i l'estudi del medi (1900-1936).* Girona, Serveis Territorials d'Ensenyament, Moviment de Mestres per a una Escola de Catalunya, 1983.

-Meyer, Marthe: *L'homme devant la montagne*. Paris, Durel éditeur, 1949.

-Michelet, Jules: *La bruja*. Barcelona, Editorial Labor, 1984.

-Middleton, J.: *Los lugbara de Uganda*. Barcelona, Publicacions d'Antropología Cultural, UAB, 1984.

-Minois, Georges: *Histoire des enfers*. Mesnil-sur-l'Estrée, Édt. Fayard, 1991.

-Miquel, Pierre: *Petite histoire des noms de lieux, villes et villages de France*. Paris, Albin Michel, 1993.

-Miquel y Planas, Ramón: *La leyenda de Fray Juan Garín ermitaño de Montserrat. Estudio sobre sus orígenes y formación*. Barcelona, Edt. Orbis, 1940.

-Mir, Jordi; Mir i Bòria, Roger: "Els pobles del Pallars a la cartografia del segles XVII i XVIII". *Collegats. Anuari del Centre d'Estudis del Pallars*, 3. Lleida, Virgili & Pagès, 1989. P. 215-238.

-Miret y Sans, Joaquim: *Criminals de quatre potes. Notes còmiques d'història jurídica*. Barcelona, Imp. de la Casa Provincial de Caritat, 1915.

-*Miscel·lània Salvador Miralda i Oliva*. Barcelona, UEC, 1995.

-Mitchell, Don: *Cultural geography: a critical introduction*. Oxford, Blackwell, 2000.

-Mitchell, W. J. T. (edt): *Landscape and power*. Chicago, The University of Chicago Press, 1994.

-Moles, Abraham A.; Rohmer, Elisabeth: *Sicología del espacio*. Madrid, Editorial Ricardo Aguilera, 1972.

-Moles, Abraham A.; Rohmer, Elisabeth: *Labyrinthes du vécu. L'espace: matière d'actions*. Paris, Lib. Des Meridiens, 1982.

-Molina-Téllez, Félix: *El mito, la leyenda y el hombre. Usos y costumbres del folklore*. Buenos Aires, Editorial Claridad, 1947.

-Molyneaux, Brian Leigh: *La tierra sagrada. Paisajes que reflejan el poder espiritual de la tierra*. Barcelona, Debate-Círculo de Lectores, 1996.

-Mollat, Michel (dir.): *Etudes sur l'histoire de la pauvreté*. Paris, Pub. de la Sorbonne, 1974. P. 319-343.

-Mollat, Michel: *Les pauvres au Moyen Age*. Paris, Hachette, 1978.

-*El món imaginari i el món meravellós a l'edat mitjana*. Barcelona, Fundació Caixa de Pensions, 1986.

-Mondada, L.; Panese, F.; Söderström, O. (édt.): *De la beauté à l'ordre du monde. Paysage et crise de la lisibilité. Actes du colloque international de Lausanne. 30 septembre-2 octobre 1991*. Université de Lausanne, Institut de Géographie, 1992.

-Monreal, J.: "Notas metodológicas para una sociología del espacio" in *Escritos de teoria sociológica en homenaje a Luís Rodríguez Zúñiga*. Madrid, CIS, 1992. P. 751-763.

-*Montagnes et montagnards. Mélanges géographiques offerts en hommage au doyen Paul Veyret par ses collègues et amis*. Grenoble, Revue de Géographie Alpine, 1980.

-*El Montseny i les Guilleries. Paisatge, mite i literatura*. Argentona, L'Aixernador edc., 1991.

-Morales Blouin, E.: *El ciervo y la fuente. Mito y folklore en la lírica tradicional*. Madrid, José Porrúa ediciones, 1981.

-Moreira, Joan: *Del folklore tortosí. Costums, ballets, pregàries, parèmies, jocs i cançons del camp i de la ciutat de Tortosa*. Tortosa, Imp. Querol, 1934.

-Moreno Chacón, Manolo: *Viatgers a Figueres segles XV-XIX*. Figueres, Ajuntament de Figueres, 1995.

-Moreu-Rey, Enric: *El pensament il·lustrat a Catalunya*. Barcelona, Edicions 62, 1966.

-Moreu-Rey, Enric: *Revolució a Barcelona el 1789*. Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1967.

-Moreu-Rey, Henri: ""Martin". Problème philologique et historique". *Anuario de Estudios Medievales*, 8. Barcelona, 1972-1973. P. 35-68.

-Moreu-Rey, Enric: *San Martín de Tours. Su devoción en Cataluña según la toponimia, la antropologia, el folklore, etc*. Barcelona, 1964. Thèse de doctorat inédite. Deganat Fac. Filologia UB.

-Moreu-Rey, Enric: *Els nostres noms de lloc*. Mallorca, Edt. Moll, 1982.

-Mornet, Daniel: *Le sentiment de la nature en France de J.-J. Rousseau a Bernardin de Saint-Pierre*. Genève-Paris, Slatkine Reprints, 1980. Edition originnelle de 1907.

-Morris, Paul; Sawyer, Deborah (edt.): *A walk in the Garden. Biblical, iconographical and literary images of Eden*. Sheffield, JOST Press, 1992 (Journal fot the study of the Old Testament supplement series, 136).

-Mosser, Monique; Nys, Philippe: *Le jardin, art et lieu de mémoire.* Bensançon, Les éditions de l'Imprimeur, 1995.

-Moulis, A.: *Légendaire de l'Ariège.* Nîmes, C. Lacourt éditeur, 1995.

-Mousnier, Roland: *Fureurs paysannes. Les paysans dans les révoltes du XVII siècle (France, Russie, Chine).* Paris, Calman-Lévy, 1967.

-Moya, Bienve: *Rondalles i llegendes catalanes.* Tarragona, Edc. El Mèdol, 1995.

-Moya, Bienve: *La legenda dels sants. Creadors de mites.* Tarragona, Edc. El mèdol, 1996.

-Moya, Bienve: *Llegendes i contes catalans per ser explicats.* Tarragona, Edc. El mèdol, 1997.

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

-Muchembled, Robert: *Sorcières, justice et société aux 16e et 17e siècles.* Paris, Edt. Imago, 1987.

-Muir, Richard: *Approaches to landscape*. Londres, Macmillan Press, 1999.

-Mullet, Michael: *La cultura popular en la Baja Edad Media.* Barcelona, Crítica, 1990.

-Mûnir Cerasi, Maurice: *La lectura del ambiente*. Barcelona, Colegio Oficial de Arquitectos de Cataluña y Baleares, 1973.

-Muntaner Bartra, J.: *Tresor de la saviesa popular de les herbes, remeis i creences de Cerdanya del temps antic*. Ripoll, Institut d'Estudis Ceretans, 1994.

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

-Muntañola, Josep: *Topos y logos*. Barcelona, editorial Kairós, 1978.

-Muntañola, Josep: *Topogénesis dos. Ensayo sobre la naturaleza social del lugar*. Vilassar de Mar, Oikos-Tau, 1979.

-Muntañola, Josep: *Comprendre l'arquitectura.* Barcelona, Teide, 1985.

-Muñoz, Ramón: *Historia del montañismo en España.* Bilbao, Mercagraf, 1981.

-Muñoz Morillejo, Joaquín: *Escenografia española*. Madrid, Imp. Blass, SA, 1923.

-Nathan Bravo, Elia: *Territorios del mal. Un estudio sobre la persecución europea de brujas.* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.

-*Naturalesa i cultura en el pensament espanyol.* Barcelona, Fundació Caixa de Pensions, 1987.

-Navarro i Barba, Gustau: *La Mare de Déu d'agost, Sant Roc i Sant Gos. El reflex dels cicles pestífers en el calendari festiu (Arenys de Mar i Bétera com a exemples).* Ms. B-180. CDRCTP. Barcelona, 1994.

-Neugaard, E. J.: *Motif-index of medieval Catalan folktales.* New York, Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1993.

-Neveux, Hugues: *Les révoltes paysannes en Europe (XIVe-XVIIE siècle).* Paris, Albin Michel, 1997.

-Nicol, Antonin: *Les grands guides des Pyrénées de 1787 à 1918.* Pau, Imp. Marrimpouey, 1989.

-*Nigra sum. Iconografia de Santa Maria de Montserrat.* Barcelona, Publicacions Abadia de Montserrat, 1995.

-Noell, René: *Essai de bibliographie roussillonnaise des origines à 1906.* Prades, Terra Nostra, 1976.

-Nogué, Joan: *Una lectura geográfico-humanista del paisatge de la Garrotxa.* Girona, Col·legi Universitari de Girona et Diputació de Girona, 1985.

-Nogué, Joan: *La percepció del bosc. La Garrotxa com a espai viscut.* Girona, Diputació de Girona et Ajuntament d'Olot, 1986.

-Nogué, Joan: *Els nacionalismes i el territori.* Barcelona, El Llamp, 1991.

-Nogué-Font, Joan; Puigvert, Joaquim M.: "Geografia històrica i història del paisatge". *Estudi General*, 13. Girona, Facultat de Lletres de la Universitat de Girona, 1993.

-Noguera i Massa, Antoni: *El pelegrinatge medieval al nord-est català.* Olot, Fundació Pere Simón, 1994.

-Nolla i Pujol, Francesc; Preñanosa i Castellví, Rosa: *Estudi introductori a l'etnologia de les comarques del Penedès*. Ms. B-39. CDRCTP. Barcelona, 1986.

-Nussbaum, Fritz: *Les Pyrènées dans l'ancienne cartographie selon la collectioin des cartes de la Bibliothèque de la ville de Berne (Suisse). Primer Congreso Internacional del Pirineo del Instituto de Estudios Pirenaicos* [San Sebastian, 1950]. Saragosse, CSIC, 1952.

-Obiols, Salvador: *Catalunya en blanc i negre*. Madrid, Espasa Calpe, 1992.

-Obregón, Enrique de: "Los promotores del turismo". *Historia y vida*, 282. Septembre 991. P. 22-38.

-Olcina Cantos, Jorge; Martín Vide, Javier: *La influencia del clima en la historia.* Madrid, Arco Libros SL, 1999.

-Oriol, Joan A.: *Botànica màgica (nexus rerum)*. Barcelona, Llibres de l'Index, 1994.

-Oriol i Carazo, Carme: *Estudi del folklore andorrà en el seu context. "La guerra d'Andorra amb els Estats Units" i altres mostres de folklore.* Barcelona, Edt. Alta Fulla, 1997.

-Orriols i Monset, Lluís: *Manuscrits del bé i del mal. Arxius vigatans (segles XIV-XVII).* Barcelona, Rafael Dalmau edt., 1993.

-Orriols i Monset, Lluís: *Les bruixes segrestades*. Barcelona, Rafael Dalmau edt., 1994.

-Ortega Aixelà, A.: *Análisis sociológico de un club de excursionismo. La "Unió Excursionista de Catalunya" de Gràcia*. Barcelona, inédit, 1983. Archive la Fundació Jaume Bofill (Barcelona).

-Ortega Cantero, Nicolás: *Geografía y cultura*. Madrid, Alianza Editorial, 1997.

-Ortí, Antonio; Sampere, Josep: *Leyendas urbanas en España*. Barcelona, Edt. Martínez Roca, 2000.

-Osterrieth, P. A.: *Psicología infantil*. Madrid, ediciones Morata, SA, 1984.

-Oursel, Raymond: *Routes romanes. 3. La garde de Dieu.* Saint-Dié, Zodiaque, 1986.

-Ovide: *Les métamorphoses*. Paris, Flammarion, 1966.

-Ovidio: *Las metamorfosis*. Barcelona, Planeta, 1990.

-*Paesaggio. Immagine e realtà.* Milan, Gruppo Editoriale Electa, 1981.

-"Paisaje y arte". *Revista de Occidente*, 189. Février 1997.

-*Los paisajes del Prado*. Madrid, Edt. Nerea, 1993.

-Palacín Zueras. Mª Cruz: *Leyendas y relatos aragoneses*. Huesca, chez l'auteur, 1999.

-Palacio, Jean de: *Les perversions du merveilleux. Ma Mère l'Oye au tournant du Siècle.* SD, Nouvelles Editions Séguier, 1993.

-Paz, Octavio: *Los hijos del limo. Del romanticismo a la vanguardia*. Barcelona, Edt. Seix Barral, 1974.

-Pladevall i Font, Antoni: "Persecució de bruixes a les comarques de Vic a principis del segle XVII". *Monografies del Montseny*, 1 (1986). P. 93-165.

-Pladini Cuadrado, Angel: "La representación del relieve en los mapas a lo largo de la Historia". *Servicio Geográfico del Ejército, Boletín de información*, 72. Madrid, 1991. P. 11-50.

-Planes Ball, Josep Albert: *Llegendes de Montserrat.* Sant Vicenç de Castellet, El Farell Edicions, 2000.

-Palencia, Alfonso de: *Universal vocabulario en latín y en romance.* Madrid, Comisión Permanente de la Asociación de Academias de Lengua Española, 1967. 2 vol. (Edition originnelle, Sevilla, 1490).

-Pallarès-Personat, Joan: "Les llegendes de les coves de Catalunya" in *Memorial Josep Iglésies i Fort. I Jornades de Literatura Excursionista. Comunicacions.* Barcelona, UEC, 1988. P. 83-93.

-Pallaruelo, Severino: *Pastores del Pirineo*. Madrid, Ministerio de Cultura, 1988.

-Palluelo Campo, Severino: *Viaje por los Pirineos misteriosos de Aragón.* Saragosse, chez l'auteur,1984.

-Palomar i Abadia, Salvador; Fonts i Pallach, Montsant: *Santa Maria de Montsant. Religiositat popular i conflicte territorial.* [Reus(?)], Carrutxa, 1993. (Quaderns d'Ulldemolins, 7).

-Palomar i Abadia, Salvador; Fonts i Pallach, Montsant: *La festa de Sant Antoni al Matarranya.* Calaceit, Associació Cultural del Matarranya et Carrutxa, 1993.

-Panofsky, Erwin: *La perspectiva como forma simbólica.* Barcelona, Tusquets, 1973.

-Paris, Gaston: *Chrétien Legouais et autres traducteurs ou imitateurs d'Ovide.* Paris, Imprimerie Nationale, 1885. Extrait de l'*Histoire de la littérature de la France*, T. XXIX, P. 455-517.

-Paris, Gaston: *Légendes du Moyen Age*. Paris, Hachette, 1908.

-Park, Chris C.: *Sacred worlds. An introduction to geography and religion.* Londres et New York, Routledge, 1994.

-Parodi, Massimo: *Tempo e spazio nel Medioevo*. Turin, Loescher Editore, 1981.

-Pastoureau, Mireille: *Les atlas français XVIe-XVII siècles. Répertoire bibliographique et étude.* Paris, Bibliothèque Nationale, 1984.

-Pastrana i Icart, Fèlix: *Vivències sobre ànimes en pena, fantasmes i apareguts al Camp de Tarragona i les terres de l'Ebre*. Ms. B-157. CDRCTP. Tarragona, 1992.

-Patch, Howard R.: *El otro mundo en la literatura medieval.* Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1983.

-Payré, Didier: *Mémoire de Nohedes. Légendes et tradition orale.* Aramon, Association Gestionnaire de la Réserve Naturelle de Nohedes, 1995.

-*Paysage au pluriel. Pour une approche ethonologique des paysages.* Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1995.

-"Paysages et divinités en Himalaya". *Études Rurales*, 107-108. Juillet - décembre 1987.

-*Le paysage et la question du sublime.* Villeurebanne, Réunion des Musées Nationaux et Associtation Rhône-Alpes des Conservateurs, 1997.

-Pena, María del Carmen: *Pintura de paisaje e ideología. La generación del 98*. Madrid, Taurus, 1983.

-Penning-Rowsell, E. C.; Lowenthal, D. (edt): *Landscape, meanings and values.* Londres, Unwin Hyman, 1989.

-Perea Simón, Eugeni: *Llegendes de Riudoms (Llibre ver e apòcrif).* Reus, Edicions del Centre de Lectura, 1981.

-Perejaume: *El paisatge és rodó*. Vic, Eumo editorial, 1997.

-Pernadu, Régine: *La Vierge et les saints au Moyen Age*. Paris, Ch. De Bartillat, edt., 1998.

-Perramon i Zapatero, Francesc: *El ball de l'óssa d'Encamp a Andorra.* Andorra, Institut d'Estudis Andorrans, 1994.

-Perucho, Joan: *Les presències secretes. Història gràfica de l'invisible.* Barcelona, Columna, 1995.

-Pezeu-Massabuau, Jacques: *La vivienda como espacio social.* México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

-Pi de Cabanyes, Oriol: *Apunts d'història de la Renaixença.* Barcelona, Edc. del Mall, 1984.

-Pi i Tramunt, Daniel: *Santuaris muntanyencs del Ripollès.* Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1985.

-Pia Rota, Maria: *Viaggiatori naturalisti in Liguria nel secolo del Lumi. Il problema delle montagne.* Genova, Universita di Genova, Facoltà di Magistero, 1992. (Publicazioni dell'instituto di scienze geograpiche, XLVI).

-Piaget, Jean: *El desarrollo de la noción de tiempo en el niño.* México, Fondo de Cultura Económica, 1978.

-Piaget, Jean: *Seis estudios de psicología*. Barcelona, Labor, 1991.

-Pickles, John: *Phenomenology, science and geography. Spatiality and the human sciences.* Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

-Piehler, Paul: *The visionary landscape. A study in Medieval Allegory.* Londres, Edward Arnold, 1971.

-Piniès, Jean-Pierre: *Actes des Rencontres de Cacassonne. Le conte de tradition orale dans le Bassin Méditerranéen*. Carcassona, Garae/Hesiode, 1986.

-*Pinturas de paisaje del Romanticismo español.* Madrid, Fundación Banco Exterior, 1985.

-Piñero Ramírez, Pedro M. (edt): *Descensus ad inferos. La aventura de ultratumba de los héroes (de Homero a Goethe)*. Sevilla, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1995.

-"Los Pirineos. Escenario histórico". *Historia y Vida*, 81. Barcelona et Madrid, 1996.

-*Los Pirineos. Estudios de antropologia social e historia. Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, los días 22 y 23 de octubre de 1981*. Madrid, Casa de Velázquez, Universidad Complutense, 1986.

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

-Piveteau, Jean-Luc: "La territorialité des Hébreux: l'affaire d'un petit peuple il y a longtemps, ou un cas d'école pour le IIIe millénaire? (quelques conjectures, quelques jalons)". *L'Espace Géographique*, 1-1993. P. 26-34.

-Pla Cargol, Joaquín: *Gerona popular*. Girona et Madrid, Dalmau Carles, Pla, SA, 1944.

-Pla Cargol, Joaquín: *Tradiciones, santuarios y tipismo de las comarcas gerundenses*. Girona et Madrid, Dalmau Carles, Pla, SA, Edc., 1946.

-Pladevall i Font, Antoni: *El santuari del Far. Collsacabra-Guilleries*. Granollers, Edt. Montblanc-Martín, 1980.

-*Poesía bucólica*. Madrid, Edimat Libros, SA, 1998.

-Poirion, Daniel (comp): *Jérusalem, Rome, Constantinople. L'image et le mythe de la ville au Moyen Age. Colloque du Département d'Etudes Médiévales de l'Université de Paris-Sorbonne (Paris IV)*. Paris, Presses de Université Paris Sorbonne, 1986. (Cultures et civilisations médiévales, V).

-Pomiès, J. et J. C.: *L'Ariège*. Les éditions du Bastion, SD.

-Pons, Agustí; Parcerisas, Pilar: *Homes, terres, paisatges... Catalunya vista pels seus artistes i escriptors*. Barcelona, Editorial HMB, SA, 1981.

-Pons, Joseph-Sébastien: *La littérature catalane en Roussillon au XVIIe et au XVIIIe siécle. L'esprit provincial. Les Mystiques. Les Goigs et le Théâtre Religieux*. Toulouse et Paris, E. Privat et H. Didier, 1929.

-*Popoli e paesi nella cultura altomedievale. Settimane di studio del Centro Italiano du Studi sull'alto medioevo XXIX*. Spoleto, Presso la Sede del Centro, 1983. 2 vol.

-Portals i Martí, Joan: *El Montseny: primers testimonis escrits*. Vallgorguina, [Associació Cultural], 1991.

-Porter i Moix, Maria: *Arqueologia per a excursionistes*. Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1978.

-Portet, Renada-Laura: *Toponímia del Rosselló*. Sant Esteve, Imp. Literària, 1985.

-Poueigh, Jean: *Chansons populaires des Pyrénées françaises. Traditions, moeurs, usages*. Paris et Auch, H. Champion et F. Cocharaux, 1926.

-Poueigh, Jean: *Folklore des pays d'oc. La tradition occitane*. Paris, Payot, 1994.

-Pous i Porta, Joan: *Viatge a la renaixença de Gustavo Adolfo Bécquer*. Lleida, Virgili & Pagès, S. A., 1987.

-Pousthomis, Nelly (amb la participació de Rosset, Ph. i Caucanas, S.): *Les routes en Roussillon milieu XVII siècle-milieu XIX siècle*. Perpignan, Direction des Services d'Archives, 1986.

-Prat i Carós, Joan: *La mitologia i la seva interpretació*. Barcelona, la Llar del llibre, 1984.

-Prats, Llorenç: *La Catalunya rància. Les condicions de vida materials de les classes populars a la Catalunya de la Restauració segons les topografies mèdiques*. Barcelona, Alta Fulla, 1996.

-Prats, Llorenç: *El mite de la tradició popular. Els orígens de l'interès per la cultura tradicional a la Catalunya del segle XIX*. Barcelona, Edc. 62, 1988.

-Prats, Ll.; Llopart, D.; Prat, J.: *La cultura popular a Catalunya. Estudiosos i institucions*. Barcelona, Fundació Serveis de Cultura Popular, 1982.

-Prévost, Clovis; Descharnes, Robert: *La visió artística i religiosa de Gaudí*. Barcelona, Aymà, SA, 1969.

-Prontera, Francesco: *Geografia e geografi nel mondo antico. Guida storica e critica*. Roma-Bari, Editori Laterza, 1983.

-Puchades i Bataller, Ramon J.: *Als ulls de Déu, als ulls dels homes. Estereotips morals i percepció social d'algunes figures professionals en la societat medieval valenciana*. València, Seminari Internacional d'Estudis sobre la Cultura Escrita, 1999.

-Puig i Cabeza, Martí: *Cèsar August Torras i Ferreri (1852-1923). Excursionisme científic i geografia*. Granollers, Agrupació Excursionista de Granollers, 1994.

-Puig i Gordi, Lluís (coord.): *Terregada. Apunts sobre folklore de Terrassa*. Tarragona, Edc. El Mèdol, 1991.

-Puigvert i Solà, Joquim M.: *Una parròquia catalana del segle XVIII a través de la seva consueta (Riudellots de la Selva)*. Barcelona, Fundació Salvador Vives Casajuana, 1986.

-Puntí i Collell, Joan: *Ideari cançonístic Aguiló*. Departament de Filologia Catalana, Universitat de les Illes Balears et Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1993.

-*4e Colloque de littérature régionale. La montagne et l'homme. Aspects littéraires-aspects pyrénéens*. Pau, Université de Pau et des Pays de l'Adour, 1985.

-Quillet, Jeannine: *Les clefs du pouvoir au Moyen Age*. Paris, Flammarion, 1972.

-Quilliet, Bernard: *Le paysage retrouvé*. Paris, Fayard, 1991.

-Rabella, Josep Maria: "La visió de la cartografia al llarg de la història" in *Geografia General dels Països Catalans. Els Països Catalans: concepte i evolució.* Barcelona, Enciclopèdia Catalana, 1996. Vol. 7, P. 78-97.

-Rahola, Carles: *L'Empordà a la "Crònica" d'En Muntaner*. Barcelona, J. Horta, impressor, 1925.

-Ramon i Vidal, Jaume de: *L'excursionisme, un fet social*. Barcelona, Rafael Dalmau, editor, 1983.

-Ramos, Rosa Alícia: *El cuento folklórico: una aproximación a su estudio.* Madrid, Edt. Pliegos, 1988.

-Ravier, Xavier: *Le récit mythologique en Haute-Bigorre.* Aix-en-Provence, Édisud i Éditions du CNRS, 1986.

-Rayman, Arthur: *Évolution de l'alpinisme dans les Alpes françaises.* Genève, Edt. Slatkine, 1979.

-Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales: *Curso de conferencias sobre historia de la cartografía española desarrollado durante los meses de enero a abril de 1981.* Madrid, Realigraf, S. A., 1982.

-Reig i Valls, Joan: "Inferns als Països Catalans" in Unió Excursionista de Catalunya: *VI Jornades de Literatura Excursionista. Memorial Jaume Peris i Xancó.* Barcelona, UEC, 1999. P. 121-142.

-Reinach, Salomon: "Les monuments en pierre brute dans le langage et les croyances populaires". *Revue Archéologique*, 3a sèrie, tom XXI. (1893). P. 195-226 et 329-367.

-*Religiosidad popular en España. Iconografía, arquitectura, pintura, escultura, imágenes, estampas, carteles, música, ermitas, exvotos, textos literarios, fiestas, romerías, procesiones, peregrinaciones, santuarios... Actas del Simposium 1/4-IX-1997.* San Lorenzo del Escorial, Estudios Superiores del Escorial, 1997.

-Relph, E.: *Rational landscape and humanistic geography.* Totowa, Barnes & Noble books, 1981.

-Remy, J.; Voyé, L.: *Ville, ordre et violence*. Paris, PUF, 1981.

-Requesens, Joan (edt.): *Romanticisme, cultura i religió a Catalunya.* Barcelona, Cruïlla, 1997.

-"Le retour des morts". *Etudes Rurales*, 105-106. (1987).

-Ribas, Joseph: *Canigou. La montagne sacrée des Pyrénées.* Portet-sur-Garonne, Editions Loubatières, 1993.

-Ribas, Joseph: *Petit Précis de Pyrénéisme.* Portet-sur-Garonne, Editions Loubatières, 1998.

-Ribas i Bertran, Marià: *Tradicions populars i costums mataronins. Supersticions i bruixeria.* Argentona, L'Aixernador edc., 1991.

-Ribbans, Geoffrey W.: *Catalunya i València vistes pels viatgers anglesos del segle XVIIIè.* Tremp et Barcelona, Garsineu Edicions et Edt. Barcino, 1993.

-Ribémont, Bernard (dir.): *Le corps et ses énigmes au Moyen Age. Actes du Colloque Orléans 15-16 mai 1992*. Caen, Paradigme, 1993.

-Ribémont, Bernard (dir.): *L'eau au Moyen Age. Symboles et usages*. Orleans, Paradigme, 1996.

-Rico, Christian: *Pyrénées romaines. Essai sur un pays de frontière (IIIe siècle av. J.-C.-IVe siècle ap. J.-C.).* Madrid, Casa de Velázquez, 1997.

-Riera, Santiago: *Síntesi d'història de la ciència catalana.* Barcelona, La Magrana, 1983.

-Riera i Tuèbols, Santiago: *Ciència i tècnica a la Il·lustració: Francesc Salvà i Campillo (1751-1828).* Barcelona, Edc. La Magrana, 1985.

-Ritter, Raymond: *Les Pyrénées dans l'oeuvre et dans la vie de Joan Maragall.* Pau, Marrimpouey Jeune, 1963. Extrait de *Pyrénées*, 47-50. (1961-1962).

-Riu, Manuel (dir.): *Necrópolis i sepultures medievals de Catalunya.* Barcelona, Universitat de Barcelona, 1981-1982 (*Acta medievalia*, annex 1).

-Rivas Rivas, Ana: "Mediación divina y negociación ritual en los conflictos de identidad: la creación simbólica de fronteras". *Revista de Antropología Social*, 3. Madrid, Universidad Complutense, 1994. P. 27-47.

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

-Robic, Marie-Claire (dir.): *Du milieu à l'environnement. Pratiques et représentations du rapport homme/nature depuis la Renaissance*. Paris, Ed. Economica, 1992.

-Rodríguez Barral, Paulino: *La iconografía del purgatorio en la Corona de Aragón (finales del s. XIII-primer tercio del s. XVI)*. Barcelona, inédit, 1998. Consultable à la bibliothèque UAB-humanitats.

-Roger, Alain: *Nus et paysages. Essai sur la fonction de l'art*. Paris, Aubier, 1978.

-Roger, Alain (dir.): *Maitres & protecteurs de la nature*. Seyssel, Champ Vallon, 1991.

-Roger, Alain (dir): *La théorie du paysage en France*. Seyssel, Champ Vallon, 1995.

-Roger, Alain: *Court traité du paysage*. Paris, Gallimard, 1997.

-Röhrich, Lutz: *Folktales and reality*. Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, 1992.

-Roigé i Ventura, Xavier: *Casa, família i rituals domèstics al Priorat. Un estudi etnogràfic*. L'Hospitalet, 1987. Ms. B-55, CDRCTP.

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

-Roma i Casanovas, F.; *Francesc Pujol i Algueró, un excursionista en el seu temps*. Barcelona, Publicacions de Abadia de Montserrat, 1994.

-Roma i Casanovas, F.: *Història social de l'excursionisme català*. Vilassar de Mar, Oikos-Tau, 1996.

-Roma i Casanovas, F.: *Apunts d'història de l'espeleologia a Catalunya. Els orígens*. Barcelona, Pub. Abadia de Montserrat, 1996.

-Romeu, Josep: *La comarca d'Olot vista pels escriptors catalans*. Barcelona, Barcino, 1958.

-Romeu, Josep: *Llibre de la muntanya. Recull comentat de textos muntanyencs*. Barcelona, Edt. Selecta, 1959.

-Romeu, Josep: *El Comte Arnau. La formació d'un mite*. Barcelona, Aymà, edt., 1947.

-Romeu Figueras, José: *El mito de "El Comte Arnau" en la canción popular, la tradición legendaria y la literatura*. Barcelona, CSIC, 1948.

-Romeu i Figueras, Josep: *Materials i estudis de folklore*. Barcelona, Alta Fulla, 1993.

-Rondou, J-P.: *Folklore pyrénéen. Proverbes de Barèges*. Tarbes, SD, 1911.

-Roquebert, Michel: *Récits et légendes de l'antiquité toulousaine*. Toulouse, Loubatières, 1986.

-Rossich, Albert: *Francesc Vicent Garcia. Història i mite del rector de Vallfogona*. Barcelona, Edicions 62, 1987.

-Rougerie, Gabriel; Beroutchachvili, Nicolas: *Géosystèmes et paysages. Bilan et méthodes*. Paris, Armand Colin, 1991.

-Roussel, Romain: *Les pèlerinages*. Paris, PUF, 1972.

-Roux, Jean-Paul: *Montagnes sacrées, montagnes mythiques*. Paris, Fayard, 1999.

-Roux, Michel: *Le désert de sable. Le Sahara dans l'imaginaire des Français (1900-1994)*. Paris, L'Harmattan, 1996.

-Rubio Tovar, Joaquín: *Libros españoles de viajes medievales (Selección)*. Madrid, Taurus, 1986.

-Ruiz i Calonja, Joan: *Retaule de la vida medieval. Textos catalans coetanis*. Barcelona, Barcanova, 1990.

-Russell, Bertrand: *Història social de la filosofia*. Barcelona, Edicions 62, 1996.

-Russell, Jeffrey Burton: *Lucifer. El diablo en la Edad Media*. Barcelona, Laertes, 1995.

-Sabater, Jordi: *Etología de la vivienda humana. De los nidos de gorilas y chimpancés a la vivienda humana*. Barcelona, Labor, 1985.

-Sabio Alcutén, Alberto: *Los montes públicos en Huesca (1859-1930). El bosque no se improvisa*. Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1997.

-Sadurní i Vallès, Pere: *Retalls de folklore penedesenc*. Vilafranca del Penedès, chez l'auteur, 1982.

-Sahlins, Peter: *Frontières et identités nationales. La France et l'Espagne dans les Pyrénées depuis le XVII siècle*. Paris, Belin, 1996.

-Saintyves, P[ierre]: *Les reliques et les images légendaires*. Paris, Mercure de France, 1912.

-Saintyves, P[ierre]: *En marge de la légende dorée. Songes, miracles et survivances. Essai sur la formation de quelques thèmes hagiographiques.* Paris, Lib. critiques E. Nourry, 1931.

-Saintyves, P[ierre]: *Manuel de folklore.* Paris, Lib. Emile Nourry, 1936.

-Saintyves, P[ierre]: *L'astrologie populaire étudiée spécialement dans les doctrines et les traditions relatives à l'influence de la lune. Essai sur la méthode dans l'étude du Folklore, des opinions et des croyances.* Paris, Lib. E. Nourry, 1937.

-Sala i Plana, Joan: *La pintura a Olot al segle XIXè: Berga i Boix i els germans Vayreda.* Barcelona, Universitat de Barcelona, 1991. (Col. de Tesis Doctorals Microfitxades, 1251).

-Sala Sivillà, Jaume: *Osona, Ripollès i Berguedà. Itineraris i camins ramaders.* Barcelona, Rafael Dalmau editor, 1968.

-Salisbury, Joyce E.: *Iberian popular religion. 600 B. C. to 700 A. D. Celts, Romans and Visigoths.* New York et Toronto, The Edwin Mellen Press, 1985.

-Sami-Ali: *El espacio imaginario*. Buenos Aires, Amorrortu, 1976.

-Samivel: *Hommes, cimes et dieux. Les grandes mythologies de l'altitude et la légende dorée des montagnes à travers le monde.* Paris, Arthaud, 1984.

-Samivel: *Monastères de montagne*. Paris, Arthaud, 1986.

-Sánchez Boira, Imma: "Aportació de la pintura al coneixement del paisatge medieval". *Territori i Societat a l'Edat Mitjana*, 1 (1997). P. 235-261.

-Sánchez Pérez, José Augusto: *El culto mariano en España*. Madrid, CSIC, 1943.

-Sánchez Pérez, F.: *La liturgia del espacio. Casarabonela un pueblo aljamiado*. Madrid, Nerea, 1990.

-Sanchis Guarner, M.: *Els vents segons la cultura popular*. Barcelona, Barcino, 1952.

-Sans i Travé, Josep Maria: *Història del Tallat*. Lleida, Virgili & Pagès, SA, 1986.

-Santacana, Carles; Pujadas, Xavier: *Història il·lustrada de l'esport a Catalunya. Vol. 1 (1870-1931).* Barcelona, Columna, 1994.

-Santamaría y Tous, Victorino: *Derecho consuetudinario y economía popular de las provincias de Tarragona y Barcelona con indicaciones de las de Gerona y Lérida. Memoria que obtuvo el tercer premio en el primer concurso especial sobre derecho consuetudinario y economía popular abierto por la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas para el año 1897.* Madrid, Imp. del asilo de Huérfanos del Sagrado Corazón de Jesús, 1901.

-*Santos sanadores*. Barcelona, Ciba Sociedad Anónima de Productos Químicos, 1948.

-Satué Oliván, Enrique: *Las romerías de santa Orosia.* Saragosse, Diputacion General de Aragón, 1988.

-Satué, Enrique: *Religiosidad popular y romerías en el Pirineo.* Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1991.

-Satué, Enrique: *El Pirineo contado*. Saragosse, 1995.

-Saurí, M. A.: *Associació d'Excursions Catalana. 1878-1891*. "Tesi de llicenciatura", Barcelona, 1985. Un exemplair est consultable au Centre Excursionista de Barcelona.

-Scaramuzzi, Isabella: *Inventare i loughi turistici. Analisi di alcune esperienze significative.* Milan, CEDAM, 1993.

-Schama, Simon: *Landscape and memory*. Londres, Harper Collins Publishers, 1995.

-Schevill, R.: *Ovid and the renascence in Spain.* Berkeley, University of California Press, 1913.

-Schneider, Marius: *El origen musical de los animales-símbolos en la mitología y la escultura antiguas. Ensayo histórico-etnográfico sobre la subestructura totemística y megalítica de las altas culturas y su supervivencia en el folklore español.* Barcelona, CSIC, 1946.

-Schutz, Alfred: *Estudios sobre teoria social.* Buenos Aires, Amorrortu, 1974.

-Sébillot, Paul: "Le culte des pierres en France". *Revue de l'École d'Anthropologie de Paris.* Douzième année-VI. Paris, 1902.

-Sébillot, Paul : *Le folk-lore de France*. Paris, Edt. Maisonneuve et Larose, 1968.

-Sébillot, Paul: *Folklore de France. Les eaux douces.* Paris, Imago, 1983.

-Sébillot, Paul: *Le paganisme contemporain chez les peuples celto-latins.* Paris, Octave Doin, éditeur, 1908.

-Sebillot, Pablo: *El Paganismo contemporáneo en los pueblos celto-latinos*. Madrid, Daniel Jorro, edt., 1914.

-Sébillot, Paul: *Le folk-lore. Littérature orale et ethnographie traditionnelle*. Paris, Octave Doin et fils, edt, 1913.

-Sebold, Russell P.: *Trayectoria del Romanticismo español desde la Ilustración hasta Bécquer*. Barcelona, Editorial Crítica, 1983.

-Sède, Gérard de: *700 ans de révoltes occitanes*. Paris, Plon, 1982.

-Segalàs, Alfonso: *Deportes de invierno*. Barcelona, Edt. Hispano-Europea, 1956.

-Seignolle, Claude: *Le folklore du Languedoc (Gard-Hérault-Loxère)*. Paris, Editions G-P. Maisonneuve, 1960.

-Seignolle, Claude: *Les évangiles du diable selon la croyance populaire. Le grand et le petit Albert*. Paris, Edt. R. Laffont, 1998.

-Sekelj, Tibor: *La conquista de las cumbres*. Buenos Aires, Editorial Atlántida, SA, 1945.

-*Selecció de gravats de la Mare de Déu de Montserrat segles XVI al XX*. Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1981.

-*Seminario sobre el paisaje. Debate conceptual y alternativas sobre su ordenación y gestión*. Sevilla, Consejería de Obras Públicas y Transportes, 1989.

-*Semiòtica de l'Eixample Cerdà*. Barcelona, Proa, 1995.

-Sena, Federico: "Un proceso de brujas de 1620". *Ausa. Publicación Trimestral del Patronato de Estudios Ausonenses*, 58-59 (1968). P. 53-62.

-Senent-Josa, J.: *Les ciències naturals a la Renaixença*. Barcelona, Dopesa, 1979.

-Sennett, Richard: *Vida urbana e identidad personal. Los usos del desorden*. Barcelona, Península, 1975.

-Sennett, Richard: *El declive del hombre público*. Barcelona, Península, 1978.

-Sennet, Richard: *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid, Alianza Editorial, 1997.

-*Le sens du lieu*. Brusselles, Édt. Ousia, 1996.

-Serra i Boldú, Valeri: *Calendari folklòric d'Urgell*. Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1981.

-Serra i Boldú, Valeri: *Festes i Tradicions populars de Catalunya*. Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1986.

-Serrano, María del Mar: "Viajes y viajeros por la España del siglo XIX". *Geocrítica,* 98. Barcelona, 1993.

-Serrano, María del Mar: *Las guías urbanas y los libros de viajes en la España del siglo XIX. Repertorio bibliográfico y análisis de su estructura y contenido*. Barcelona, Universitat de Barcelona, 1993.

-Seznec, J.: *La survivance des dieux antiques. Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance*. Paris, Flammarion, 1993.

-Shipton, Eric: *La conquista de las montañas*. Barcelona, Edt. Timun Mas, SA, 1969.

-Short, John Rennie: *Imagined country. Environment, culture and society*. Londres/New York, Routledge, 1991.

-Shumer-Smith, Pamela; Hannam, Kevin: *Worlds of desire realms of power. A cultural geography*. Londres, E. Arnold, 1994.

-Siebert, G. (edt.): *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.

-*Simboli e simbologia nell'alto medioevo*. Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'alto Meioevo, 1976. 2 vol.

-Simmel, George: *Sociologia. Investigacions sobre les formes de socialització*. Barcelona, Edicions 62, 1988.

-Société Traditionniste de Comberouger: *Contes populaires. Première série Contes de la Vallée du Lambon*. Montauban, Paul Mason, lib-édt., 1914.

-Soja, Edward W.: *Thirdscape. Journeys to Los Angeles and other real-and-imagined places*. Oxford, Blackwell, 1996.

-Solà, Fortià: *Història de Núria*. Barcelona, Edt. Estel, 1952.

-Soler, Glòria: *L'estiueig a Catalunya 1900-1950*. Barcelona, Edicions 62, 1995.

-Soler i Amigó, Joan: *Els enllocs. Els temps i els horitzons de la utopia*. Barcelona, Edt. Alta Fulla et Fundació Serveis de Cultura Popular, 1995.

-Soler i Amigó, Joan: *Enciclopèdia de la fantasia popular catalana*. Barcelona, Edt. Barca Nova, 1998.

-Soley, Ramon: *Atles de Barcelona. Iconografia de la ciutat de Barcelona. Vistes i plànols impresos de 1572 a 1900*. Barcelona, Editorial Mediterrània, 1998. 2 vol.

-Sommer, R.: *Espacio y comportamiento individual*. Madrid, Instituto de Estudios de Administración Local, 1974.

-Sonnier, Georges: *La montaña y el hombre*. Barcelona, Editorial R. M., 1977.

-Soulet, J-F.: *La vie quotidienne dans les Pyrénées sous l'Ancien Regime du XVI au XVIII siècle*. Paris, Hachette, 1980.

-Soutadé, Gérard: *Les tremblements de terre dans les Pyrénées Orientales et en Catalogne. De l'imaginaire au réel*. Perpignan, Editorial el Trabucaire, 1998.

-Sureda Blanes, Josep: *Pau Piferrer a Mallorca*. Barcelona, Rafael Dalmau, edt., 1966.

-Sureda Blanes, Josep: *Ramon Llull i l'origen de la cartografia mallorquina*. Barcelona, Rafael Dalmau, editor, 1969.

-Sureda i Pons, Joan: *La pintura gòtica catalana del segle XIV*. L'Hospitalet de Llobregat, Els llibres de la Frontera, 1989.

-Sust, Xavier (comp.): *La significación del entorno*. Barcelona, Publicaciones del Colegio Oficial de Arquitectos de Cataluña y Baleares, SD.

-Szamosi, Géza: *Las dimensiones gemelas*. Madrid, Pirámide, 1987.

-Tapié, Alain: *Le sens caché des fleurs. Symbolique & botanique dans la peinture du XVII siècle*. Paris, Société Nouvelle Adam Biro, 1997.

-Tate, Robert B.; Mundó, Anscari M.: "The *Compendium* of Alfonso de Palencia: a humanist treatise on the geography of the Iberian Peninsula". *The Journal of Medieval and Renaissance Studies*, vol. 5, n. 2. 1975. P. 253-275.

-*Tempo e spazio dimensioni del sapere. Dalle ipotesi teoriche alla pratiche didattiche*. Milan, Edizioni Scolastiche Bruno Mondadori, 1988.

-Temporal, Josep: *Galàxia Propp. Aspectes literaris i filosòfics de la rondalla meravellosa*. Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998.

-Teran, Manuel de: *Del mythos al logos*. Madrid, CSIC, Instituto "Juan Sebastián Elcano", 1987.

-Terradas i Saborit, Ignasi: *El Cavaller de Vidrà. De l'ordre i el desordre conservadors a la muntanya catalana*. Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1987.

-Terrades, Ignasi: *Antropología del campesiono catalán. 1. Del modo de producción feudal al capitalista*. Barcelona, A. Redondo, editor, 1973.

-Thompson, Edward P.: *Tradición, revuelta y consciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*. Barcelona, Edt. Crítica, 1979.

-Thompson, E. P. et alii: *La guerre du blé au XVIIIe siècle. La critique populaire contre le libéralisme économique au XVIIIe siècle*. Paris, Les éditions de la Passion, 1988.

-Thompson, S.: *Motif-index of folk-literature. A classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books and local legends*. Bloomington/Londres, Indiana University Press, 1966. 6 vol.

-Tilley, Christopher: *A phenomenology of landscape. Places, paths and monuments*. Oxford, Berg Publishers, 1994.

-Tocanne, Bernard: *L'idée de nature en France dans la seconde moitié du XVIIe siècle. Contribution à l'histoire de la pensée classique*. Paris, Klincksieck, 1978.

-Tomeo, Javier; Estadella, Juan M.: *La brujería y la superstición en Cataluña*. Barcelona, Géminis, 1963.

-Toran, E.: *El espacio en la imagen. De las perspectivas prácticas al espacio cinematográfico*. Barcelona, Edit. Mitre, 1985.

-Torras i Ribé, Josep Maria: *La comarca de l'Anoia en les descripcions dels viatgers dels segles moderns (1494-1834)*. Miscellanea aqualatensia, 6. Igualada, 1990.

-Torras i Ribé, Josep Maria: *Camins i viatgers a la comarca de l'Anoia (1494-1834).* Barcelona, Rafael Dalmau, Editor, 1991.

-Torras i Ribé, Josep Maria: *La comarca de l'Anoia a finals del segle XVIII. Els "qüestionaris" de Francisco de Zamora i altres descripcions (1770-1797).* Barcelona, Pub. Abadia de Montserrat, 1993.

-Torrent, Joan; Tasis, Rafael: *Història de la premsa catalana.* Barcelona, Edt. Bruguera, 1966. 2 vol.

-Tous i Vallvès, Jordi: *Recull de llegendes del Camp de Tarragona*. Tarragona, Edc. El Mèdol, 1989.

-Trabulse, Elías: *Ciencia y religión en el siglo XVII*. México, El Colegio de México, 1974.

-Tristram, Philippa: *Living space in fact and fiction.* Londres/New York, Routledge, 1989.

-*Trois siècles de cartographie dans les Pyrénées.* Lourdes, Musée Pyrénéen, 1978.

-Tuan, Yi-fu: *Landscapes of fear*. Oxford, Basil Blackwell Pub., 1980.

-Tubach, F. C.: *Index exemplorum. A handbook of Medieval religious tales.* Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, 1981 (FF. Communications, 204).

-"Turismo y cultura". *Estudios Turísticos*, 83. Automne de 1984.

-Turri, Eugenio: *Antropologia del paesaggio*. Milan, Edizioni di Comunità, 1974.

-Ubach y Vinyeta, Francesch: *Teatre català. Apuntacions historicas-críticas desde'ls seus origens fins al present estat*. Barcelona, Estampa La Renaixensa, 1876.

-Ubieto Arteta, Antonio: *Los caminos de Santiago en Aragón*. Saragosse, Gobierno de Aragón, 1993.

-Udina Martorell, Frederic: *Els guiatges per als pelegrins a Montserrat als segles XIII-XV*. Barcelona, 1956. Extrait d'*Analecta Sacra Tarraconensia*, vol. XXVIII (1955).

-Unsworth, Walt: *Encyclopaedia of mountaineering*. Londres, Sydney et Auckland, Hodder & Stoughton, 1992

-Urrutibéhéty, Clément: *Casas Ospitalia. Diez siglos de historia en Ultrapuertos.* Pamplona, Institución Príncipe de Viana, 1982.

-Urteaga, Luís: "Miseria, miasmas y microbios. Las topografías médicas y el estudio del medio ambiente en el siglo XIX". *Geocrítica*, 29. Barcelona, 1980.

-Urteaga, Luís: *La tierra esquilmada. Las ideas ideas sobre la conservación de la naturaleza en la cultura española del siglo XVIII*. Barcelona, Ediciones del Serbal-CSIC, 1987.

-*Las utopías en el mundo hispánico. Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez. Les utopies dans le monde hispanique. Actes du colloque tenu à la Casa de Velázquez. 24/26-XI-1988*. Madrid, Casa de Velázquez, Universidad Complutense, 1990.

-Valldaura, Anna de: *Tradicions religioses de Catalunya.* Barcelona, Editorial Milla, 1948.

-Valle, Carlos del: *Los terremotos de Girona de 1427 en la fuente hebrea.* Madrid-Girona, Ajuntament de Girona-Aben Ezra Ediciones, 1996.

-Van Gennep, Arnold: *Le folklore. Croyances et coutumes populaires françaises.* Paris, Lib. Stock, 1924.

-Van Gennep, Arnold: *Manuel de folklore français contemporain.* Paris, Edt. A. et J. Picard et cie., 1953. 6 vol.

-Van Gennep, Arnold: *La formación de las leyendas.* Barcelona, Alta Fulla, 1982.

-Varagnac, André: *Civilisation traditionnelle et genres de vie.* Paris, Albin Michel, 1948.

-Vázquez Munera, Fulgencio: "La montaña en la obra de Virgilio". *Helmántica. Revista de Filología Clásica y Hebrea. Universidad Pontificia de Salamanca*, 118-119. (1988). P. 153-173.

-Velasco, Honorio M.: "La apropiación de los símbolos sagrados. Historias y leyendas de imágenes y santuarios (siglos XV-XVIII)". *Revista de Antropología Social*, 5. Madrid, Universidad Complutense, 1996. P. 83-114.

-Veny, Joan: "Cap a una tipologia de l'etimologia popular" in *Mots d'ahir i mots d'avui.* Barcelona, Edt. Empúries, 1991. P. 69-95.

-Verdon, Jean: *La nuit au Moyen Age*. Paris, Hachette-Pluriel, 1994.

-Vergara Martín, Gabriel María: *Diccionario geográfico popular de cantares, refranes, adagios, proverbios, locuciones, frases proverbiales y modismos españoles.* Madrid, Lib. de los Suc. de Hernando, 1923.

-"Vergers et jardins dans l'univers médieval". *Senefiance (Cahiers du CUERMA)*, 28. Aix-en-Provence, Université de Provence, 1990.

-Veyne, Paul: *¿Creyeron los grieros en sus mitos? Ensayo sobre la imaginación constituyente.* Buenos Aires, Ediciones Granica, 1987.

-*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.

-Viard, Jean: *Le tiers espace. Essai sur la nature.* Paris, Méridiens Klincksieck, 1990.

-*Viatge pintoresc per Espanya. Vistes antigues de ciutats de la Biblioteca de l'Abadia de Montserrat* Terrassa, Centre cultural de la Caixa de Terrassa, 1999.

-*Vida y Peregrinación*. Madrid, Ministerio de Cultura et Sociedad, Editorial Electa España, 1993.

-Vidal, Victorin: *L'Andorre*. Paris, Lib. Centrale, [1866].

-Vidal Collell, M. Angels: "Uns quants exemples més d'atraccions paranímiques (etimologies populars)". *Societat d'Onomàstica, Butlletí Interior*, LXI. (1995). P. 3-5.

-Vidal i Urpí, Joan; Pineda i Gavaldà, Antoni: *Festes, costums i tradicions populars de Cubelles.* Sant Sadurní, Ajuntament de Cubelles et Consell Comarcal del Garraf, 1993.

-Vignaux, Paul: *El pensamiento en la Edad Media*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1995.

-Vigo, Salvador; Puig, Xavier: *La Cerdanya de finals del segle XVIII vista per Francisco de Zamora.* Tremp, Garsineu edc., 1999.

-Vila, Marc-Aureli: *La geografia en la Crònica de Desclot*. Barcelona, Rafael Dalmau, edt, 1993.

-Vila, Soledad: *La ciudad de Eiximenis: un proyecto teórico de urbanismo en el siglo XIV*. Valencia, Diputación Provincial de Valencia, 1984.

-Vilallonga, Mariàngela: "La tradició dels tractats geogràfics humanístics a Catalunya". *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, vol. XXXI. Girona, 1990-1991. P. 99-109.

-Vilallonga, Mariàngela: "La geografia a Catalunya a l'època del renaixement". *Estudi General. Revista de la Facultat de Lletres de la Universitat de Girona*, 13. Girona, 1993. P. 51-60.

-Vilar, Sergio: *El viaje y la eutopía. Iniciación a la teoría y a la práctica anticipadoras.* Barcelona, Laia, 1985

-Vilarmau, Josep M.: *Folklore del Lluçanès*. Barcelona, Dinsic, Publicacions Musicals, 1997.

-Vilarrasa i Vall, Salvador: *La vida a pagès*. Ripoll, Imp. Maideu, 1975.

-Vilarrasa i Vall, Salvador: *La vida dels pastors*. Ripoll, Imp. Maideu, 1981.

-*Villes d'eaux. Histoire du thermalisme.* Paris, Éditions du CTHS, 1994.

-Vinyes, Ricard: *La presència ignorada. La cultura comunista a Catalunya (1840-1931).* Barcelona, Edc. 62. 1989.

-Vinyeta, Ramon: *Llegendes i tradicions de la Vall del Ges i dels seus contorns.* Torelló, Edt. Celblau, 1979.

-Vinyeta i Leyes, Ramon: *Alpens. Lluçanès nord.* Torelló, chez l'auteur, 1998.

-Vinyoles, Carme: *Màgiques, pors i supersticions.* Olot, Revista de Girona, 1988 (Quaderns de la Revista de Girona, 9).

-Violant i Simorra, Ramon: *El Pirineo español. Vida, usos, costumbres, creencias y tradiciones de una cultura milenaria que desaparece.* Barcelona, Alta Fulla, 1989.

-Violant i Simorra, Ramon: *Etnografia de Reus i la seva comarca. El Camp, la Conca de Barberà, el Priorat.* Barcelona, Alta Fulla, 1990. Edition originelle, 1955-1959.

-Vivó, Carles: *Llegendes i misteris de Girona.* Diputació de Girona et Caixa de Girona, Quaderns de la Revista de Girona, 1989.

-Voragine, Jacques de: *La légende dorée*. Paris, edt. Michèle Trinckvel, 1976.

-Vorgrimler, Herbert: *Storia dell'inferno*. Spa, Edz. Piemme, 1995.

-Vovelle, Michel: "Quelques images du purgatoire du temps d'Enguerrand Quarton" in *Histoires figurales. Des monstres médiévaux à Wonderwoman*. Florence, Sogedin, 1989. P. 67-71.

-Vovelle, Michel: *Les âmes du purgatoire ou le travail du deuil*. Paris, Gallimard, 1996.

-"Voyage, quete, pelèrinage dans la littérature et la civilisation médiévales". *Senefiance (Cahiers du CUERMA)*, 2. Aix-en-Provence, Université de Provence, 1976.

-Warner, Marina: *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*. Madrid, Taurus, 1991.

-Watzlawick et alii: *La realidad inventada. ¿Cómo sabemos lo que creemos saber?*. Barcelona, Gedisa editorial, 1995.

-Weber, Max: *Economía y sociedad*. Mèxic, Fondo de Cultura Económica, 1969.

-Weber, Max: *L'ètica protestant i l'esperit del capitalisme*. Barcelona, Edc. 62, 1983.

-Weiskel, Thomas: *The romantic sublime: studies in the structure and psychology of transcendence*. Baltimore/ Londres, The Johns Hopkins University Press, 1986.

-Williams, Raymond: *The country and the city*. Londres, The Hogart Press, 1993.

-Willis, Roy (edt): *Signifying animals. Human meaning in the natural world*. Londres et New York, Routledge, 1994.

-Winckler, L.: *La función social del lenguaje fascista*. Barcelona, Ariel, 1979.

-Woronoff, Denis (comp.): *Révolution et espaces forestiers. Colloque des 3 et 4 juin 1987*. Paris, Edt. l'Harmattan, 1988.

-Xampeny, Josep M.: *Llegendes de la Garrotxa. Besalú. El Collell. Sant Feliu de Pallerols. Les Preses. Olot. La Mare de Déu del Mont. Sant Joan les Fonts*. Figueres, Edt. Empordanesa, SA, 1984.

-Xampeny, Josep M.: *Llegendes de l'Empordà. Figueres. Peralada. Terrades. Roses. Navata. Llers. Espolla. Fortià. La Jonquera. Vilajuïga. Campmany*. Figueres, Edt. Empordanesa, SA, 1984.

-Xutglà i Casadevall, Montserrat: *Medicina popular a Folgueroles, una comunitat rural d'Osona*. Ms. B-12, CDRCTP. Folgueroles, 1985.

-Xutglà i Casadevall, Montserrat: *Memòria de la recol·lecció de dades, realitzada l'any 1987, per a l'Estudi etnogràfic de Folgueroles (Osona)*. Ms. B-20.2. (b). 2 Vol. CDRCTP. Folgueroles, 1987.

-Xutglà i Casadevall, Montserrat: *Memòria de la recol·lecció de dades, realitzada l'any 1988, per a l'Estudi etnogràfic de Folgueroles (Osona)*. Ms. B-020.3 (b). CDRCTP. Folgueroles, 1988.

-Zamboni, Alberto: *La etimología*. Madrid, Edt. Gredos, 1988.

-Zavala, Iris M.: "Utopía y astrología en la literatura popular del setecientos: los almanaques de Torres Villarroel". *Nueva Revista de Filología Hispánica*, T. XXXIII, núm. 1 (1984). P. 196-212.

-Zumthor, Paul: *La lettre et la voix de la "littérature" médiévale*. Paris, Edt. du Seuil, 1987.

-Zumthor, Paul: *La mesure du monde. Représentation de l'espace au Moyen Age*. Paris, Edt. du Seuil, 1993.

- Ouvrages de référence

-*A la virgen Maria, dulcísima madre de Dios y de los hombres, reina de Montserrat, patrona de Cataluña, en el aniversario milenar de su prodigioso hallazgo*. Extrait de *La Revista Popular*, Barcelona, 22 avril 1880.

-Abadia de Montserrat: *Album de Montserrat amb text introductori a sis llengües. 164 vistes*. Igualada, N. Poncell, impressor, S. D.

-Aguadé Serra, Fabián: *Diccionario geográfico escolar de la provincia de Barcelona*. Barcelona, Librería religiosa, SD.

-*Aguas minero-medicinales clorurado-sódicas sulfurosas frías variedad bromo-yoduradas de San Andrés de Tona. Manantial Roqueta*. Barcelona, Imp. Montaner y Simón, 1900.

-*Aguas minero-medicinales de Tona (Barcelona) de Ullastres y copropietarios*. Vic, Imp. Luciano Anglada, SD.

-*Aguas sulfurosas termales. Balneario de San Vicente. Seo de Urgel (Lérida)*. SD, Vinyals de Sarrià, Impressor, SD.

-Aguirre, Manuel de: *Indagación y reflexiones sobre la geografía con algunas noticias previas indispensables (1782)*. Barcelona, Ediciones de la Universidad de Barcelona, 1981. Edition originelle de 1782.

-Aguirre, Mathias de: *Consuelo de pobres, y remedio de ricos. En que se prueva la excelencia, y efetos de la limosna*. Barcelona, Jayme Suriá, Impressor, 1704.

-Agusti, Fra Miquel: *Llibre dels secrets de agricultura casa rustica y pastoril. Recopilat del diversos autors, Antichs y Moderns, de llenguas Llatina, Italiana, y Francesa, en nostra vulgar llengua Catalana per ... Prior del Temple de la fidelissima Vila de Perpinya, de la Religio del Hospital de Sant Joan de Hierusalem: natural de la Vila de Banyoles Bisbat de Gerona*. Barcelona, Estampa de Esteve Liberôs, 1617.

-Agustin, Miguel: *Libro de los secretos de agricultura, casa de campo, y pastoril, traducido de lengua catalana en castellano*. Barcelona, Imp. de Juan Piferrer, 1722.

-Ailly, Pierre d'.: *Ymago mundi y otros opúsculos*. Madrid, Alianza Editorial, 1992.

-Airet Barberis, Antoni: *Topografía Mèdica de Viladrau (Montseny)*. Barcelona, Fidel Firó, impressor, 1915.

-Aladern, Joseph: *Cartas andorranas. Impresións a la lleugera d'una excursió per les Valls d'Andorra*. Reus, Tip. de C. Ferrando, 1892.

-Aladern, Joseph: *Diccionari popular de la llengua catalana. Catalunya, Mallorca, Valencia, Andorra, Rosselló, Sardenya, Llenguadoc, etc*. Barcelona, Francisco Baxarias, editor, 1906.

-Alarma, Salvador: *Escenografía. Introducción y notas biográficas por Apeles Mestres*. Barcelona, Edt. y lib. de Arte, M. Bayés, [1919].

-A[lbareda], A. M.: "Comentari al viatge a Montserrat de Geroni de Münzer". *Analecta Montserratensia*, vol. IV, anys 1920-1921. Abadia de Montserrat, 1922. P. 279-291.

-Albert, Esteve: *La vella Andorra vista per mossèn Cinto*. Barcelona, Barcino, 1959.

-*Album de Barcelona y Montserrat. Colección de cien fototipias reproduciendo los Monumentos y puntos de vista más notables con un texto explicativo*. Barcelona, Parera y Ca, Editores, 1898.

-*Album oficial de Gerona y su provincia*. Barcelona, Edc. Catalonia, 1926.

-*Album meravella. Llibre de prodigis d'art i natura*. Barcelona, Editorial Ibèria, 1929.

-*Album meravella. Llibre de prodigis d'art i natura*. Barcelona, Llibreria Catalonia, 1929.

-*Album pintoresco universal, adornado con exquisitas láminas intercaladas en el texo. Coleccion de artículos relativos a toda clase de ciencias y artes; parte recopilados de las obras europeas mas acreditadas, y parte originales escritos por los principales escritores españoles, como son: Don Pedro de Madrazo, Don Eugenio de Ochoa, Don Pedro Pidal, Don Patricio de la Escosura, Don Antonio Maria Segovia (el estudiante)*. Barcelona, Imp. de D. Francisco Oliva, editor, 1842. 2 vol.

-*Album universal. Contiene lo mejor, mas util é indispensable del saber humano, a saber (...)*. Madrid, Imp. de D. M. R., y Fonseca, 1849.

-Alcover, Antoni M.: *Diccionari català-valència-balear*. Palma de Mallorca, Editorial Moll, 1968.

-Aldacan: *Nueva guia de Cataluña ó diccionario de todas las ciudades, villas y pueblos del Principado de Cataluña, con indicacion del núemro de habitantes de que constan: su distancai por horas de la cabeza de partido judicial, y provincia a que pertenecen*. Barcelona, estab. tipográfico de Sulé, hermanos 1876.

-Alfonso X, el Sabio: *Cantigas de santa María*. Madrid, Clásicos Castalia, 1986.

-*Almanach Català-Rossellonès de la Veu del Canigó. 1922*. Perpignan, Imprempta Catalana, 1921.

-Almera, Jaime: "Excursión al Montseny. Descripción física de sus faldas y cumbres; época de su levantamiento final". *Memorias de la Real Academia de Ciencias Naturales y Artes de Barcelona*. Barcelona, Imp. J. Jepús, 1876.

-Almera y Comas, Jaume: *Estudis geológichs sobre la constitució, orígen, antigüetat y pervenir de la montanya de Montserrat*. Vic, Imp. et Llib. de R. Anglada, 1880.

-Almera, Jaume: *Historia geológica de la Vall de Núria (Pirineus orientals)*. Barcelona, Estampa de la Llibrería Religiosa, 1896.

-Almera, Jaume: "Sobre el Mapa geológico de Tarrasa por D. Domingo Palet y Barba y la Memoria que le acompaña". *Boletín de la Real Academia de Ciencias y Artes de Barcelona*. Octobre 1899.

-Almera, Jaime: *Cosmogonía y geología ó sea exposicion del orígen del sistema del universo considerado á la luz de la religion revelada y de los últimos adelantos científicos*. Barcelona, Librería Religiosa, 1904.

-Alsina y Pou, Pablo: *Breve reseña de las aguas y baños minerales del Valle de Ribas*. Barcelona, Imp. de Lluís Tasso Serra, 1885.

-Alsius y Torrent, Pere: *Ensaig histórich sobre la vila de Banyolas*. Barcelona, Est. de L. Obradors et P. Sulé, 1872.

-Alsius, Pedro: "Efectos del volcanismo en la provincia de Gerona". *Revista de Gerona*, III. Any X. Girona, mars 1885. P. 65-71.

-Alvarez de Colmenar, Juan: *Les delices de l'Espagne & du Portugal, où on voit une description exacte des Antiquitez, des Provinces, des Montagnes, des Villes, des Rivieres, des Ports de Mer, des Forteresses, Eglises, Academies, Palais, Bains, &c. de la region, des moeurs des habitants, de leurs fêtes, & généralement de tout ce qu'il y a de plus remarquable. Le tout enrichi par de Cartes Geographiques, très-exactes & de figures en Taille-douce, dessinées sur les lieux mêmes*. Leide, Pierre Vandera, 1715.

-Amat, Rafael d', Baró de Maldà: *Viatge a Maldà i anada a Montserrat*. Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1986.

-[Amat, Rafael d'] Baró de Maldà: *Exili de Barcelona i viatge a Vic (1808)*. Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1991.

-Amat i de Cortada, Rafael d': *Miscel·lània de viatges i festes majors*. Barcelona, Edt. Barcino, 1994.

-Amich, Juan: *Viage á Mataró con el Ferro-carril*. Barcelona, Imp. T. Gorchs, 1849.

-Amics de Montserrat: *Folklore montserratí. Tradicions-prodigis-llegendària*. Barcelona, Imp. Pulcra, 1971.

-*Andorra. Col·lecció Album Meravella- llibre de belleses naturals i artístiques de Catalunya* Vol. III. Barcelona, Llibreria Catalonia, 1930.

-André, Marius: *Montserrat. Roman féerique*. Paris, Albert Savine, éditeur, 1896.

-Anglada, Jh.: *Traité des eaux minérales et des établissemens (sic) thermaux du Département des Pyrénées-Orientales*. Paris et Montpeller, Baillière, llib. et Sevalle,l lib., 1833. 2 vol.

-Anglerill, Ramon: *Historia de Santa Maria de la Quar*. Barcelona, Estampa de "La Hormiga de Oro", 1887.

-*Anuario de Barcelona. Publicación oficial de la sociedad de Atracción de Forasteros*. Barcelona, Societat d'Atracció de Forasters, 1921.

-*Antologia lírica de Montserrat*. Barcelona, M. de Montserrat Borrat, editora, 1947.

-Aparici, José: *Descripción geográfica de Cataluña*. Madrid, CSIC, 1946. Edition de Salvador Llobet, extraite d'*Hispania*, XXV.

-Arabía y Solanas, Ramon: "Al Montseny" in *Anuari de la Associació d'Excursions Catalana*. Barcelona, AEC, 1882. (1881). P. 232-258.

-Arago, É.; Grivel, J.B.: *Histoire illustrée des principales villes du Roussillon*. SD, Edt. du Bastion, 1992. Edition originelle de 1848.

-Argaiz, Gregorio de: *La perla de Cataluña, historia de nuestra señora de Monserrate*. Madrid, Imprenta de Andrés García de la Iglesia, 1677.

-Aristote: *Les météorologiques. Nouvelle traduction et notes par J. Tricot*. Paris, Lib. Philosophique J. Vrin, 1955.

-Armet y Ricart, S. (Comte del Castellá y de Carlet): *Les valls d'Andorra. Primera part. Del Segre a l'Ariège a travers d'Andorra. Ab nombrosos itineraris d'excursions, fotogravats i un mapa*. Barcelona, Tip. L'avenç, 1906.

-Arnús, Manuel: *La Puda. Establecimiento de aguas minerales sulfurosas situado en la marjen izquierda del rio Llobregat, en el término de Esparraguera en la provincia de Barcelona*. Barcelona, Imp. de J. Verdaguer, 1853.

-Arnús, Manuel: *Historia topográfica, química y médica de la Puda de Montserrat, precedida de algunas generalidades de hidrología general y balnearia*. Barcelona, Imp. del Diario de Barcelona, 1863.

-*Articles sobre el Principat de Catalunya, Andorra i zona de parla catalana del regne d'Aragó al "Diccionarioi geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar" de Pascual Madoz*. Barcelona, Curial, 1985. 2 vol.

-Artigas y Feiner, Juan: *Guia itineraria de Barcelona, de sus alrededores y de la exposicion universal* Barcelona, Lib y tip. Católica, 1888.

-Associació Catalanista d'Excursions Científiques: *Album pintoresch-monumental de Catalunyna. Aplech de vistas dels més notables monuments i paisatjes d'aquesta terra acompanyadas de descripcions y noticias históricas y de guías pera que sían fácilment visitats*. Barcelona, Comissió particular de Publicació, 1878.

-Associació Catalanista d'Excursions Científiques: *Album pintoresch-monumental de Catalunya*. Barcelona, ACEC, 1881. Petita edició, volum II, Montserat.

-Atanasi, Sant: *Vida de sant Antoni*. Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1989.

-Athanase d'Alexandrie: *Vie d'Antoine*. Paris, Edc. du Cerf, 1994.

-Augustin, Saint: *Confessions*. Paris, Société d'édition "Les belles lettres", 1969. 2 vol.

-Aulnoy, Condesa d': *Viaje por España en 1679 y 1680 y cuentos feericos*. Barcelona, Edt. Iberia, 1962.

-Avilés, Juan: *El Pallás, Arán y Andorra (recuerdos é impresiones de un viaje)*. Barcelona, Imp. el Universo, 1893.

-Badia, Salvador: *Balneología. La Cerdaña. Sus aguas minero-medicinales. Traveseras Senillés*. Barcelona, Imp. de Redondo y Xumetra, 1887. Extrait du *Boletín de Medicina y Farmacia* (?).

-Baedeker, Karl: *Espagne et Portugal. Manuel du voyageur*. Leipzig, Karl Baedeker, éditeur, 1920.

-Baedeker, Karl: *Le sud-ouest de la France. De la Loire a la frontière d'Espagne. Manuel du voyageur*. Leipzig, Karl Baedeker, éditeur, 1897.

-Balaguer, Víctor: *Las cuevas de Montserrat*. Barcelona, Salvador Manero Editor, SD.

-Balaguer, Víctor: *Una espedicion a San Miguel del Fay*. Barcelona, Imp. de A. Brusi, 1850.

-Balaguer, Víctor: *Montserrate. Su historia, sus tradiciones, sus alrededores*. Barcelona, Imp. d'A. Brusi, 1850.

-Balaguer, Víctor: *Guia de Montserrat y de sus cuevas*. Barcelona, Imp. Nueva, de Jaime Jepús y Ramon Villegas, 1857.

-Balaguer, Víctor: *Guia de Barcelona á Granollers por el Ferro-carril*. Barcelona, Imp. Nueva de J. Jepús y R. Villegas, 1857.

-Balaguer, Victor: *Guia de Barcelona á Arenys de Mar por el ferro-carril*. Barcelona, Imp. Nueva de J. Jepús y R. Villegas, 1857.

-Balaguer, Víctor: *Lo trovador de Montserrat. Poesias catalanas*. Barcelona, Llib. Salvador Manero, 1864.

-Balaguer, Víctor: *El Monasterio de Piedra. Las leyendas de Montserrat. Las cuevas de Montserrat*. Madrid, Imp. y fundición de Manuel Tello, 1885.

-Balaguer, Víctor: *Al pie de la encina. Historia, tradiciones y recuerdos*. Madrid, El Progreso Editorial, 1893.

-Balaguer, Víctor: *Los Pirineos. Traducción en prosa castellana de la trilogía escrita en verso catalán*. Madrid, Lib. de Fernando Fe, 1894.

-Ballús y Plá, Bonaventura: *Novena en honor de Nostra Senyora de Queralt, precedida de un breu resúmen histórich del santuari*. Barcelona, Estampa de F. Rosal y Vancells, 1878.

-*Balnearios y manantiales Minero-medicinales de Cataluña. Publicación de la Sociedad de Atracción de Forasteros-Syndicat d'Iniciative, de Barcelona.-Rambla del Centro, núm. 30. Barcelona (España)*. Barcelona, Tipografía de José Sabadell y C., SD.

-*Baños de Santa Coloma de Farnés. Aguas bicarbonatado-calcicas termales. Declaradas de utillidad pública por Real Decreto de 9 de agosto de 1889*. Barcelona, Imp. la Hormiga de Oro, 1898.

-*Barcelona, Cataluña, Islas Baleares. Sociedad de Atracción de Forasteros*. Barcelona, Editorial Mercurio, SD. [entre 1931-1936].

-Barragán y Moreno, Miguel: *Panegírico de Ntra Sra. de Montserrat predicado en la iglesia de su nombre de esta corte el día 28 de abril de 1901*. Madrid, El Siglo Futuro, SD.

-Bataller, J. R.: *Condiciones geológicas de las aguas minerales de Cataluña*. Barcelona, Museu Geològic del Seminari, 1933.

-Bataller y Constantí, A.: *Guía del bañista ó reglas para tomar con provecho los baños de mar*. Barcelona, Imp. la Renaixensa, 1877.

-Batet, Joaquín: *Nociones de geografía de Catalunya para uso de las escuelas de primera enseñanza*. Barcelona, Tipografía Española, 1886.

-Batét y Baret, Joaquín: *Almanaque guía de la inmortal Gerona. 1897*. Girona, Imp. y Lib. de Paciano Torres, 1896.

-Batlle, Joan Baptista: *Los goigs a Catalunya. Breus consideracions sobre son origen y sa influència en la poesía mística popular. Acompanyan a aquesta obra cent facsímils reproduhits de goigs del segle XVII*. Barcelona, l'Arxiu, 1924.

-Bayés y Fuster, Antonio: *Aguas minero-medicinales salino-yodo-sulfuradas de S. Andrés de Tona, (Provincia de Barcelona, partido judicial de Vich,) de Ullastres y Ca. premiadas en la exposicion universal de Paris de 1878. Sus efectos fisiológicos y terapéuticos*. Vic, est. tip. de R. Anglada, 1881.

-Bayeta, Blas: *Discurso de la naturaleza, propriedades, causas, y efectos del cometa que aparecio en el mes de Deziembre (sic) del año 1664*. Barcelona, Casa de J. Forcada, 1665.

-Bayo, Marcial José: *Virgilio y la pastoral española del renacimiento (1480-1550)*. Madrid, Gredos, 1970.

-Beaulieu, Chevalier de: *Les plans, et profils des principales Villes, et lieux considerables de la Principauté de Catalogne. Avec la Carte générale, et les particulieres de chaque gouvemement*. Paris, SD, [circa 1707].

-Benet de Núrsia: *La regla dels monjos*. Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1997.

-Berceo: *Milagros de Nuestra Señora*. Madrid, Espasa-Calpe, SA, 1979.

-Berga i Boix, Josep: *Llegendes de la comarca d'Olot*. Olot, Llibres de Batet, 1994.

-Berge, Pieter vanden: *Theatrum Hispaniae, exhibens Regnis Urbes, Villas ac Viridaria magis illustria*. Amsterdam, Pieter vande Berge [circa 1720].

-Bertran Soler, Tomàs: *Itinerario descriptivo de Cataluña*. Barcelona, imprenta de Oliveres, 1847.

-Bertran Solsona, José: *Valle de Arán (Suiza española)*. Barcelona, Gráf. Cortel, 1928.

-Beuter, Pedro Anton: *Primera parte de la coronica general de toda España, y especialmente del Reyno de Valencia*. Valencia, Pedro Patricio Mey, 1604.

-Beuter, Pere Antoni: *Crònica*. València, Dip. Provincial de València et Institució Alfons el Magnànim, 1982. (édition originelle de 1538)

-*Bibliografia de J. Massó Torrents, professor de l'Escola de Bibliotecàries*. Barcelona, Generalitat de Catalunya, Escola de Bibliotecàries, 1934.

-Blasco, Manuel: *El amante de los labradores ó tratado de las grandes ventajas que los Labradores en particular y el Estado en general pueden sacar del ganado Vacuno: y de los gravisimos daños y perjuicios que se siguen de la cria del Mular à la del Caballar y à la Agricultura*. Barcelona, Imp. de Dorca, SD [post. 1814].

-Blasco Lanuza, Francisco de: *Patrocinio de angeles, y combate de demonios. Contiene doctrina grande, y general para todo genero de estados y personas*. San Juan de la Peña, I. Nogues Imp., 1652.

-Blasi, Pere: *Geografia elemental de Catalunya*. Barcelona, Associació Protectora de l'Ensenyança Catalana, 1922.

-Bofill, Artur: *Una excursió á Montserrat*. Barcelona, Estampa de J. Jepús, 1882.

-Bofill, Artur: *Excursió als Pyrineus Centrals. Anada per Aragó, regrés per lo Noguera Ribagorzana*. Barcelona, Est. de Lluís Tasso y Serra, 1884.

-Bolós y Saderra, Ramón: *Itinerari ó guía de la vila de Olot y sa comarca*. Olot, Imp. et Llibreria de Joan Bonet, 1895.

-Sant Bonaventura: *Biografia de sant Francesc d'Assís*. Barcelona, la Formiga d'Or, 1994.

-Boneta, Joseph: *Gritos del Purgatorio, y medios para acallarlos. Libro primero, y segundo. Dedicados a la Virgen Santissima del Pilar*. Barcelona, Pedro Escudèr, Impressor, [1702].

-Bori y Fontestà, Antonio: *Compendio de geografía de Cataluña para uso de las escuelas, de niños y de niñas, del Principado*. Barcelona, Imp. i Librería de Montserrat, 1913.

-Borsano, Ambrosio: *Discurso general hecho por el Mre. de Campo D... en que describe toda la carta Topografica del Principado de Cataluña, Condados de Rosello y Cerdaña, con la qualidad de los Terrenos, Rios, Ciudades y Plazas en el paraje donde se allan situadas, como también describe los Terrenos donse se puede en ocasion campear y aquartelar el Exercito*. Manuscrit 2371, darreries S. XVII. BdC.

-Bosch, Andreu: *Summari, index o epitome dels admirables, y notabilissims títols de honor de Catalunya, Rosselló, y Cerdaña...* Perpignan, Pere Lacavalleria Estamper, 1628.

-Bosch de la Trinxeria, Carles: "Canigó" in *Lectura popular. Biblioteca d'autors catalans*. Barcelona, Ilustració Catalana, SD. vol. III.

-Bosch de la Trinxeria, C[arles]: *Pla y montanya. Aplech d'estudis, viatges, llegendas, recorts y excursions*. Barcelona, Imp. de La Renaixensa, 1888.

-Bosch de la Trinxeria, Carles: *Records d'un excursionista*. Barcelona, Edt. Selecta, 1983.

-Bosch y Cardellach, Antoni: "Idea del partido del Vallés donde está situada la villa de Sabadell que es la patria del Dr. Antonio Bosch". *Quaders d'arxiu de la Fundació Bosch i Cardellach*, 15, vol. V. Sabadell, 1967-1974.

-Botey, Josep: *Bells indrets de Catalunya. Impressions d'un excursionista*. Barcelona, Editorial Catalana, SA, 1923.

-Bourgoanne, Chevalier de (Bourgoing, Jean F.): *Travels in Spain: containing a new, accurate and comprehensive view of the present state of that country*. Londres, G. G. and J. Robinson, 1789.

-Bover, Sebastià: *Llibre de alguns particulars miracles que nostra senyora de Montserrat ha obrat ab sos devots, los quals son trets del llibre de miracles, estampat en Barcelona, de dita nostra Senyora, ab las cobblas, y oracio...* Girona, H. Palol, 1649.

-Bowles, Guillaume: *Introduction à l'histoire naturelle et à la géographie physique de l'Espagne*. Paris, L. Cellot & Jombert Fils, 1776.

-Breidenbach, Bernardo de: *Peregrinatio in Terram Sanctam*. Saragosse, 1498.

-Brenach, Antoni: *Saxia poema heroic-descriptiu de la muntanya de Montserrat*. Monestir de Montserrat, 1927.

-Brousse, Emmanuel (fils): *Pyrénées inconnues. La Cerdagne française*. Perpignan, Imp-lib. de l'Indépendant, 1896.

-Brousse, Emmanuel (fils): "L'enclave espagnole de Llivia". *Annuaire du Club Alpin Français*, 1897. Paris, 1898.

-Buil Giral, León J.: *Viaje por el Alto Aragón. Noviembre del año 1794*. Huesca, La Val de Onsera, 1997.

-[Burgos, Pierre de]: *Libro de la historia y milagros hechos a invocacion de nuestra señora de Montserrat*. Barcelona, 1556.

-[Burgos, Pierre de]: *Libro de la historia y milagros hechos a invocacionde nuestra Señora de Montserrate. Añadense en esta nueva impression setenta y un milagros que se han señalado entre los infinitos que han sucedido desde la impresion de 1605, a la de aora*. Barcelona, Sebastian de Cormellas, 1627.

-Busquets i Punset, A.: *Del Montseny. Impressions i estudis*. Barcelona, L'Avenç, 1903.

-C. C. y M.: *Guia del viajero por el ferro-carril del Norte seccion de Barcelona á Granollers*. Barcelona, Imp. de Miguel Blanxart, 1854.

-Cadevall y Diars, Juan: *Plantas citadas en Montserrat de existencia dudosa*. Saragosse, Mariano Escar, tipógrafo, 1904.

-*Calendari-Guía de Banyolas y sa comarca per l'any del Senyor 1891*. Barcelona, Estampa la Renaixensa, 1890.

-*Calendario para el principado de Cataluña correspondiente al año 1866. Arreglado al meridiano de Barcelona*. Barcelona, est. tip. de Ramírez y Comp., 1865.

-Camòs, Narciso: *Jardín de María plantado en el principado de Cataluña. Enriquecido con muchas imagenes de esta Celestial Señora; que como Plantas Divinas descubrió en él milagrosamente el Cielo, y adornado con tanta muchedumbre de Templos, y Capillas dedicada à su Santisimo Nombre, que son entre todas mil treinta y tres*. Girona, 1772. Première édition: 1657.

-Campos, Juan de: *Descripcion general de la montaña de Montserrate, y descubrimiento de la Imagen de Nuestra Señora. Dedicala al Illmo. Señor Don Diego Escolano Obispo de Mallorca, del Consejo de su Magestad*. Mallorca, Imp. Vidua Piza, 1657.

-Camus, Dr.: *Un mot encore sur la question posée en 1855 par la Société de Médecine de Toulouse, relative aux eaux minérales sulfureuses, et sur quelques particularités qui s'y rattachent*. Tarbes, Typ. de Lavigne, 1856.

-Canibell, Eudaldo (excursionista): *Montserrat. Album-Guia-plano-historia de la célebre montaña catalana. Colección de vistas unas dibujadas por excelentes artistas del país y otras grabadas directamente de fotografía. Texto histórico-descriptivo por* ... Barcelona, tipografía la Académica, 1898 (?).

-Cano Barranco, Pedro: *Crónicas ligeras. Divulgación de la España Artística, Monumental y Pintoresca*. Barcelona, Artes Gráficas SA, Sucesores de Henrich y Ca., 1928.

-Canyelles, Magí: *Descripció de la grandesa i antiquitats de la ciutat de Manresa*. Manresa, Imp. de Anton Esparbé, 1896.

-Caseneuve: *La Catalogne francoise. Ou il est traité des droits que le Roy a sur les Comtez de Barcelonne, & de Roussillon; & sur les autres Terres de la Principauté de Catelogne*. Toulouse, Pierre Bosc, 1644.

-*Catálogo de libros, folletos, gozos y hojas populares, referentes al Monasterio de Na. Sa. de Montserrat*. Barcelona, Lib. Angel Batlle, SD. [post. 1947]

-Cañellas, Rafael J.: "Crida" in Sindicat d'Iniciativa de Palautordera: *Palautordera. Camí del Montseny*. Barcelona, Edicions del Foment del Turisme i de la Producció Nacional, SD.

-Carbó y de Aloy, Narciso: *Catálogo general de las aguas minero-medicinales de España y del extranjero de antiguo y reciente usos, con indicación de su temperatura, composición y aplicaciones médicas*. Barcelona, imp. L. Tasso Serra, 1889.

-Carbonell y Bravo, Franciso: *Memoria quimico-medica de las aguas minerales de Caldas de Bohy en el Principado de Cataluña con un apéndice de los descubrimientos nuevos sobre esa clase de baños ó aguas sulfúreas termales, hechos por D. Carlos de Gimbernat y Grasot*. Barcelona, Imp. V. é H. de A. Brusi, 1832.

-Carnavon, Conde de: *Viajes por la Península Ibérica*. Madrid, Taurus, 1967.

-Carreras y Candi, F.: *Cataluña ilustrada*. Barcelona, Casa editorial Alberto Martín, SD.

-Carreras y Candi, Francesch: *Lo drama de Sanct Miquel (anys 1035 a 1062). Narració montserratina*. [Barcelona], Estampa la Catalana, 1903.

-Carreras y Candi, Francesch: "Los castells de Montserrat. Ensaig crítich histórich" in *Jochs Florals de Barcelona Any XXXII de llur restauració*. Barcelona, Estampa la Renaixensa, 1890. P. 155-239.

-Carreras y Candi, Francesch: *Lo fals hermitá de Montserrat. Rondalla histórica*. Barcelona, Imp. "La Catalana" de J. Puigventós, 1898.

-Carreras y Candi, Francesch: *Notes hístóriques de Sant Hilari Ça-calm*. Barcelona, Imp. Fills de Domingo Casanovas, 1911.

-Carvajal, Andrés de: *Sombra de Maria Santissima en su nacimiento. Oracion panegirica a la milagrosissima imagen de Nuestra Señora de Montserrate de Cathaluña en la Dominica catorze de Pentecostes, dia de la Natividad de Maria Santissima, y en que se celebra la Invencion de su Imagen en esta montaña de Montserrate*. Barcelona, Casa Juan Iolis, [1687].

-Casanovas i Canut, Sebastià: *Memòries d'un pagès del segle XVIII*. Barcelona, Universitat de Barcelona, Curial Edicions Catalanes, 1978.

-Caseponce, Esteve (prev): *De Betlem al calvari. L'oferta pels difunts. La font de la Salimandra. L'avar i el gelós. Els reis d'orient*. Barcelona, Foment de la Pietat Catalana, 1921. (Rondalles catalanes, VI).

-Cases y Balart, Joseph María: *Contra hernias y tot altre mal. Historia del santuari de Bastanist famós ja de molts anys en tota la Cerdanya espanyola i francesa per los prodigis que ab la cordial devoció á la sua Sagrada Imatge s'experimenta en totas las necessitats, y especialment en la Hernias ó Trencadura*. Barcelona, Tipografia Católica, 1893.

-*Castellterçol*. Barcelona, Edicions del Foment del Turisme i de la Producció Nacional, SD.

-Castillon d'Aspet, H.: *Histoire des populations pyrénéennes, du Nebouzan et du pays de Comminges, depuis les plus anciens jusqu'à la revolucion de 89; ouvrage sanctionné par un vote particulier du Conseil Général de la Haute-Garonne, accueilli favorablement par des hommes supérieurs placés à la tête de la science historique et dont la 1re partie a été couronnée par l'Académie des Sciences de Toulouse, suivi de Notes, Documents, Inscriptions, Pièces justificatives, Chartes, Cartes Géographiques, etc.* Toulouse et Paris, Tip. de Delsol éditeur et Treuttel et Wurts, 1842. 2 vol.

-*Catálogo explicativo del panorama diorámico excursión a Montserrat. Une excursion panorama dioramique. Catalogue explicatif*. Barcelona, Imp. de L. Tasso, 1888.

-*Catalunya ilustrada. Guia de l'estiuejant.* Barcelona. Edicions del Foment del Turisme y de la Producció Nacional, 1933-34.

-*Cathaluña Numerada, en sos termes, en sas casas, y personas. Any 1719*. Manuscrit, AHCB, 1719.

-Cazalbou, Jean: *Légendaire du pays de Pyrène*. Aspet, Pyregraph, 1992.

-Cénac Moncaut: *L'espagne inconnue. Voyage dans les Pyrénées. De Barcelone à Toulouse. Avec une carte routière.* Paris, Amyot, éditeur, 1861.

-Cénac Moncaut, J.: *Histoire des peuples et des états pyrénéens (France et Espagne) depuis l'époque celtibérienne jusqu'à nos jours.* Paris, Didier et Cie, lib-éditeurs, 1873. 4 vol.

-Centre Escursionista (sic) de la Comarca de Bages: *Interrogatori per la delimitació de la Comarca.* Manresa, Imp. Sant Josep, [circa 1920].

-Centre Excursionista de Catalunya: *Excursions d'En Rafel d'Amat Cortada i Senjust per Catalunya i Rosselló en l'últim quart del segle XVIIIè.* Barcelona, Imp. l'Avenç, 1919.

-Cerdá, Ildefonso: *Teoría general de la urbanizacion, y aplicacion de sus principios y doctrinas á la reforma y ensanche de Barcelona*. Madrid, Imp. Española, 1867.

-Cervini, J. A.: *Voyage pittoresque dans les Pyrénées françaises et dans les départements adjacents ou collection de 72 gravures représentant les sites, les monuments et les établisements les plus remarquables du Pays Basque, de la Navarre, du Béarn, du Bigorre, des comtés de Comminges et de Foix, et de Roussillon* Paris, 1826-1830.

-Chantreau: *Lettres écrites de Barcelonne, a un zélateur de la liberté qui voyage en Allemagne.* Paris, Buisson, 1793.

-Chaudé, M. l'Abbé: *De Lourdes au cirque de Gavarnie (Hautes-Pyrénées).* Reédition: Nimes, C. Lacour, edt, 1991.

-Chauvet, Horace: *Folk-lore catalan. Légendes du Roussillon.* Paris et Perpignan, SD, 1899.

-Ciceri, Eugène: *Les Pyrénées d'après nature. Luchon et ses environs.* Luchon, Lafont lib-éditeur, [circa 1860].

-Ciria y Vinent, Joaquín: *Excursiones en la provincia de Barcelona. Ascensión al Tibidabo. Moncada y El Vallés. Burriach y Montalegre.* Madrid, Imp. de San Francisco de Sales, 1911.

-Ciruelo, Pedro: *Tratado en el qual se repruevan todas las supersticiones y hechizerias: muy util y necessario a todos los buenos Christianos zelosos de su salvacion.* Barcelona, Sebastian de Cormellas, 1628.

-Clausse, Gustave: *Notes de voyage. Nord de l'Espagne. Midi de la France.* SD, Imp. H. Alpach, 1881.

-Codina Länglin, Ramón: *Agua sulfurosa de la Font-santa de Torelló declarada de utilidad pública por real decreto de 26 de marzo de 1903*. Barcelona, hijos de J. Jepús, impresores, 1903.

-*Coleción de vistas de Montserrat.* Barcelona, Tip. la Académica, 1897.

-Collell, Jaime: *La musa latina en Montserrat. Antología de poetas latinos de los siglos XVI y XVII que da á luz por vez primera con un estudio bibliográfico* ... Barcelona, Imp. de Subirana hermanos, 1893.

-Colomer, Ramón: "Topografía montserratense (El santuario en 1811)". *Revista Montserratina*, 7. 8 juillet 1911. P. 489-504.

-*Comarca del Vallès*. Barcelona, Casa del Vallès, 1930.

-Comas Galibern, José: *Guía del viajero en España. Itinerario artístico y pintoresco por la Península Ibérica*. Barcelona, Imp. y lib. religiosa y científica del heredero de D. Pablo Riera, 1881.

-Comas y Turró, Sebastiá: *Flora, benjamí de Maria, ó sia la heroina de Montserrat*. Lleyda, Imp. de Mariano Carrúez, 1868.

-*Comedia nueva. El monstruo de Cataluña y peñas de Monserrate. Fray Juan Guarin*. Barcelona, J. F. Piferrer, SD.

-*Compendio historial, o relacion breve del portentoso santuario y camara angelical de Nuestra Señora de Monserrate. Dirigido a los piadosos devotos afectos de aquellas Personas, que desean verle, y no se les proporciona la fortuna de conseguirlo*. Barcelona, Juan Jolis, impressor [1758].

-*Compendio historial ó relacion breve y verídica del portentoso santuario, y camara angelical de Nuestra Señora de Monserrate. Dirigido a los piadosos devotos afectos de aquellas Personas, que desean verle, y no se les proporciona la fortuna de conseguirlo*. Barcelona, Manuel Texero, SD.

-*Compendio historico, clara, y sucinta noticia en lo eclesiastico, civil, y politico dela ciudad, Sta. Yga. Cathedral, y Obispado de Urgel, con sus piezas justificativas, y autores clasicos que las adornan*. Ms. 170 de la BdC. Segle XVIII, post. à 1750.

-Comte, Francesc: *Illustracions dels comtats de Rossello, Çerdaña y Conflent*. Manuscrit BNM. Ms. 615. Daté 1620.

-*Consueta d'Encamp. 1696*. Encamp, Comú d'Encamp, 1996.

-Corbera, Estevan de: *Cataluña illustrada contiene su descripcion en comun, y particular con las Poblaciones, Dominios, y Sucessos, desde el principio del Mundo asta que por el valor de su Nobleça fue libre de la Oppression Sarracena*. Nàpols, Antonino Gramiñani, 1678.

-C[ornet] y M[as], C.: *Guia del viajero por el ferro-carril del Norte seccion de Barcelona á Granollers*. Barcelona, Imp. de Miguel Blanxart, 1854.

-Cornet y Mas, Cayetano: *Tres dias en Montserrat. Guia histórico-descriptiva de todo cuanto contiene y encierra esta montaña*. Barcelona, Lib. Plus Ultra, 1863.

-Cornet i Mas, Gayetano: *Una excursion por Cataluña utilizando los viajes circulares en ferrocarril*. Barcelona, La Academia, 1888.

-Cornide, José: *Descripción física, civil y militar de los Montes Pyreneos por Don Josef Cornide. Año de 1794*. Manuscrit Real Academia de la Historia (Madrid). Ms. 9/5659.

-*Corregimiento de Barcelona*. Manuscrit AHCB. Post. à 1716.

-*Corregimiento de Gerona*. Manuscrit BNM, Ms 8331 [S. XVIII].

-*Corregimiento de Mataro*. Manuscrit BNM, Ms 6840 [S. XVIII].

-Cortada Riera, Ricardo: *Breve reseña de las aguas minero-medicinales de Arbucias*. Barcelona, Imp. de P. Ortega, 1890.

-Coroleu, José: *Barcelona y sus alrededores. Guia histórica, descriptiva y estadística del forastero*. Barcelona, Jaime Seix, editor, 1887.

-Coroleu, José: *Barcelone et ses environs. Guide historique, descriptif et statistique du voyageur*. Barcelona, Jacques Seix, éditur, 1888.

-Coroleu, J.: "Prólech" in Reig i Vilardell, Joseph: *Colecció de monografías de Catalunya. Lletra A*. Barcelona, Estampa de Ramon Molinas, 1890.

-Coroleu, J.: *Cants de la naturalesa. Hymnes y rondallas escrits en vers catalá*. Barcelona, Estampa y llibreria de Verdaguer, 1866.

-Coroleu, José; Pella y Forgas, José: *Los fueros de Cataluña*. Barcelona, Imp. de Luis Tasso, 1878.

-Corominas, Pere: *Elogi del paisatge català*. Barcelona, Publicacions de *La Revista*, 1932.

-Corominas, J.; Pascual, J. A.: *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Madrid, Gredos, 1984.

-Coromines, Joan: *Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana*. Barcelona, Curial Edicions Catalanes, 1980.

-Corrons, Ignasi: *Joan Garí l'hermità de Montserrat.* Manresa, Imp. de Pau Roca, 1868.

-Cosmas Indicopleustès: *Topographie chrétienne I.* Paris, Les Editions du Cerf, 1968. (Sources Chrétiennes, 141).

-Cot [Verdaguer], Pau: *Els Pirineus. Memoria que tracta dels Balls típics de la Cerdanya i rosselló.* Ms 1535 BdC. Agost de 1925.

-Cot, Pau: *Notes fol-klòriques (sic) Cerdanya Aude.* Ms. 1535. BdC. Datat el 24 de maig de 1928.

-Covarrubias, Sebastián de: *Tesoro de la Lengua Castellana o Española según la impresión de 1611, con las adiciones de Benito Remigio Noydens publicadas enla de 1674*. Barcelona, SA Horta, I. E., 1943. Edition originelle: Madrid, 1611.

-Coy y Cotonat, Agustín: *Sort y comarca Noguera-Pallaresa*. Barcelona, Imp. i litografia de la viuda de José Cunill, 1906.

-Criach, Francesc: *Montserrat. Desertació sobre geología, historia i art de la cèlebre muntanya.* Barcelona, Est. Tip. Catalonia, 1916.

-Crusellas, F. de P. (monjo de montserrat): *Nueva historia del santuario y monasterio de nuestra Señora de Monserrat*. Barcelona, Tipografía Católica, 1896.

-Cruz y Bahamonde, Nicolás de la: *Viage de España, Francia é Italia*. Madrid, Imp. de Sancha, 1806.

-Cubero Sebastián, Pedro: *Peregrinación del mundo del doctor D. Pedro Cubero Sebastián Misionario apostólico*. Madrid, Miraguano ediciones et Edc. Polifemo, 1993. Édition originelle: 1680.

-Cucurella, Columbano: *El Montserrat del espiritu*. Barcelona, SD, 1953.

-Cuevas y Rodríguez, Eloy: *Cataluña en la mano. Guía del Automovilista y del Viajante.* Barcelona, E. Tip. de Mariano Galve, 1909.

-*Cultura de Jardins per governar perfectament las Flors, Arbres y Plantas per la Constellació de Barcelona. Dedicat á la Diosa Flora.* Manuscrit AHCB, 1703.

-Cuní i Martorell, Miquel: "Las quatre estacions del any segons llurs plantes é insectes més característichs en la baixa Catalunya". *Butlletí de l'Associació d'Excursions Catalana*, 91-92. Barcelona, 1886.

-Cuní i Martorell, Miguel: *Excursión entomológica y botánica á la montaña de Montserrat en junio de 1878.* Barcelona, Imp. Catalana, 1879.

-Cuní y Martorell, Miquel: "Una excursió á Montserrat". *Butlletí de l'Associació d'Excursions Catalana*, 112-117. Barcelona, 1888.

-Cuní Martorell, Miquel: "Vuyt dias en Camprodon. Excursió entomològica y botánica". *Butlletí de l'Associació d'Excursions Catalana*, 124-126 et 127-129. Barcelona, 1889.

-Cuní y Martorell, Miquel: "Recorts d'una exploració entomológica en Arbucias". *L'art del Pagès*. Barcelona, 1899.

-Cuspinera, Clemente: *Guia-ciceron del viajero ó bañista en Caldas de Montbuy.* Barcelona, Imp. de L. Domenech, 1873

-D. F. C.: *Itinerario de las provincias de Barcelona, Tarragona, Lérida y Gerona. Adornado con el Mapa de la antigua Cataluña en el que están señaladas las varias carreteras que contiene el Itinerario, y se hallan marcados los límites de dichas cuatro provincias con arreglo al decreto de las Cortes de 27 de enero de 1822.* Barcelona, Imp. de Domingo Feyner, 1823.

-D. F. C.: *Itinerario de Cataluña adornado con su Mapa, y una tabla alfabética, que sin necesidad de operacion alguna manifiesta las horas que distan entre si los principales pueblos; obra muy útil para los militares y viajantes poco prácticos del pais.* Barcelona Imp. de Domingo Feyner, 1823.

-D. F. de A. A. P.; D. J. S.: *Desgracias de Vich, ó breve reseña de las que causó la avenida del Meder en la madrugada del dia 8 de ocutbre de 1863.* Vic, Imp. i Lib. de Soler-Hermanos, 1863.

-D. R. M. y S.: *Noticia histórica del orígen, fundacion, vicisitudes y actual estado del famoso santuario de Nuestra Señora de Montserrat en el principado de Cataluña.* Barcelona, Imp. i librería de Pablo Riera, març de 1855.

-D. y M.: *Diccionario catalan-castellano, redactado en vista de cuantos se han publicado hasta el dia.* Barcelona, Agencia Médica Catalana, 1847.

-Danielo, El abate: *Elementos de geologia sagrada para uso de los Seminarios y colegios*. Tudela, Imp. y lib. Tudelana, 1854.

-Dante: *Divina comedia*. Barcelona, Edt. Planeta, 1983.

-D'Arcet, M.: *Discours en forme de dissertation sur l'état actuel des montagnes des Pyrénées, et sur les causes de leur dégradation*. Paris, P. G. Cavalier, 1776.

-Daveigno, Jules: *Voyage circulaire aux Pyrénées*. Paris, Lib. de la Province, 1896.

-Davillier, Baron Ch.: *L'Espagne*. Paris, Lib. Hachette et Cie, 1874. Contient des gravures de Gustave Doré.

-*De Barcelona a Sant Miquel del Fay. Excursió al Santuari. Il·lustrat amb cinch làmines y un mapa de carreteres*. Barcelona, Tip. de J. Anglada, 1923.

-Dechambre, A.: *Course médicale a travers les Pyrénées*. Paris, Lib. Victor Masson, 1857.

-*Descripció ... de tots los Llochs tan Reals com de Barons de ... Catalunya*. Ms. 313. BdC.

-*Descripcion del Corregimiento de Tarragona*. Manuscrit BNM, 6839. [Segle XVIII].

-*Descripcion de los Condados de Rossellon y Cerdaña* in *Sucesos del año 1637*. Manuscrit BNM, 2368. P. 19 et suiv.

-"Descripción del Valle de Benasque hacia 1870". *Cuadernos de Anciles*, 2. Huesca, Asociación Guayente, 1996.

-*Descripcion exacta del condado de Rosellon del reyno de Francia confinante con el Principado de Cataluña, para facilitar la inteligencia de los Pueblos que conquisten y de los parages en que se acampen las Tropas Españolas en la actual Guerra*. Barcelona, Viuda Piferrer, Impresora de S. M., SD.

-*Description dela tierra y condado de Cerdaña*. Manuscrit 184. BdC. [1603].

-*Description des Pyrénées françaises* manuscrit relligat dins *Miscel·lània bíblica*. Ms 1591 BdC. Segle XIX.

-Despuig, Cristófol: *Los col·loquis de la insigne ciutat de Tortosa*. Barcelona, Imp. de la Renaixensa, 1877.

-Diago, Francisco de (Frai): *Historia de los victoriosissimos antiguos Condes de Barcelona*. Barcelona, Casa Sebastian de Cormellas, 1603.

-*Dialogo di Camilo Agrippa milanese sopra la generatione de venti, baleni, tuoni, fulgori, fiumi, laghi, valli, & montagne*. Roma, Appresso B. Bonfadino, & Tito Diani, 1584. (Readex Microprint, New York, 1968).

-*Diario del viage del Rey nuestro señor (dios le guarde) que executò para Gerona, y otras partes del Principado, aviendo salido de Barcelona à 8 de Enero de 1710*. Barcelona, Rafael Figueró, Impressor del Rey, 1710.

-*Diccionari catalá-castellá-llatí-frances-italiá. Per una societat de Catalans*. Barcelona, Imp. Joseph Torner, 1839.

-*Diccionari de la Llengua Catalana ab la correspondencia castellana*. Barcelona, Salvat y comp., circa 1911.

-*Diccionari suplement de tots los diccionaris publicats fins ara de la llengua catalana. Compren gran número de termes de cientias, arts y oficis, com també frases, refrans, modisme, etc. no compresos en cap altre dicionari de la llengua redactar per una societat de literats cultivadors de la llengua catalana revistat en la part científica per D. Antoni C. Costa*. Barcelona, Biblioteca il·lustrada dels germans Espasa, editors, 1868.

-*Dictionario castellano. Dictionaire François, Dictionari catala*. Barcelona, Antoni Lacavalleria, 1647.

-*Diccionario de la lengua castellana compuesto por la Real Academia Española, reducido a un tomo para su mas fácil uso*. Madrid, Joaquin Ibarra, 1780.

-*Diccionario de la lengua castellana en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las phrases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua, dedicado al Rey Nuestro Señor Don Phelipe V (que Dios guarde) a cuyas expensas se hace esta obra. Compuesto por la Real Academia Española*. Madrid, Imp. de la RAE, 1737.

-*Diccionario de la lengua castellana por la Real Academia Española*. Madrid, Imp. Real, 1817.

-*Diccionario enciclopèdico hispano-americano de literatura, ciencias y artes*. Barcelona, Montaner y Simón, editores, 1894.

-*Diccionario geográfico universal, dedicado a la Reina Nuestra Señora, redactado de los mas recientes y acreditados diccionarios de Europa, particularmente españoles, franceses, ingleses y alemanes por una Sociedad de Literatos: S. B. M. F. C. L. D*. Barcelona, Imp. de José Torner, 1832.

-*Diccionario geográfico universal pintoresco de las cinco partes del mundo, precedido de algunas nociones de geografía. Redactado en vista de los mas recientes y acreditados diccionarios y de las mejores obras geográficas que se han publicado con mas de 300 viñetas que representan los pueblos, monumentos y objetos mas notables de cada pais*. Barcelona, Imp. de la Viuda de Mayol, 1845.

-*Diccionario manual ó vocabulario completo mallorquin-castellano por unos amigos*. Palma, Imp. de la v. de Villalonga, 1859.

-Dicenta Benedicto, Joaquín: *De Piedra a piedra*. Calatayud, José María López Alcoitia, editor, 1994.

-*Dictionario castellano. Dictionaire François. Dictionari catala*. Barcelona, Antoni Lacavalleria, 1647.

-Domenec, Antonio Vicente: *Historia general de los santos, y varones illustres en santidad del Principado de Cataluña*. Barcelona, Empresa de Gabriel Graells y Girardo Dotil, 1602.

-Durán, Félix: "Bañolas-Besalú". *Barcelona. Boletín de la sociedad de Atracción de Forasteros*, XXXVII. (1919). P. 9-49.

-Eiximenis, Francesc: *Lo crestià (selecció)*. Barcelona, Edicions 62, 1983.

-*El amigo del viajero en Montserrat. Obrita que el santuario ofrece á los que visitan la Santa Imágen, para que sin necesidad de consultar á nadie puedan saber cuanto les interese*. Barcelona, Imprenta de los herederos de la V. Pla, 1865.

-*El Cofrade de Montserrat. Manualito de noticias históricas y piadosos ejercicios para uso del devoto asociado a la antiquísima cofradía de este santuario*. Barcelona, Tipografía Católica, 1881.

-*El Valle de Arán y su hospital de San Antonio*. Barcelona, Imp. F. Mirabet, circa 1928.

-*El Montseny. Guia itinerària redactada pel CEC*. Barcelona, l'Avenç, 1920.

-Elias, Jacint: *Els senyals del Diluvi a la nostra regió? Disquisició geològica*. Terrassa, SD, 1930.

-Elías y Marchal, Miguel de: *Memoria sobre el criadero de sal gema de Cardona dedicada a la Asociacion General de la Minería Española*. Barcelona, Imp. de Ramírez, 1854.

-*España regional*. Barcelona, Est. editorial de A. Martin, SD.

-Espona y de Nuix, Joaquin de: *Ensayo de un curso de agricultura elemental*. Girona, Tip. del Hospicio Provincial, 1886.

-Estasen, Lluís: "Els boscos de Gresolet". *Butlletí del CEC*, 319. Barcelona, 1921.

-*Estatus de la Societat d'Atracció de Forasters*. Barcelona, Tip. Vda. Casanovas, SD.

-*Estatuts de la Agrupació Nacionalista els Montserratins*. Barcelona, Altés impressor, 1917.

-*Estudio Agrícola del Vallés (1874)*. Granollers, Museu de Granollers, 1998.

-Ettighausen, Henry (edt.): *Noticias del siglo XVII: relaciones españolas de sucesos naturales y sobrenaturales*. Barcelona, Puvill libros, SA, 1995.

-Euqueri de Lió: *Lloança del desert*. Barcelona, Edicions Proa, 1998.

-Eura, Fray Agustí: *Descripció de la montaña y santuari de Montserrat*. BdC, SD/Ms. 3867 Bdc.

-*Exemplares acciones de devocion, y culto, en que se exercitò la Magestad de nuestro adorado Rey, y Señor Carlos Tercero (que Dios Guarde) los dias [que] se detuvo en el admirable Santuario de la Virgen Santissima de Monserrate*. Barcelona, Rafael Figuerò, Impressor del Rey nuestro Señor, 1706.

-*Exposició històrica de la Guerra de la Independencia á Catalunya. Igualada 7 á 21 de juny de 1908. Catálech* . Igualada, Imp. M. Puget, 1908.

-Eyre, Mary: *A lady's walks in the south of France in 1863*. Londres, Richard Bentley, 1865.

-Eyre, Mary: *Over the Pyrenees into Spain*. Londres, Richard Bentley, 1865.

-F. P. J.: *Tratados de Esfera y Geografia universal*. Barcelona, 1822. Manuscrit 1328 BdC.

-Fabra, Pompeu: *Diccionari general de la llengua catalana*. Barcelona, A. López Llausàs, editor, 1968.

-Fages de Romá, Narciso: *Contextacion de la junta de agricultura, industria y comercio de la provincia de Gerona, al interrogatorio sobre el estado de la enseñanza agrícola, y sobre los medios de contribuir á su propagacion y al fomento de la agricultura, circulado por real órden de 10 de mayo de 1862*. Figueres, Imp. de G. Matas, 1862.

-Falp Plana, Dr. J.: *Topografía Médica de Solsona y distritos adyacentes (Clariana, Llobera, Riner, Navés, Pinell, Lladurs, Castellar, Olius) subseguida por vía de apéndice de un estudio original clínico y etiológico*

de la apoplejía en Solsona y una sucinta reseña de las principales epidemias de cólera y paludismo ocurridas en dicha ciudad. Estudi Geográfico, Médico y social. Barcelona, Tip. de la Casa Provincial de Caridad, 1901.

-Farinelli, Arturo: "Poesía del Montserrat" in *Poesía del Montserrat y otros ensayos.* Barcelona, Bosch, Casa editorial, 1940. P. 107-166.

-Farinello, Artur: *Guillem de Humboldt y lo Montserrat (1800)*. Barcelona Est. Tip. de Vives y Susany, 1898.

-Farreras, Miquel: *El Montseny. Su presente y su porvenir. Monografía de esta montaña.* Barcelona, Imp. Garrofé, 1929.

-Faura y Sans, M.: *El Tibidabo y Montserrat*. Madrid, Imp. V. Rico, 1926.

-Feliu y Codina, Josep: *Lo Bruch*. [Barcelona], La Renaixensa, 1880.

-Feliu de la Peña, Narciso: *Fenix de Cataluña. Compendio de sus antiguas grandezas y medio para renovarla*. Barcelona, 1683.

-Feliu de la Penya y Farell, Narciso: *Anales de Cataluña y epilogo breve de los progresos, y famosos hechos de la nacion catalana, de sus Santos, Reliquias, Conventos, y singulars Grandezas; y de los mas señalados, y eminentes Varones que en Santidad, Armas, y Letras han florecido desde la primera Poblacion de España Año del Mundo 1788, antes del Nacimiento de Cristo 2174, y delDiluvio 143, hasta el presente 1709.* Barcelona, Joseph Llopis Imp., 1709.

-Feliú y Perez, Bartolomé: *Influencia de la filosofía en la constitución de la física.* Barcelona, Est. Tip. de "La Hormiga de Oro", 1894.

-Fernández de Santaella, Rodrigo: *Vocabulario eclesiastico*. Sevilla, 1499.

-Ferrocarril del Norte: *Guia cicerone de Barcelona á Vich.* Vic, Imp. R. Anglada, 1877.

-*Festes jubilars 1031-1881-1931. I. Fonament històric.* Monestir de Montserrat, 1930.

-*Figura de un metheoro que aparecio en el ayre a los 20 de Octubre de 1682 entre las onze, y las doze de la noche, encima de la Ciudad de Gerona, estando el Cielo sereno; y dió tanta de lumbre enla tierra, y ayre, que matò los rayos, y claridad de la Luna.* Barcelona, Rafael Figuerò, 1682.

-Fiter, Joseph: *Enciclopedia moderna catalana*. Barcelona, Joseph Gallach, editor [circa 1913]. 5 vol.

-Fiter e Inglés, José: *Las cercanías de Barcelona, guia-cicerone descriptiva, estadística e histórica del forastero*. Barcelona, Tip. Casa Caritat, 1888.

-*Las florecillas de San Francisco. El cántico del sol.* Madrid, Espasa-Calpe, SA, 1968.

-Florez, Henrique: *España sagrada. Tomo XXVIII. Contiene el estado antiguo de la Iglesia Ausonense, hoy Vique*. Madrid, Imp. Antonio de Sancha, 1774.

-Florez, Henrique: *Clave geographica para aprender geographia los que no tienen maestro.* Barcelona, Imp. Antonio Sastres, 1798.

-Flos y Calcat, Francisco: *Geografía de Catalunya. Ab las definicions de las tres parts ab que's divideix la Geografia en general pera servir de text a las escolas de Catalunya, y ahont se parli la llengua catalana, y útil pera'ls excursionistes, viatjants de comerç, etz.* Barcelona, Establiment Tipogràfic, 1896.

-Flos y Calcat, Francisco: *Nomenclatura geográfica de Catalunya seguida de la Geografía Universal pera l'us de las escolas catalanas.* Barcelona, Imp. d'Henrich y Comp., 1907.

-Foix y Gual, Juan Bautista: *Noticia de las aguas minerales mas principales de España. Apéndice al curso de materia médica o farmacologia*. Barcelona, Joaquin Verdaguer, 1840.

-Folch y Torres, José M.: *Cataluña pintoresca. Excursión á través del Principado. Precedida de un bosquejo histórico del mismo para instrucción de los niños de las escuelas primarias.* Barcelona, Antonio J. Bastinos, 1905.

-Folch y Torres, José M.: *Barcelona. Geografía é historia de esta provincia, montañas y ríos, pueblos y ciudades, sus monumentos, usos y costumbres, sus hijos ilustres.* Barcelona, Est. edit. de A. J. Bastinos, 1912.

-Folch y Torres, José M.: *Select-guide. Barcelona-Cataluña-Baleares. Guía práctica para el turismo.* Barcelona, Est. tip. Thomas, 1913.

-Folch y Torres, José M.: *Select-guide. Barcelona-Cataluña-Baleares.* Barcelona, Est. tip. Thomas, 1915.

-Font, François: *Histoire de l'abbaye royale de Saint-Martin du Canigou.* Perpignan, Imp. Ch. Latrobe, 1903.

-Font, Joan Pau: *La vida de Fra Joan Garin, y de la penintencia que va fer en la montanya de Montserrat, y de com fou trobada la sacratíssima imatge de María Santíssima que en dita montanya se venera* Manresa, Estampa de Pau Roca, 1850.

-Font, Juan Pablo: *La vida de Fr. Juan Garin, y de la penitencia que hizo en la Montaña de Monserrate, y de la Fundacion de la Casa, y del aparecimiento de la Virgen Maria.* Barcelona, Imp. de los herederos de B. Giralt, SD.

-Font i Sagué, Norbert: "Lo Vallès. Circunstancias naturals y históriques que determinen aquesta comarca". *Butlletí del CEC*, 109-119. Febrer-desembre de 1904.

-Ford, Richard: *Manual para viajeros por Cataluña y lectores en casa.* Madrid, Ediciones Turner, 1983.

-Fors de Casamajor, Francisco de Paula: *La estrella del Monserrat. Impresiones y recuerdos de esta montaña y de su célebre monasterio, su descripción, su historia y sus tradiciones.* Madrid, Libreria de los sres., viuda é hijos de D. J. Cuesta, 1867.

-Fraginals, Cristòfol: *Excursio de Berga a Castellbò passant per Bagà, la Cerdanya, la Seu d'Urgell, Andorra y Sant Joan de l'Herm*. Barcelona, Tip. l'Avenç, 1898.

-[Franciosi, Ch. de]: *Trente jours par delà les monts Pyrénées. Feuillets de voyage* . Lille, SD, 1880.

-Frigola, Vicente de: *Relacion de los pueblos de que consta el Principado de Cataluña.* Barcelona, Imp. de la viuda e hijos de D. Antonio Brusi, 1824.

-Garau, Francisco: *El sabio instruido de la naturaleza en quarenta maximas politicas, y morales illustradas con todo genero de erudicion sacra, y umana (sic).* Barcelona, Casa Cormellas, 1675.

-Garau, Francisco: *El olimpo del sabio instruido de la naturaleza y segunda parte de las maximas politicas, y morales illustradas con todo genero de erudicion sacra, y umana (sic).* Barcelona, Imp. de Antonio Ferrer, y Balthassar Ferrer, 1680.

-García del Real, L.: *Montserrat. Guía Diamante. Metódica descripción de la montaña y del Monasterio; ilustrada con varias vistas en fotograbado. Guide Diamant. Description méthodique de la montagne et du Monastère, illustrée avec quelques photogravures.* Barcelona, Lib. de F. Puig, 1898.

-Garriga y Puig, Bonfilio: *Topografía Médica de San Cugat del Vallés. Memoria laureada por la Real Academia de Medicina y Cirugía de Barcelona en el concurso de 1905.* Barcelona, Tip. religiosa de J. Doria Miguel, 1907.

-Gatell, Josep I.: *Lo llenyataire. Drama en tres actes*. Barcelona, Biblioteca de "La Talía Catalana", 1898.

-Gaussen, H.: "L'oeuvre des forestiers aux Pyrénées Françaises". *Travaux du Laboratoire forestier de Toulouse*, Tome III, article XVII. Toulouse, Faculté des sciences, 1932. Extrait de la *Revue géographique des Pyrénées et du Sud-ouest*, T. III, 1932.

-Gaza, Alfred: *Circonvalant el Canigó*. Barcelona, Tip. l'Avenç, 1906.

-Gazanyola, Jean de: *Histoire du Roussillon*. Perpignan, J-B. Alzine, Imp-lib., 1857.

-Gelabert, Josep: *Guía ilustrada d'Olot y ses valls (La petita Suissa Catalana).* Barcelona/St. Feliu de Guíxols, Octavi Viader, impressor, 1908.

-Gelee-Bertal, A.: *Guide à Barcelone*. Barcelona/Paris, Alphonse Piaget, éditeur, 1888.

-Generalitat de Catalunya: *Guide touristique de la Catalogne.* Barcelona, Oficina del turisme de Catalunya, representant el Patronato Nacional del Turismo, SD.

-Gerson, Joan: *Epistola de Gerson: excitativa para el esp*[irit]*ual aprovechamiento*. [Montserrat, 1500].

-Gil Montaña, José: *Escursion de Barcelona á Gerona y vice-versa por el Ferro-carril.* Barcelona, Imp. de Narciso Ramirez y Ca., 1871.

-Gil y Romo, Daniel: *Reseña histórica de las minas de la comarca ampurdanesa, su estado actual y medios de fomentár su explotación en grande escala*. Girona, Imp. Manuel Llach, 1888.

-Gilabert, Francisco de: *Discursos sobre la calidad del Principado de Cataluña, inclinacion de sus habitadores, y su govierno. Dirigido a diversos Mecenas.* Lleida, Luís Manescal, 1616.

-Girbal, Enrique Claudio: *Bañolas. Noticias históricas de esta villa.* Girona, Est. Tip. de El Gerundense, 1863.

-Girbal, Enrique Claudio: *Album monumental de Gerona. Coleccion de vistas fotográficas de sus mas notables monumentos acompañados de un resumen histórico de los mismos.* Girona, Imp. de Vicente Dorca, 1876.

-Gironella, Frederic: *Nova guia de Montserrat per a pelegrins i excursionistes. Cops d'ull a la "Muntanya Catalana"*. [Barcelona], SD, 1919.

-Glanville, Bartholomaeus: *Liber de propietatibus rerum*. Toulouse, 1494/Saragosse, 1495.

-*Glorioso empeño de la juventud que en retorico-poetica palestra descubre los Progressos, que se ha merecido con sus annuales tareas del Ingenio dedicado à las Letras Humanas, baxo la enseñanza de la Compañia de Jesus, en esta muy Ilustre Ciudad de Barcelona. Ofrece estos literarios afanes el mas rendido obsequioso afecto de los alumnos certantes, a la singular patrona, y protectora de este Principado de Cataluña, Nuestra Señora de Monserrate, esperando a la sombra de su patrocinio seguro desempeño en sus minervales exercicios*. Barcelona, Imp. de Jayme Surià, impressor, 1734.

-Golobardas, Juan Bautista: *Cataluña en la mano*. Barcelona, Imp. de los hermanos Torras, 1831.

-Gómez de Arteche, José: "El tamborcillo de San Pedor" in *Nieblas de la historia patria.* Madrid, Imp. de V. Saiz, 1876.

-Gomis, Celso: *La tierra. III. Las llanuras y las montañas.* Barcelona, Lib. de J. y A. Bastinos, editores, 1877.

-Gomis, Celso: *La tierra. V. La atmósfera y sus fenómenos.* Barcelona, Lib. de J. y A. Bastinos, editores, 1877.

-Gomis, Cels: *La vall de Hóstoles.* Barcelona, Llib. Alvar Verdaguer, 1894.

-Gomis, Cels: *Geografia de Catalunya*. Barcelona, 1932.

-Gomis i Mestre, Cels: *Dites i tradicions populars referents a les plantes. Segona edició ampliada i modificada de la "Botànica popular" de l'any 1891*. Barcelona, Edt. Montblanc-Martin et CEC, 1983.

-Gomis i Mestre, Cels: *Meteorologia i agricultura populars. Recull d'aforismes, modismes, creences i supersticions referents a la meteorologia i a l'agricultura a l'entorn dels anys 1864 a 1915*. Barcelona, Alta Fulla, 1998.

-Gourdon, Maurice: "Catalogne & Andorre". Société Ramond, SD. Pàg- 1-33.

-Gourdon, Maurice: *La Vallé d'Aran*. Paris, Typ. G. Chamerot, [1876]. Extrait du *Bulletin du CAF*, 1876.

-Gourdon, Maurice: *Courses et ascensions. Le pic de Montarto (des Aranais) (Haute-Garonne et Pyrénées-Espagnoles) (2900 mètres). Première ascension.* Paris Tip. G. Chamerot. Extrait de l'*Annuairre du CAF*, 1876.

-Gourdon, Maurice: *La Vallée d'Aran*. Toulouse, Imp. Paul Privat, 1877.

-Gourdon, Maurice: *Les montagnes de Caldas*. Toulouse, Imp. Pradel, Viguier et Boé, 1877.

-Gourdon, Maurice: *Les sépultures de la Vallé d'Aran (Espagne)*. Paris, Typ. G. Chamerot, [1878]. Société Ramond.

-Gourdon, Maurice et Cau-Durban: *Deux jours à Bosost (Vallée d'Aran).* Toulouse, Tip. Henri Montaubin, 1881.

-Gourdon, Maurice: *Mon ascension au Néthou (Pic D'Anéto: 4,404 m.) Pendant l'hiver de 1879.* Saint-Gaudens, Imp. et Lib. Abadie, 1891. Extrait de la *Revue de Comminges*, 1891.

-Gourdon, Maurice: *Ascensions. Du Pic de Néthou (3404 m) & de la Maladetta (3312m).* SD. 9 P.

-Gourdon, Maurice: *Cinq jours a pied en Espagne.* SD. Sociéte Ramond. Tarbes, Imp. Lescamela [1875].

-Gracia de Tolba, Juan Francisco de: *El Valle de Arán. Relacion al Rey Don Phelipe III Nuestro Señor. Del nombre, sitio, planta, poblaciones, castillos, iglesias y personas del Valle de Aran; de los reyes que le han posseydo, sus conquistas, costumbres, leyes y govierno par Doctor Juan-Francisco de Gracia de Tolba (...) Impressa en Huesca (...) año 1613.* Bagnères-de-Bigorre, Imp. D. Bérot, 1889. (Extrait du *Bulletin de la Société Ramond*, T. 24)

-Graells Castells, Emili: *Cap al cim. Drama en tres actes i en prosa.* Barcelona, Imp. la Ibèrica, 1924.

-Granada, Fray Luís de: *Introducción al Símbolo de la Fe.* Madrid, Cátedra, 1989. Edition de 1583-1585.

-Gras y Elias, Francisco: *A orillas del Freser (recuerdos del valle de Ribas).* Figueres, Tipografía de M. Alegret y Colom, 1891.

-Grau; Solá: *Sucinta reseña del antiguo templo de Monserrate tal como existia antes del horroroso incendio que sufrió en 1811 con algunos apuntes de su fundación.* Barcelona, Imp. de F. Sanchez, 1853.

-Gual, Raymond: *Histoire du "Canigó" 1. Les grandes "Premières"*. Prada de Conflent, 1971. (Terra nostra, 3).

-Gudiol, Josep: "El llano y la ciudad de Vich". *Barcelona. Boletín de la Sociedad de Atracción de Forasteros (Syndicat d'Iniciative*), 60. (1921). P. 17-48.

-*Guia Catalana (ó Cataluña en la mano). Vocabulario por órden alfabético de las ciudades, villas, pueblos, villorrios, caseríos y santuarios de las cuatro provincias catalanas y su distancia de la capital ó cabeza de partido. Libro de bolsillo, indispensable á los jefes, oficiales y soldados de la República para saber, sin necesidad de mapa, la situación del terreno que pisan con respecto a las poblaciones de mayor importancia y los puntos donde se hallen los enemigos, y para no ser vendidos por un guia de mala fe: es además curioso y útil este librito á toda clase de personas, así al rico como al pobre, tanto al comerciante como al artesano, desde el capitalista y hacendado hasta la mas humilde sirvienta y el labriego mas sencillo, para seguir las operaciones de la guerra, direccion de cartas, etc. etc*. Barcelona, Manuel Saurí, editor, 1873.

-*Guía comercial de la provincia de Barcelona publicada con los datos del Anuario del comercio*. Madrid, Lib. editorial de D. Carlos Bailly-Bailliere, 1887.

-*Guía de Berga y su comarca y del real santuario de Queralt*. Madrid, Editorial el Corazón de Maria, s. d. [vers 1916].

-*Guía de España y Portugal*. Barcelona, E. López, 1898. (Guías López).

-*Guía de las aguas minero-medicinales de San Hilario Sacalm*. Barcelona, Tipolitografia de Luís Tasso, 1895.

-*Guía del peregrino de Barcelona á Lourdes*. Barcelona, E. Subirana, edt., 1908.

-*Guia històric del pelegrí a Montserrat*. Estampa de l'abadia, 1920.

-*Guia Historico-descriptiva de Montserrat*. Montserrat, [Abaye] 1921.

-*Guia histórico-descriptiva del peregrino en Montserrat con dos planos en colores y gran número de grabados*. Barcelona, Imp. de F. Altés, 1909.

-*Guía hotelera de Cataluña*. Barcelona, Sociedad de Atracción de Forasteros, SD.

-*Guia indicador de la Provincia de Lérida 1898*. Lleida, Imp i llib. de Sol y Benet, 1898.

-*Guía práctica de Tarrasa publicada por el centro administrativo de Llofriu y Castarlenas*. Barcelona, Imp. A. López, editor, 1904.

-*Guía Turística. Tourist Guide. Guide Touristique. Montserrat-Montseny. Costa Brava*. Barcelona, Ediciones Trébol, SD.

-Guilbert, Aristide: *Histoire des villes de France*. SD, 1848.

-*Havent eixit a cassar la Magestat fingida de Felip Duch de Anjou, al Bosch, que se li formà lo any 1701 junt a la Murallas de Barcelona, se empenyà en seguiment de un Cervo, y travessant Montanyas lo perderen de vista los Monyeros, y embelessat lo de Anjou, de sa natural inclinaciò lo segui, que la concavitat de una Penya li frustra la ganancia de sa fatiga, pues sens esperança de ella, ni yà del ferit animal, apoderada la Magestat, advertì la impossibilitat de eixir de aquellas brenyas; pero demonstranli Deu una Hermita de un venerable ansià, guià à ella, y despues de haver dit lo de Anjou, qui era, haventlo rebut ab lo degut acatament, y donat un llegun per sopar, li traguè per postras aquest document*. [Barcelona, 1701].

-Henry, D.-M.-J.: *Histoire de roussillon comprenant l'histoire du Royaume de Maorque*. Paris, Imprimerie Royale, 1835. 2 vol.

-Henry, D. M. J: *Le guide en Rousillon, ou itineraire du voyageur dans le Département des Pyrénées-Orientales, contenant un aperçu de l'histoire de la province; l'indication de tout ce qui peut eciter l'intérêt ou la curiosité de l'artiste, de l'archéologue ou du simple amateur, en fait des monuments, de sites, d'anecdotes, etc.; une course aux divers établissements thermaux, avec l'indication de la composition de leurs eaux; enfin l'indication des principaux objets qui pèuven appeler, dans cette partie des Pyrénées, l'attention des naturalistes, en minéralogie, en zoologie et en botanique*. Perpignan, Lib. de J-B. Alzine, 1842.

-Heras de Puig, Narciso: *Escursion a la montaña de la provincia de Gerona, verificada en el mes de julio de 1846*. Girona, Imp. y lib. de J. Grases, 1847.

-Hernando i Delgado, Josep: *El "Tractat d'usura" de Francesc Eiximenis*. Barcelona, Balmesiana, 1985.

-Herreros Butragueño, Juan: *Política forestal. Colección de artículos de propaganda publicados en "La Correspondencia de España" en Febrero y Marzo de 1910*. Málaga, Est. Tip. de la Unión Mercantil, [1910].

-*Historia de la aparicion de Nuestra Señora de Montserrat, con los estraños y maravillosos sucesos del anacoreta Fr. Juan Garin*. Madrid, SD.

-*Historia general de drogues que tracta de Plantes, Animals, y Minerals; obra enriquida ab mes de quatre centas Figuras dibuxadas en buril, y tretas perfectament de sos Originals naturals; ab un discurs, tambe, que explica llurs differents Noms, lo Pais de ahont ellas venen, la manera de coneixer las verdaderas ab las falsificadas, y llurs proprietats, ahont tambe se descobra lo error dels Antichs y dels Moderns; tot de gran utilitat per lo be publich. Mori en Paris essent natural de alli mateix, de edat de 35 anys. Per los Señor Pere Pomet, Frances, Marchand Especier y Droguer. A Paris M. DC. XCIV*. Manuscrit AHCB, SD.

-*Historia verdadera de la vida de Fr Juan Garin, y de la penitencia, que hiso en la montaña de Monserrate, con la fundacion de la Casa y el aparecimiento (sic) de la Virgen Maria*. Barcelona, Juan Centene, 1778.

-Hugo, A.: *Département des Pyrénées-Orientales (Ci-devant Roussillon). Description pittoresque, topographique et statistique offrant en résumé l'histoire, les antiquités, la topographie, la météorologie, l'histoire naturelle, la division politique et administrative, la description générale et pittoresque du pays, la description particulière des villes, bourgs, commnues et chateaux, celle des moeurs, coutumes et costumes, etc.; avec des notes sur les langues, idiomes et patois, sur l'instruction publique et la bibliographie locale, sur les hommes célèbres, etc.: et des renseignements statistiques sur la population, l'industrie, le commerce, l'agriculture, la richesse territoriale, les impôts, etc., etc.* SD, 1835.

-Humboldt, Guillermo de: *Cuatro ensayos sobre España y América*. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1951.

-Iglésies, Josep: *Pere Gil, S. I. (1551-1622) i la seva Geografia de Catalunya seguit de la transcripció del Llibre primer de la historia cathalana en la qual se tracta de Historia o descripció natural, ço es de cosas naturals de Cataluña segons el manuscrit de l'any 1600, inèdit, del Seminari de Barcelona*. Barcelona, Quaderns de Geografia, I, 1949.

-Iglésies, Josep: *Mateu Aymerich, S. I. (1715-1799) i la seva "História Geográfica y Natural de Cataluña" seguit de la transcripció del volum deidicat al Regne Animal segons el manuscrit inèdit del Palau Reial de Madrid*. Barcelona, Quaderns de Geografia, II, 1949.

-Iglésies, Josep: *Singularidades de la historia natural del Principado de Catalunya*. Barcelona, Fundació Josep Massot i Palmers, 1963.

-*Individual relacio, dels estragos, ruinas, y calamitats causadas dels grans Terremotos, y Percossas (sic) de Terra, succehidas en Roma, y en altres parts de la Italia, desde lo dia 22 de Dezembre del Any 1702 fins lo dia 17 de Abril del present any de 1703*. Barcelona, Imp. de F. Guasch, 1703.

-*Innegables evidencias del rigor de la Divina Justicia, irritada contra la obstinada rebeldia dels Pecadors; y demonstracions infallibles de la Misericordia Divina, derramada sobre els Arrepentits, mediant la poderosissima intercessiò de la Mare de Misericordia, Amparo de Pecadors, y gran Emperatriz del Cel, y Terra, Maria Santissima Senyora nostra*. Barcelona, Casa Rafel Figuerò, [1703].

-*Inventio miraculosa de la sagrada Image de nostra Senyora de Nuria en Caralps. Ab los goigs a la fi, novament corregits y emendats*. Barcelona, Casa de Sebastia y Jaume Mathevad, 1627.

-Iorba, Hieronymo de: *Descripcion de las excellencias de la muy insigne ciudad de Barcelona. Dirigida a los muy Illustres Señores Consejeros della, en el año de 1589. Van añadidas otras curiosidades en esta segunda impresion, con las proezas de los inclytos Condes de Barcelona, y una descripcion de la montaña de nuestra Señora de Monserrate*. Barcelona, Apud Hubertum Gotardum, 1589.

-*Itinerari de la Montanya de Montserrat publicat per la Revista Montserratina*. Barcelona, Llib. i Tipografia Católica, 1909.

-*Itinerario de la mayor parte de los caminos y veredas de las cuatro provincias de Barcelona, Tarragona, Lérida y Gerona, con los pueblos y posadas situados en sus carreras, y las horas que á paso de tropa distan unos de otros*. Barcelona, Imp. de Manuel Texéro, 1838.

-*Itinerario de la Provincia de Cataluña. Adornado con varias Carreras que contiene el itinerario, y se hallan marcados los limites de dicha Provincia; por Barcelona, Tarragona, Lérida, y Gerona*. Manuscrit, AHCB, 1826.

-*Itinerario y descripcion topografica, historica y militar de la ruta de Barcelona a Gerona, verificada en los dias 7, 8 y 9 de julio de 1815. Por D. Andres Senjaume Subteniente de la Compañia de Guias del Exto de Observacion de los Pirineos Orientales*. Manuscrit, AHCB, 1815.

-J. S. y V.[Joaquim Salarich i Verdaguer]: *Guia cicerone de Barcelona á Vich*. Vic, Imp. Ramon Anglada, 1877.

-Jalabert, F.: *Géographie du Département des Pyrénées Orientales*. Perpignan, Tastu père et fils, 1819.

-Jazmín, Florencio: *El lenguaje de las flores y el de las frutas con algunos emblemas de las piedras y los colores. Edición aumentada con varias poesías alusivas á las flores el lenguaje del pañuelo y el del abanico adornado con diez magníficos cromos*. Barcelona, Manuel Saurí, editor, 1882.

-Jeroni: *Homilies. Vides d'ermitans. Cartes.* Barcelona, Edicions Proa, 1993.

-Jimeno, F.: *Guía del bañista en Cataluña.* Barcelona, Imp. Pedro Ortega, 1894.

-Joanne, Adolphe: *Dictionnaire des communes et départements des Pyrénées-Orientales.* SD, 1879.

-Joanne, Adolphe: *Géographie du département des Hautes-Pyrénées avec une carte coloriée et 14 gravures*. Paris, Lib. Hachette, 1880.

-Joanne, Adolphe: *Géographie du département des Basses-Pyrénées avec une carte coloriée et 12 gravures.* Paris, Lib. Hachette, 1907.

-Joanne, P[aul]: *Pyrénées*. Paris, Lib. Hachette et Cie., 1888. (Guides Diamant).

-*Jochs Florals de Barcelona (de 1859 á 1883). Taula general de las composicions premiadas y dels parlaments pronunciats pels mantenedors, durant los vint y cinch anys primers de llur restauració publicada per acort dels mantenedors del present any*. Barcelona, Estampa de La Renaixensa, 1883.

-*Jocs Florals del Canigó. Recort dels Jochs Florals de Barcelona de 1902 suspesos per l'Autoritat militar lo dia 4 de maig y celebrats lo 11 de novembre á Sant Martí del Canigó.* Barcelona, Estampa de La Renaixensa, 1903.

-Juan de la Cruz, San: "Subida del monte Carmelo" in *Obra completa (1)*. Madrid, Alianza Editorial, 1991.

-J[unoy], T[omàs], Provicari de Anyos: *Relacio sobre la Vall de Andorra*. Toulouse, Imprimerio de Ph. Montaubin, 1838.

-*Kalendario, y guia de forasteros en Barcelona para el año M. DCC.LXXXXVI.* Barcelona, "en la imprenta del diario", 1796.

-Keatinge, Maurice: *Travels through France and Spain to Morocco*. Londres, Henry Colburn Pub., 1817.

-[Kempis, Thomas de]: *Contemptus mundi, o menosprecio del mundo. De nuevo añadido un tratado de Oraciones y exercicios de devocion de Fr. Luys de Granada.* Lleida, Mauricio Anglada y Pablo Canals, 1625.

-*L'abella d'Or. Pireneu. 1929. Folk-lore aforismes contes Catalunya pintoresca.* Barcelona, Edt. Altés, [1928].

-Laborde, Alexandre de: *Viatge pintoresc i històric. El Principat*. Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1974.

-Lacavalleria et Dulach, Ioanne: *Gazophylacium catalano-latinum, dictiones phrasibus illustratas, ordine literario comprehendens, CVI subjicitur irregularium verborum elenchus.* Barcelona, Apud Antoniu Lacavalleria, 1696.

-Larrosa, A.; Hidalgo, A.: *Cataluña-Guía 1909 propia para automovilistas y ciclistas.* Lleida, Tipo-litografía Sol & Benet, 1909.

-[Serra i Postius, Pere] *Las siete Maravillas de Santos del Principado de Cataluña.* Manuscrit, AHCB, SD.

-Leclercq, Jules: *Promenades dans les Pyrénées*. Tours, Alfred Mame et fils, edt, 1892.

-*L'Empordà*. Barcelona, Ilustració Catalana, SD.

-*Lérida y el Valle de Arán. Album patrocinado por el Excmo, Ayuntamiento de Lérida y dedicado a los araneses, en testimonio de su más leal patriotismo*. Barcelona, Ediciones Catalonia, 1924.

-*Libro de Alexandre. Estudio y edición de Francisco Marcos Marín.* Madrid, Alianza Editorial, 1987.

-*Libro de los Corregimientos de Barcelona y Tarragona.* Manuscrit, AHCB, SD.

-*L'imeneo scherzo pastorale. Da recitarsi nelle nozze della cattolica maesta di Carlo Terzo monarca delle Spagne, etc. con la serenissima Elisabetta Cristina principessa di Brunsuvich Vuolfenbuttel.* Barcelona, Rafel Figuerò, Stampatore del Rè N. S, 1708.

-*Les llegendes d'Andorra.* Andorra, Edicions Andorranes, 1966.

-*Llibre d'amoretes atribuït a un ermità de Montserrat del segle XIVè.* Montserrat, Monestir de Montserrat, 1930.

-*Llibre de la mostaçaferia. Ordinacions de la vila d'Igualada segles XIV-XVI. Transcripció, notes històriques i glossari per Gabriel Castellà i Raich vice-president del Centre d'Estudis Comarcals*

d'Igualada, i corresponent de la Reial Academia de Bones Lletres, de Barcelona. Igualada, Bas estamper, 1954.

-Llobet y Vallllosera, José Antonio: "Esplicacion de varios fenómenos jeolójicos que presenta el llano de Vich". *Memorias dela Real Academia de Ciencias Naturales y Artes de Barcelona*, T. I, Barcelona, 1847. P. 37-48.

-Llorens y Gallard, Ignacio: *Topografía médica de Seo de Urgel*. Barcelona, Est. Tipo-litográfico de los Sucesores de Ramírez y Ca., 1886.

-Llorens y Gallard, Ignacio de: *Topografía Médica de Calaf laureada por la Real Academia de Medicina y Cirugía de Barcelona con su premio, medalla de oro, en el concurso de 1903*. Barcelona, Imp. Elzeviriana de Borrás y Mestres, 1904.

-Locker, Edward Hawke: *Views in Spain*. Londres, John Murray, 1824.

-López de Ayala, Ignacio: *El sacrosanto y ecumenico concilio de Trento, traducido al idioma castellano. Agrégase el texto original corregido segun la edicion autentica de Roma, publicada en 1564*. Madrid, Imprenta Real, 1785.

-López Novoa, Saturnino: *Descripción del Valle de Benasque hacia 1870*. Ediciones Asociación Guayente, 1996. (Cuadernos de Anciles, 2).

-López Pereira, Xosé Eduardo: *Cultura, relixión e supersticións na Galicia sueva. Martiño de Braga* De correctione rusticorum. La Coruña, Universidade da Coruña, 1996.

-Luis de León, Fray: "De los nombres de Cristo" in *Obras completas castellanas de Fray Luis de León*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1957. Vol. 1. P. 397-803.

-Luis de León, Fray: "De nueve nombres de Cristo" in *Obras completas castellanas de Fray Luis de León*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1957. Vol. 1. P. 831-864.

-Luis de León, Fray: "Reflexiones Varias" in *Obras completas castellanas de Fray Luis de León*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1957. Vol. 1. P. 865-880.

-M. A. A.: *Itinéraire topographique et historique des Hautes-Pyrénées ou guide aux établissements thermaux de Cauteretz, St-Sauveur, Barèges, Capvern, Cadéac, Bagnères-de-Bigorre, Eaux-Bonnes et Euax-Chaudes, de Barnères-de-Luchon, de Siradan et de Sainte-Marie*. Tarbes/Toulouse, Dufour, lib.-editeur. 1853 (4a. edició).

-Mme la Comtesse L. de l'Ecuyer: *Les sanctuaires des Pyrénées. Pelèrinage d'un catholique irlandais*. Tours, Alfred Mame et fils, édt., 1882.

-Madoz, Pascual: *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de ultramar*. Madrid, 1845.

-*Maison et Chambre Angelique de la Vierge Marie de Mon-Serrat située en Catalogne a Sept lieües et au Nord de Barcelone. Casa y Camara Angelical de la Virgen Maria de Montserrat la qual a todos los devotos que a ella se Incomiendan (sic), ella los Guarda y ayuda en todos los Peligros deste Mondo, y los que en ella confiaran no seran desconfiados, y dios les anmentara (sic) en todo bien*. Paris, Chez le Sr. de Fer dans l'Isle du Palais, 1705.

-Malte-Brun, V. A.: *Les Pyrénées Orientales. Histoire, géographie, statistique, administration*. [1882].

-[Mancomunitat de Catalunya]: *Nomenclàtor de les ciutats, viles i pobles de Catalunya*. Barcelona, Mancomunitat de Catalunya, 1918.

-Mandevilla, Juan de: *Libro de las maravillas del mundo y del viaje a Tierra Santa*. València, 1524

-Manescal, Honofre: *Sermo vulgarment anomenat del serenissim senyor Don Iaume segon, Iusticier, y pacific, Rey de Arago, y Compte de Barcelona, fill de Don Pedro lo Gran, y de Dona Costança sa muller. Predicat en la sancta iglesia de la insigne Ciutat de Barcelona a 4 de Novembre del any 1597*. Barcelona, Casa Sebastià Comellas, 1602

-Manescal, Honofre: *Miscellanea de tres tratados, de las apariciones de los espiritus el uno, donde se trata como Dios habla à los hombres, y si las almas del Purgatorio buelven: De Antichristo el segundo, y de Sermones predicados en lugares señalados el tercero*. Barcelona, Emprenta de Sebastian Matheuad, 1611.

-Manjón y Ruiz, Antonio: *Sermon predicado en la santa catedral basílica de Barcelona el dia 30 de abril de 1882 festividad de la Santísima Virgen de Monserrat patrona de Cataluña*. Barcelona, Tipografia de Leodegario Obradors, 1882.

-*Manresa*. Manuscrit, Arxiu Històric de la Ciutat de Manresa. Daté en 1775.

-Manzaneque y Montes, Manuel: *Monografía de las aguas minero-medicinales de La Garriga (Provincia de Barcelona)*. Barcelona, Tip. de Delclós y Marfany, 1883.

-Marca, Pere de: *Marca Hispànica (o Páis de la frontera hispànica). Versió catalana de Joaquim Icart.* Barcelona, Llibreria Josep Sala i Badal, 1965.

-Marcellus Cte. de, Pair de France: *Voyage dans les Hautes Pyrénées*. Paris, Firmin Didot, 1826.

-Marcillo, Manuel: *Crisi de Cataluña, hecha por las naciones estrangeras*. Barcelona, Imp de Mathevat, 1685.

-Marco, Joaquim: *Antologia de la poesía catalana del segle d'or*. Barcelona, Salvat editores, 1970.

-Marès, Francisco: *Historia y miracles de la Sagrada Imatge de Nostra Senyora de Nuria*. Barcelona, Estampa de Antoni Lacavalleria, 1700.

-María de Bell-lloch [Maspons i Labrós, Pilar]: "Montseny" in *Jochs Florals de Barcelona any XXII de llur restauració. MDCCCLXXX*. Barcelona, Estampa la Renaixensa, 1880.

-María del Bell-lloch: *Poesies*. Barcelona, Ilustració Catalana, SD. (Lectura popular, biblioteca d'autors catalans, 246).

-Marinel·lo, Manuel: *Montserrat*. Barcelona, Librería Franciso Puig, 1927. (Biblioteca de Turismo de la Sociedad de Atracción de Forasteros, vol. X.).

-Márquez Pérez de Aguiar, Manuel: *Memoria acerca de el Valle de Arán*. Girona, Imp. de Pablo Puigblanquer, 1878. 2a edició.

-Martí de Solá, Modest: *Geografia-historia de Catalunya*. Mataró, Tip. Feliciano Horta, 1887.

-Martí de Solá, Modesto: *Barcelona y su provincia. Guía-itinerario desccriptiva, estadística y pintoresca*. Barcelona, Est. Tip. La Academia, 1888.

-Martí y Cantó, Juan: *Més lírico de Maria o los cancioneros de Monserrat. Conforme se practica en la iglesia parroquial de los santos Justo y Pastor de Barcelona*. Barcelona, Imp. de José Gorgas, 1856.

-Martí y Cantó, Juan: *Historia de la imagen y santuario de Ntra. Sra. de Montserrat*. Barcelona, Imp de Magriñá y Subirana, 1864.

-Martí y Cantó, Juan: *Modo de hacer con fruto una peregrinacion ó romería para visitar á nuestra señora de Montserrat en su célebre monasterio; precedido de una breve Reseña histórica de la veneranda Imagen y de su santuario, y completado con un itinerario, una nota exacta de los gastos mas precisos para realizar fácilmente esta romería, y de las indulgencias que pueden ganarse*. Barcelona, Imp de Federico Martí y Cantó, 1875.

-Martí y Cantó, Juan: *Historia de la imagen y santuario de Ntra Sra. de Montserrat y viaje pintoresco á sus cuevas subterráneas*. Barcelona, Juan Roca y Bros, 1877.

-Martí y Cantó, Juan: *Novenario consagrado a Ntra. Sra de Montserrat con un resumen histórico de la santa imágen venerada en las montañas de Montserrat, en Cataluña*. Barcelona, Juan Roca y Bros, 1883.

-Martí y Cantó, Juan: *El romero de Montserrat utilizando cuanto ve y admira en su peregrinacion, para dar gloria á Dios y honrar á su madre santísima*. Barcelona, Juan Roca y Bros, 1887.

-Martí y Viladamòn, Francisco: *Cataluña en Francia, Castilla sin Cataluña, y Francia contra Castilla. Panegirico glorioso al Christianissimo Monarca Luis XIII el justo*. Barcelona, SD, 1643.

-Martin, Manuel Josef: *Historia verdadera de la aparicion de nuestra Señora de Monserrate, y los condes de Barcelona, con los sucessos estraños y maravillosos de la Infanta Doña Riquilda, y el Ermitaño Fr. Juan Guarin. Sacada de muchos, y graves autores, como el Dr. Serra, Pujadas, Diago, Domenech, y otros Historiadores del Principado de Cataluña*. Córdoba, Imp. Rafael Garcia Rodriguez, SD.

-Martínez Quintanilla, Pedro: *La provincia de Gerona. Datos estadísticos*. Girona, Imp. de F. Dorca sucesores de J. Grases, 1865.

-Martorell Bisbal, Artur: *Els pobles. Les ciutats. Els homes*. Barcelona, Gustau Gili, 1935.

-Mascaró y Castañer, José M.: *Topografía médica de Bañolas*. Girona, Imp. y Lib. de D. Torres, 1914.

-Maspons y Labrós, Francisco: *Tradicions del Vallés*. Barcelona, Est. La Renaixensa, 1876.

-Maspons i Labrós, F.: "Lo Vallés" in *Anuari de la Associació d'Excursions Catalana*. Barcelona, AEC, 1882. (1881). P. 84-120.

-Maspons y Labrós, Francisco: "De Mollet á Bigas" in *Anuari de la Associació d'Excursions Catalana.* Barcelona, AEC, 1883. (1882). P. 197-226.

-Maspons y Labrós, Francisco de S.: *Excursió col.lectiva á Gualba y al Gorch Negre.* Barcelona, estampa dels successors de N. Ramírez y Ca., 1888.

-Massana Rovira, Francisco: *Topografía médica de Martorell.* Martorell, Gráficas Martorell, 1961.

-Massó y Torrents, J.: *Catalunya per sos rius. Lo Freser*. Barcelona, Imp. de L. Obradors, 1883.

-Massó Torrents, J.: *Sant Martí de Canigó. Noticias históricas y arqueológicas.* Barcelona, Estampa dels successors de N. Ramírez i Cia, 1888.

-Massó Torrents, J.: *Anuari bibliográfich catala 1888 comprenent lo publicat en nostre idioma, y lo que en qualsevol altre fa referncia á la geografía, història, llengua y literatura de las regions catalans* Barcelona, L'avens, 1889.

-Massó Torrents, J.: *Natura. La montanya. La vida. Varia.* Barcelona, Tip. L'avenç, 1898.

-Massó i Torrents, J.: *Croquis Pirinencs*. Barcelona, Editorial Selecta, 1947.

-Matas, J.; Saurí, M.: *Guia general de Barcelona*. Barcelona, Imp. de D. Manuel Saurí, 1860.

-Mayans y Ferrer, Ignacio: *Plan topográfico del Principado de Cataluña. Precedido de una reseña histórica y descriptiva de Cataluña del modo como deben buscarse los pueblos en el plano; de un catálogo de las balijas y pueblos que comprende cada una con la distancia que media desde esta á cada pueblo; la divisíon de provincias, partidos, número de pueblos, vecinos y almas que contiene cada una.* Barcelona, Imp. de I. Estivill, 1846.

-Mela, Pomponio: *Corografía*. Múrcia, Universidad de Murcia, 1989. Édition originelle: 1471.

-Mellado, Francisco de P.: *Guia del viagero en España. Comprende una noticia geográfica, estadística é histórica del reino; descripcion de Madrid y de las principales poblaciones de España; noticia de los caminos generales y trasversales que conducen de un punto á otro, espresando la distancia de la Córte á las capitales y pueblos importantes y de estos entre sí, con un cuadro estadístico de las provincias, partidos en que se dividen, número de pueblos, de vecinos y de almas de que constan, y un apéndice que reune todas las noticas relativas á comunicacion y transporte, diligencias, mensagerias, carros, galeras, correos, aguas minerales, ferias, etc. etc. etc.* Madrid, Gabinete Literario, 1842.

-Mellado, Francisco de Paula et alii: *Diccionario universal de historia y de geografía*. Madrid, Est. Tip. de F. de P. Mellado, 1848.

-*Memoria sobre la reunion agrícola verificada en Manresa durante los dias 10 y 11 de junio de 1861 como primera de las que se propone celebrar el Instituto Agricola Catalan de San Isidro.* Barcelona, Imp. del Diario de Barcelona, 1861.

-Merelo, José: *Guia ceográfica, administrativa, eclesiástica, militar y judicial de Lérida y su provincia para 1868; continene además otras noticias importantes.* Lleida, Imp. de José Sol é hijo, 1867.

-Miguel, Domingo de: *Las maravillas y las riquezas de la tierra*. Barcelona, Imp. de Narciso Ramirez, 1864.

-Milá de la Roca, Josep Nicasi: *Guia catalana, histórica, geográfica, astronómica, instructiva y religiosa pera lo any 1845.* Barcelona, Imp. i Llib de la Viuda i fills de Mayol, [1844].

-Miñano, Sebastián de: *Diccionario geográfico-estadístico de España y Portugal, dedicado al Rey nuestro señor*. Madrid, Imp de Pierart-peralta, 1827.

-Mir Casases, Antonio: *Arqueología prehistórica. La estación troglodita de Susterris (Conca de Tremp).* Tarragona, Imp. de R. Arís é Hijo, 1885.

-Mir, Antoni; Moner, Joaquim de; Pleyan de Porta, Josep: *Album històric, pintoresc i monumental del Pirineu (1880).* Tremp, Garsineu Edc., 1996. Édition originelle: 1880.

-Miró, Ignacio Ramon: *El niño manresano. Guia del viajero en su patria.* Manuscrit Arxiu Històric Ciutat Manresa. [circa 1850-60].

-*Miscelània de caràcter històric. Geografia universal.* Ms. 157 BdC.

-Montegut, Loüis: *Histoire de Notre-Dame du Mont-Serrat, avec la description de l'Abbaye, & des Hermitages*. Toulouse, Imp. de N. Caravone fils, 1739.

-Montanyá, Esteve: "Montserrat". *Indústria i Comerç*, 20 et suiv. Manresa, Maig de 1931. SP.

-Montanyá i Santamaría, Francisco X.: *Topografía médica de Pons i sa comarca.* Lleida, Tipo-litografía Sol y Benet, 1910.

-Montpalau, Antonio: *Diccionario geografico universal, que comprehende la descripcion de las quatro grandes partes del mundo; y de las Naciones, Imperios, Reynos, Repúblicas, u otros Estados, Provincias, Territorios. Ciudades, Villas y Lugares memorables, Lagos, Rios, Desiertos, Montañas, Volcanes, Mares, Puertos, Golfos, Islas, Penínsulas, Istmos, Bancos, Cabos, &c. que se encuentran enel Globo terráqueo*. Madrid, Oficina de D. Miquel Escribano, 1783.

-"Montserrat". *Revista ilustrada Jorba*, 70. Manresa, 1915. P. 121-125.

-*Montserrat*. Barcelona, Oliva de Vilanova, impressor, 1916 (?).

-*Montserrat. 32 fotografias de Audouard*. Barcelona, Hermenegildo Miralles, 1896 (?).

-"Montserrat. La montaña y el santuario". *Barcelona. Boletín de la Sociedad de Atracción de Forasteros (Syndicat d'Iniciative)*, XXIV. Barcelona, 1915. P. 18-58.

-*Montserrat á la vista. Album de fotografias de la célebre montaña. Con un resumen histórico, algunos itinerarios y otras indicaciones útiles al viajero*. Barcelona, Librería Española, SD.

-*Montserrat a María Inmaculada*. Número extraordinari de la revista *Montserrat*, 48. Décembre de 1904.

-"Montserrat y su "teleférico". El funicular aéreo a S. Jerónimo". *Revista ilustrada Jorba*, 320. Manresa, Mai 1936. P. 367-368.

-Morelló, Joaquim: *La vall d'Aneu. Notes pera una monografia*. Barcelona, l'Avenç, 1904.

-Morer, José; Galí, F. de A.: *Historia de Camprodon*. Barcelona, Imp. Pedro Casanovas, 1879.

-Moreu-Rey, Enric: *El pensament il·lustrat a Catalunya*. Barcelona, Edicions 62, 1966.

-Munner y Valls, Vicente: *Una excursion á la Puda de Monserrat. Estudio químico de los manantiales de dicho establecimiento termal, de la atmósfera de sus salas de inhalacion, del hidroforo ó sea aparato pulverizador del agua, de sus baños, piscinas y de cuanto tiene influencia en el restablecimiento de las salud de los enfermos que á la Puda concurren*. Barcelona, Imprenta del Diario de Barcelona, 1863.

-Muntadas, José: *Cataluña en automóvil. Guía de las carreteras de la región para uso de los automovilistas*. Barcelona, SA, la Neotipia, 1912.

-Muntadas, Miguel: *Montserrat, su pasado, su presente y su porvenir. Historia compuesta en vista de los documentos existentes en el archivo del monasterio, por el abad el M. Iltre. Sr. D. Miguel Muntadas*. Manresa, Imp. de Roca, 1871.

-Muntadas Rovira, Manuel: *Montserrat. Canço heròica*. Barcelona, 1925. Manuscrit BdC.

-Muñoz y Romero, Tomás: *Diccionario bibliográfico-histórico de los antiguos reinos, provincias, ciudades, villas, iglesias y santuarios de España*. Madrid, Imp. de M. Rivadeneyra, 1858.

-Murlà, Josep; Cuéllar, Alexandre; Garrido, Antoni: *Font Moixina. Cent anys de paisatge i pintura*. Olot, Edicions el Bassegoda, SA, 1990.

-Murray, James Erskine: *Un été dans les Pyrénées*. Portet sur Garonne, Loubatières, 1998. Édition originelle: 1837.

-Nadal y Ferrer, Joaquín Ma.: *El Montserrat del ochocientos. De la "diligencia" al "cremallera". Visiones retrospectivas*. Barcelona, Lib. Dalmau, 1944.

-Nart y Arjó, Rafael: *La princesa encantada. Leyenda aranesa, relacionada con la histórica Visita que S. M. el Rey, Don Alfonso XIII, hizo al Valle de Arán, el dia 5 de julio de 1924*. Lleida, Tip. Mariana, 1925.

-Navarro, Antoni: *Pla i muntanya. Antologia poètica*. Tremp, Garsineu Edicions, 1994.

-Nebrija, Antonio de: *Dictionarium lation-hispanicum*. Salamanca, 1492.

-*Nigra sum. Iconografia de Santa Maria de Montserrat*. Barcelona, Pub. Abadia de Montserrat, 1995.

-Noguer y Bosch, Ramón: *Guía de Figueras y pueblos del Ampurdán comprendidos en su partido judicial*. Figueres, Est. Tip. de M. Alegret i Cia, 1888.

-Noguer y de Rocafiguera, Feliciá: *Novena á honra y gloria de María Santíssima del Mont, qual antiga y devota Imatge se venera en sa propia iglesia del poble de Sous, bisbat de Girona* Barcelona, Tip. Catòlica, 1892.

-*Noticia universal de Cataluña, en Amor, Servicios, y Finezas, admirable. en Agravios, Opressiones, y Desprecios, Sufrida. En Constituciones, Privilegios, y Libertades, Valerosa. En Alteraciones, Movimientos, y Debates, Disculpada. En Defensas, Repulsas, y Evasiones, Encogida. En Dios, Razon, y Armas, Prevenida. Y siempre en su Fidelidad, Constante*. SD, [1640].

-*Noticias que desea adquirir la Real Academia de la Historia para formar el diccionario geográfico-histórico del Reyno de Aragon*. ACA, Ms. 150.

-*Novena á la santísima virgen Maria, venerada en su sagrada imagen de Monserrate*. Manresa, Imp. de Pablo Roca, SD.

-*Novena a la virgen Maria de Monserrate, en agradecido recuerdo de sus maravillosos portentos. La que dedican los devotos de la Pia Union del Santisimo Rosario, establecida en la Parroquial Iglesia de los Santos Martires Justo y Pastor*. Barcelona, Francisco Generas , [circa 1700].

-*Novísima Geografía Universal ordenada á la vista de las descripciones y narraciones de los descubridores, geógrafos y viajeros Américo, Beauain ... Colon ... Malte-Brun ... Stanley, Topinard y Vasco de Gama completada con los más recientes datos de estadística oficial por R. de Ll. Edición ilustrada con verdadera profusión de grabados, mapas iluminados y cromolitografías, representando montes, valles, grutas, volcanes, cascadas, ríos, mares, tipos, costumbres y monumentos por los artistas españoles Alabern, Busquets y Vidal, Casals, Gil, González, Jorba, Labarta, Sala, Serra, y Vázquez*. Barcelona, Rafael Salvatella, editor, 1886-1888. 4 vol.

-Obiols, Joan: *Esvorancs. Fets i llegendes de la muntanya*. La Seu d'Urgell, Trames editorial, 1992.

-Olmo, Joseph Vicente del: *Nueva descripcion del Orbe de la tierra. En que se trata de todas sus partes interiores, y exteriores, y circulos de la esphera, y de la inteligencia, uso, y fabrica de los mapas, y tablas geographicas, assi universales, y generales, como particulares. Explicase sus diferencias, se corrigen los errores, y imperfecciones de las antiguas, y se añaden otras modernas. Con la fabrica, y uso del globo terrestre artificial, y de las cartas de navegar. Tocanse muchas, y varias curiosidades de philosophia natural, y de historia sagrada, y profana, con las noticias, y fundamentos de la chronologia, y origen, y principio de las mas principales eras, y epochas del mundo. Dedicada al Rey nuestro Señor D. Carlos segundo monarca de España*. Valencia, Joan Lorenço Cabrera, 1681.

-Oller Ceruti: *Guia general del Principado de Cataluña con espresion de los pueblos y las distancias, ya en horas como en leguas, de rios, canales, juzgados de 1ª instancia y Ferro-carriles de las cuatro provincias por un veterano guerrillero*. Barcelona, Tipografía Española, 1879.

-*Ordinaciones, pragmatica, y edictos reales del Valle de Arán; hechos en el año de mil seiscientos diez y seis por el Doctor Juan Francisco de Gracia* ... Barcelona, Imp. Francisco Suriá, 1752.

-Origène: *Homélies sur Jérémie II*. Paris, Les éditions du Cerf, 1977. (Sources Chrétiennes, 238).

-Ortega, Francisco de: *Poema heroico[.] Historia del origen, antiguedad, e invencion de nuestra senora (sic) de Monserrate, y descripcion de su sagrada montana (sic), y heremitorio*. SD. Manuscrit Biblioteca Nacional de Madrid, signature R 5380. [Anvers (?), 1690 (?)]

-Ortega Munilla, J.: *Mares y montañas. Vigo. San Sebastián. Panticosa. Linares. Los Pirineos. Bilbao*. Madrid, Imp. Fortanet, 1887.

-O[rtiz] de la V[ega] (dir): *El Mansueto ó las cuevas de Montserrat, leyenda histórica escrita por D. M. de L. bajo la direccion del inolvidable O. de la V. ó sea historia y descripcion de la mas admirable de nuestras montañas, de sus vastísimas entrañas ó cuevas, tan maravillosas como poco conocidas, y de la perla de los santuarios, envuelta en la relacion de una de las tradiciones patrias mas dignas de ser conservadas y fielmente trasmitidas*. Barcelona, Imp. et Lib. Politécnica de Tomás Gorchs, 1860.

-Ortiz de Zurita, Diego: *Discurso del origen y causa que pudo tener el terremoto, o temblor de tierra, que se sintiò en esta Ciudad de Sevilla y otras partes, Sabado onze de mayo a las tres y media de la mañana, Año 1624*. Barcelona, Casa Sebastian y Jayme de Matevad, 1624.

-[Osona, Artur]: *Excursió á la montanya de Monseny per un propietari de la vila de Breda ab la traducció castellana y francesa*. Barcelona, Imp. Barcelonesa, 1879.

-Osona, Artur: *Guia general de las montanyas de la regió del Montseny ab totas sas derivacions, inclús las Guillerías, ó sia del Ter fins al Congost, Mogent y Tordera, dividida en 132 itineraris*. Barcelona, Est. dels successors de N. Ramirez y C., 1886.

-Osona, Arthur: *Andorra. Guía-itineraria y ressenya geográfich-histórica de las Valls*. Barcelona, Estampa de F. Altés y Alabart, 1894.

-Osona, Arthur: *Guía-itineraria de las regions compresas desde Montserrat al Camp de Tarragona y desde la Segarra al Panadés ab la descripció de las concas dels rius Noya, Foix y Gayá dividida en 128 itineraris*. Barcelona, Est. de F. Altés, 1895.

-Osona, Artur: *Guía itineraria de tota la regió del Vallés dividida en 244 itineraris*. Barcelona, Estampa de J. Altés, 1896.

-Osona, Arthur: *La República d'Andorra. Guía itineraria dividida en 42 itineraris y ressenya geográfich-histórica de las Valls*. Barcelona, Estampa de F. X. Altés, 1896.

-Osona, Artur: *Excursió a Berga, Bescaran, Andorra*. Barcelona, Tip. l'Avenç, 1898.

-Osona, Artur: *Guia itineraria de las Serras Costa de Llevant ó sia del Besós al Tordera*. Barcelona, CEC, 1892.

-Ossó, Enrique de: *Tres florecillas a la virgen María de Montserrat*. Barcelona, Tip. Teresiana, 1892.

-P. S.: *Reseña histórica para un Album de vistas de Montserrat*. Barcelona (?), Imp. Henrich i Cia, 1896.

-Pagenstecher, H. A.: *La isla de Mallorca. Reseña de un viaje*. Palma, Est. Tip. de Felipe Guasp, 1867.

-Palassou, Pierre Bernard: *Mémoires pour servir a l'histoire naturelle des Pyrénées, et des pays adjacens*. Pau, A. Vignancour, 1815.

-Palassou, Pierre Bernard: *Suite des mémoires pour servir a l'histoire naturelle des Pyrénées, et des pays adjacens*. Pau, A. Vignancour, 1819.

-Palassou, Pierre Bernard: *Supplément aux mémoires pour servir a l'histoire naturelle des Pyrénées, et des pays adjacens; suivis de recherches realtives aux anciens camps de la novempopulanie*. Pau, A. Vignancour, 1821.

-Palencia, Alfonso de: *Universal vocabulario en latin y romance*. Sevilla, 1490.

-Pallás Valls, Pedro: *Topografía médica de Manresa*. Barcelona, F. Cuesta, impresor, 1906.

-Palmarola, Thomas: *La perla del Vallés Maria Santissima, en sa miraculosa imatge de Belulla. Narració de la invenció de dita sagrada imatge y de alguns dels molts prodigis que Deo obra en los Devots de ella* Barcelona, Rafel Figuerò, 1712.

-Palomino de Castro y Velasco, Antonio: *El museo pictorico y escala optica. Tomo I. Theorica de la pintura en que se describe su origen, essencias, especies, y qualidades, con todos los demàs accidentes, que la enriquezen, è ilustran. Y se prueban, con demostraciones mathematicas, y filosoficas, sus mas radicales fundamentos. Dedicale a la catolica, sacra, real magestad de la Reyna nuestra Señora Dña Isabel Farnesio, dignissima esposa de nuestro catolico Monarca Don Felipe Quinto*. Madrid, Lucas Antonio de Bedmar, Impresor del Reyno, 1715.

-Paluzíe y Cantalozella, Esteban: *Olot, su comarca, sus extinguidos volcanes, su historia civil, religiosa y local. Biografías de sus hijos mas notables en letras, armas, etc.* Barcelona, Est. tipográfico de J. Jepús, 1860.

-Paluzíe y Cantalozella, Esteban: *Geografía para niños (2º grado) demostrada y ordenada con 46 mapas y 170 viñetas*. Barcelona, F. Paluzíe, imp.-editor, 1901.

-Papell y Llenas, Juan: *Itinerarios para viajes y excursiones del Alto Ampurdán*. Figueres (?), SD, 1894.

-Parassols y Pi, Pablo: *San Juan de las Abadesas y su mayor gloria el Santísimo Misterio, reseña histórica*. Vic, Imp. i Lib. de Soler hermanos, 1859.

-Parassols y Pi, Pablo: *Nuestra Señora del Remey en Greixenturri. Noticia histórica*. Vic, Imp. i Llib. de Jaime Valls, 1863.

-Parassols y Pi, Pablo: *Historia de san Pedro de Casserras, monumento de los mas antiguos del Llano de Vich*. Barcelona, Imp. de El Porvenir, 1867.

-Parassols y Pi, Pablo: *San Felio de Torelló, la Vírgen de Rocaprebera y San Fortian. Reseña histórica*. Barcelona, Imp. de Inglada y Pujadas, 1876.

-Parassols y Pí, Pablo: *Novena en honor de san Segismundo rey de Borgoña y mártir que se venera en su Santuario de la montaña del Montseny, término de Viladrau, precedida de un resúmen crítico de su vida*. Barcelona, Tip. Española, 1893.

-Parcerisa, F. J.; Piferrer, P.; Pi i Margall, F.: *Recuerdos y bellezas de España*. Barcelona, SD, 1839.

-Parets, Miguel: *De los muchos sucesos dignos de memoria que han ocurrido en Barcelona y otros lugares de Cataluña. Crónica escrita por Miguel Parets entre los años de 1626 a 1660*. Madrid, Imp. y Fun. de Manuel Tello, 1893. (Memorial histórico español.Coleccions de documentos, opúsculos y antigüedades que publica la Real Academia de la Historia, 6 vol.)

-Parrella, L-M. de: *Observaciones generales sobre los valles de Andorra*. Toulouse, Imp. de J. Dupin, 1842.

-Pascall, Joan: *De la pena dels dampnats*. Ms. 468. BdC. Segle XV.

-Pasqual, Jayme: *El antiguo obispado de Pallás, en Cataluña*. Tremp, Pablo Gallifa, imp., 1785.

-Pau, Jeroni: *Obres*. Barcelona, Curial, 1986.

-Pau Font, Joan: vide Font, Joan Pau.

-Pellicer de Tovar, Joseph: *Idea del Principado de Cataluña. Recopilacion de sus movimientos antiguos y modernos y examen de sus privilegios*. Anvers, Geronimo Verdus, 1642.

-Perret, Paul: *Les Pyrénées françaises. L'adour, la Garonne et le Pays de Foix*. Paris/Poitiers, Librairie H. Oudin, 1884.

-Peray, Joseph de: *Monografía históric-descriptiva de Sant Cugat del Vallès*. Barcelona, Imp. Casa Provincial de Caritat, 1908.

-Pereanton y Ruiz, Sebastian: *Guía de Gerona. Seguida de algunos datos de su provincia, y de una curiosa variedad de conocimientos que la mayor parte encierran en su fondo un verdadero amor patrio*. Girona, Imp. de Pedro Corominas, 1862.

-Pérez Daucén, Casimiro: *Indice alfabético anunciador de todos los pueblos, villas, lugares y ciudades del Principado de Cataluña con indicación de los Juzgados de 1ª instancia é Instruccion, categorías de éstos, Audiencias de lo criminal y Territorial á que pertenecen y provincias á que corresponden con una breve reseña geográfico-estadística de los Juzgados y Audiencias expresadas*. Barcelona, J. Famades, Impresor, 1891.

-Pérez Giménez, Nicolás: *Bosquejo climatológico é hidrológico de la estación termal de San Hilario Salcalm (Gerona)* Barcelona, Imp. Succ de N. Ramírez y Ca., 1888.

-Pérez Jiménez, Nicolás: [Termas de san Hilario]. SL, SN, 1892 (?).

-Picot de Lapeyrouse: *Histoire abrégée des plantes des Pyrénées, et itinéraire des botanistes dans ces montagnes*. Toulouse, Imp. de Bellegarrigue, 1813.

-Piferrer, Pau: *Records i belleses de Catalunya*. Barcelona, Barcino, 1931.

-Pla, José: *Historia de Queralt ó sea relación de los prodigios de Ntra. Sra. de Queralt y de las vicisitudes por que ha pasado el santuario*. Berga, Imp. Católica, 1893.

-Pla Cargol, Joquim: *La terra catalana*. Girona, Dalmau Carles, Pla, SA, edc., 1937.

-Planas y Vives, Gonzalo: *Las aguas termales de La Garriga, bajo elpunto de vista de la moderna Hidrología Médica*. Barcelona, Imp. Hijos de D. Casanovas, 1909.

-Pleyan de Porta, José: *Guia-cicerone de Lérida. Viaje por la ciudad, al objeto de conocer su historia, tradiciones y costumbres, estudiar sus monumentos, y facilitat al viajero cuantas noticias respecto á administracion, industria y comercio puedan convenirle en la misma*. Lleida, Imp. José Sol Torrens, 1877.

-Pleyán de Porta, José: *Guia geográfica, histórica, monumental y estadística de las comarcas que ha de atravesar el ferro-carril del Noguera-Pallaresa*. Lleida, Imp. Francisco Carruéz, 1883.

-[Poc, Reginal]:[*Compendio de la vida, muerte y milagros de los gloriosos labradores San Galderique de Canigou y San Isidro de Madrid*]. [Perpignan], SD, 1627.

-*Poema del mio Cid*. Madrid, Càtedra, 1976.

-Pons, Agustí; Parcerisas, Pilar: *Homes, terres, paisatges... Catalunya vista pels seus artistes i escriptors*. Barcelona, Editorial HMB, SA, 1981.

-Pons, F. J.: *Guía práctica para los baños de mar en los niños*. Barcelona, Imp. L. Tasso, 1887.

-Pons, Francisco: *Memoria practica sobre las calenturas putridas del Ampurdan*. Barcelona, Eulalia Piferrer, viuda, 1790.

-Pons, Joseph-Sébastien: *La littérature catalane en Roussillon au XVIIe et au XVIIIe siécle. L'esprit provincial. Les Mystiques. Les Goigs et le Théâtre Religieux*. Toulouse/Paris, E. Privat et H. Didier, 1929.

-Pons y Fuster, Lluis G.: *Recorts de Manresa*. Manuscrit, Arxiu Històric de la Ciutat de Manresa, 1840.

-Ponz, Antonio: *Viage de España, en que se da noticia de las cosas mas apreciables, y dignas de saberse, que hay en ella*. Madrid, Viuda de Ibarra e Hijos, Comp., 1788.

-*Presència de Catalunya I. La terra. El paisatge català a través dels seus poetes*. Barcelona, Generalitat de Catalunya, Departament de cultura, 1938.

-*Proyecto de ferrocarril eléctrico desde Barcelona á la ciudad de Manresa con ramales Sabadell, Tarrassa y un funicular á Montserrat. Memoria y tarifas*. SD, Frolas, 1908.

-Puerta y Escobar, Ricardo de la (dir): *Guía ilustrada de las aguas minerales y balnearios de España*. Madrid, Imprenta Colonial, 1896.

-Puig, Pablo: *Glorias del hijo por nacer en el monte de la madre, y glorias de la madre por ser monte preparado para el hijo. Oracion panegyrica, que en los solemnes festivos cultos con que alaban a Maria Santissima de Montserrate sus mas cordiales devotos el dia 8 de Setiembre de 1747, en su capilla de Barcelona*. Barcelona, Imp. Herederos de B. y M. A. Giralt, [1747].

-Puigdollers y Maciá, José: *Por los Pirineos. Impresiones de un viaje*. Barcelona, Revista Mercurio, 1903.

-Puiggarí, José: *La jornada del Bruch. Vindicación de Igualada sobre su principalidad en la misma*. Igualada, Est. Tip. de Mariano Abadal, 1892.

-Puiggari, M.: *Notices sur la ville d'Elne*. Perpignan, Imp. de J-B. Alzine, 1836.

-Pujadas Serratosa, Ramón: *Recopilación de algunos apuntes para una memoria médico-topográfica de Sentmenat*. Barcelona, Imp. de J. Balmas Planas, 1889.

-Pujades, Hieronym: *Coronica universal del Principat de Cathalunya*. Barcelona, casa H. Margarit, 1609.

-Pujades, Gerónimo: *Crónica universal del principado de Cataluña*. Barcelona, Imp. Jose Torner, 1829.

-Pusalgas y Guerris, Ignacio: *Proyecto de un plan de enseñanza para las escuelas de Agricultura teórico-práctica y Botánica de España, y mayormente de Cataluña. Dedicado á la M. I. Junta de Comercio de Barcelona con fecha 11 diciembre de 1841*. Manuscrit AHCB, 1841.

-Pusalgas y Guerris, Ignacio: *Memoria sobre el actual estado de la agricultura y de la botánica; y proyectos de su plan de enseñanza para ambas á dos ciencias en nuestra España, mayomente en la provincia catalana*. Manuscrit AHCB. Barcelona, 14 de juny de 1842.

-R. V.: *Description routière et géographique de l'Empire Français divisé en quatre régions*. Paris, Potey, libraire, 1813-1817. 9 vol.

-Rahola, Carles: *L'Empordà a la "Crònica" d'En Muntaner*. Barcelona, J. Horta, impressor, 1925.

-Rambla, Josep M.: *El pelegrí. Autobiografia de Sant Ignasi de Loiola*. Barcelona, Editorial Claret, 1983.

-[Ramond de Carbonnières]: *Observations faites dans les Pyrénées, pour servir de suite a des observations sur les Alpes, insérés dans une traduction des lettres de W. Coxe, sur la Suisse*. Paris, Belin, 1789.

-Reclus, Elisée: *La montaña*. Salamanca, Amarú editores, 1998.

-*Recòrd y programa de les festes del centenari de la Guèrra de la Independència*. Manresa, Imp. i taller d'enquadernacions Sant Josep, 1908.

-*Recort de la romería que á Montserrat feu lo personal de la Fábrica de D. Manuel Marqués de Vilanova y Geltrú los días 13, 14 y 15 de Juny de 1902*. Barcelona, Imp. d'Henrich, 1902.

-Reig y Palau, José: *El valle de Arán*. SD, 1896.

-Reig i Vilardell, Joseph: *Colecció de monografias de Catalunya. Lletra A*. Barcelona, Estampa de Ramon Molinas, 1890.

-*Relacion, ó descripcion de los Montes Pirineos, con todos sus puertos, y condado de Ribagorza, del reyno de Aragon, la qual se acabó en 14 de Noviembre de 1586. Impresa fielmente segun su original*. Madrid, Antonio Espinosa, 1793.

-"Relation d'un voyage en Espagne (1612)". *Revue hispanique*, 136. Décembre 1923. Pàg 359-555.

-Renau, Francisco de Asís: *El regionalismo catalán. Panegírico predicado por el Rdo. Sr. D. Francisco de Asís Renau, presbítero, licenciado en Sagrada Teología y doctor en filosofía y letras, en la iglesia palatina de Montserrat, en la mañana del día 24 de abril, con motivo de la fiesta principal que todos los años dedica á la patrona de Cataluña Nuestra Señora de Montserrat, su real é ilustre congregación establecida en esta corte*. Madrid, Imp. de la viuda é hija de Gómez Fuentenebro, 1892.

-*Reseña acompañada de todos los datos y documentos justificativos que publica la Sociedad el Veterano, para dar un conocimiento exacto de la riqueza mineralójica que posee y de los proyectos que va á realizar para su esplotacion*. Barcelona, Imp. de Alberto Frexas, 1849.

-Riba y Aguilera, Antonio: *El manto de la Vírgen de Monserrat. Cantata escrita por .... dedicada á S. M. La Reina Dª. Isabel II*. Barcelona, Imp. de los herederos de la V. Pla, 1857.

-Riba y Figols, Juan: *Museo de sal gema de Cardona, enriquecido de varias secciones de mineralogía, botánica, fósiles, historia natural y otras curiosidades*. Barcelona, Imp. de la V. e H. de Gaspar, 1861.

-Ribas i Virgili, Enric: *Mapes topogràfics moderns de Catalunya*. Barcelona, Imp. Torres, 1930

-[Ribera, Bonaventura]: *Memoria histórich-descriptiva del santurari de Ntra. Sra. de Queralt.* Barcelona, Estampa la Renaixensa, 1904.

-Ribera y Aguilar, Celestí: *La reyna de la poesia. Sermó que en la solemne festa del romiatge dels poetas catalans á Montserrat y ofrena de la corona poética á la excelsa patrona de Cataluña predicá ....* Vic, Est. de R. Anglada, 1881

-Ribera y Aguilar, Celestino: *El patriotismo en cataluña. Sermón pronunciado el 29 de mayo de 1888 en la solemne fiesta celebrada con motivo de la peregrinación de S. M. la Reina Regente Dª María Cristina de Hapsburgo-Lorena al Santuario de Ntra. Sra de Montserrat patrona del Principado.* Barcelona, Tipo-litografía de los sucesores de N. Ramírez y Cª, 1888

-Ribera Ribó, Bonaventura: *Monografia històric-descriptiva del Santuri de Madona de Corbera.* Barcelona, Foment de la Pietat Catalana, 1926.

-Richard: *Guide du voyageur aux Pyrénées*. SD, 1839. Reédition: Les éditions du Bastion, 1998.

-Riera y Sans, Pablo (dir.): *Diccionario geográfico, estadístico, histórico, biográfico, postal, municipal, militar, marítimo y eclesiastico de España y sus posesiones de Ultramar*. Barcelona, Imp. i lib. religiosa y científica del heredero de D. Pablo Riera, 1885.

-Río, Martín del: *La magia demoníaca (Libro II de las Disquisiciones Mágicas)*. Madrid, Ediciones Hiperión, SL, 1991. Édition originelle: Lovaine, 1599.

-*Le risque en montagne. Les réalités et les images. Actes du 116 e Congrès National des Sociétés Savantes* Paris, Edt. du CTHS, 1992.

-Rius i Rius, Sebastià: *Aramunt Vell. Records i llegendes.* Tremp, Garsineu Edicions, 1993.

-Rius y Tarragó, Agustín: *Topografía médica de Sabadell. Estudio Médico-demográfico Higiénico-social con historia y folk-lore*. Barcelona, Imp. J. Huguet, 1914.

-Rives, Dr.: *Eau de la Fou à Saint-Paul-de-Fenouillet (Pyrénées-Orientales). Sulfatée-Calcique, magnésienne, silicatée, ferrugineuse, radioactive.* Publié par Chemins de Fer du Midi et d'Orleans.

-Roca, Salvador: *Montserrat la muntanya-miracle.* Barcelona, Tallers Gràfics Rovira, 1929.

-Roca y Lavedra, Felipe [Pseudo. Pere Felip Monlau i Roca]: *El Amigo del forastero en Barcelona y sus cercanías*. Barcelona, Imp. de J. Rubió, 1831.

-Roca y Roca, J.: *Barcelona en la mano. Guía de Barcelona y sus alrededores.* Barcelona, E. López editor, 1895.

-Rogent, Elías: *Monasterio de Sant Llores del Munt. Memoria descriptiva.* Barcelona, Asociación de Arquitectos de Cataluña, 1899 (?).

-Roger de Lluria, M.: *Impresions montserratines*. Lleida, Estampa Mariana, 1902.

-Roig y Jalpí, Juan Gaspar: *Epitome historico de la muy ilustre ciudad de Manresa* . Barcelona, Jaume Suriá, 1692.

-Romá, Enrique: *Memoria sobre las necesidades del Valle de Arán.* Lleida, Tip. Provincial de la Casa de Misericordia, 1926.

-Romero, Lluís de: *De Barcelona a Montserrat a peu*. Barcelona, Estampa y llibrería L'Avenç, 1891.

-Romeu, Josep: *La comarca d'Olot vista pels escriptors catalans*. Barcelona, Barcino, 1958.

-Rovira y Benet, Lluís: *Mont-soliu y Breda*. Barcelona, Tipografia A. Arissa, 1914.

-Rovira y Benet, Lluís: *Moróu. Llegenda arábiga montsenyenca del temps mitj-eval especialment dedicada al jovent dels nostres dies*. Barcelona, Imp. Elzeviriana, 1915.

-Sant Rufí, Prevere: *Les vides dels sants pares.* Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1986.

-Ruskin, J.: *Obras escogidas*. Madrid, La España Moderna, SD.

-Saenz de Tejada, Manuel: *Memoria de las aguas y baños minerales de Bañolas, provincia de Gerona, correspondiente á la temporada de 1882 que eleva á la M. I. Direccion general de Beneficencia y Sanidad del Reino el Médico-director de los mismos en dicha temporada.* Madrid, Est. Tip. de M. Minuesa, 1883.

-Saint-Saud, Baron A. de: *Excursions nouvelles dans les Pyrénées Françaises et Espagnoles. De Gavernie à Barcelone. 1. De l'Aran à la Noguera Ribagorzana.* Bordeaux, Imp. Centrale A. de Lanefranque, 1879. Extret du *Bulletin de la Section du Sud-Ouest du CAF*.

-Saint-Saud, Baron A. de: *Le San-Gervas. Du rio Noguera Ribagorzana au Noguera Pallaresa*. Imp. A-J. Lescamela, SD.

-Saint-Saud, Baron A. de: *Excursions nouvelles dans les Pyrénées Françaises et Espagnoles. De Gavernie à Barcelone. IV. Le Montserrat. V. De Barcelone à Bourg-Madame*. Bordeaux, Imp. Centrale A. de la Lanefranque, 1880. Extret del *Bulletin de la Section du Sud-Ouest du CAF*.

-Saint-Saud, Baron A. de: *Excursions nouvelles dans les Pyrénées Françaises et Espagnoles. Courses diverses*. Tarbes et Cauterets, Imp. Perrot-Prat, 1881.

-Saint-Saud, Baron A. de: *Excursions nouvelles dans les Pyrénées Françaises & Espagnoles. Tableaux des données géographiques et hypsométriques calculées par M. Prudent, chef du bataillon du génie membre du Club Alpin Français d'après les observations faites dans les Pyrénées Espagnoles de 1877 à 1882* Bordeaux, Typ. Eugène Forastié, 1882.

-Saint-Saud, Comte de: *Excursions nouvelles dans les Pyrénées Françaises et Espagnoles. Dans la Haute-Catalogne.* Bordeaux, Imp. Gagnebin & Lacrambe, 1888. Extrait du *Bulletin de la Seccion du Sud-Ouest du CAF*, gener de 1888.

-Saint-Saud, Comte de: *Pyrénées centrales espagnoles. Note sur les stations géodésiques de premier ordre*. Toulouse, E. Privat, éditeur, 1891.

-Saint-Saud, Comte de: *Contribution a la carte des Pyrénées Espagnoles.* Toulouse, E. Privat, éditeur, 1892.

-Saint-Saud, Comte de: *La Fédération des Sociétés Pyrénéistes dans les Pyrénées-Orientales et à Barcelone. Impressions et souvenirs*. Pau, Imp-St. Garet, 1908. Extrait du *Bulletin Pyrénéen*, 68. (1908).

-Sala y Ramon, Joaquín: *Obra científica de viajes.* Barcelona, Imp. y Lib. Politécnica de Tomás Gorchs, 1855. 4 vol.

-Salarich, Joseph: *Sant Juliá de Vilatorta. Guia del foraster.* Vic, Estampa de Ramon Anglada, 1898.

-Salarich, José: *Aguas salinas-sulfuro-yodo-bromuradas de Segalés de Tona; y su proyectado establecimiento balneario. Memoria médico-topográfica*. Vic, Est. Tip. Ramon Anglada, 1877.

-Salarich, José: *Aguas minero-medicinales de San Andrés de Tona. Examen comparativo de los Manantiales de Segalés y de Ullastres*. Barcelona, Est. Tip. de los sucesores de N. Ramírez y C^{a}, 1883.

-Salarich [i Verdaguer], Joaquin: *Cartilla rústica ó sean principios de agricultura práctica sacados de las obras mas recientes que se han publicado sobre este arte y de las prácticas de algunos países mas adelantados en ella*. Barcelona, Imp. del Diario de Barcelona, 1859.

-Salarich y Verdaguer, Joaquín: *Los baños de mar y el balneario de Caldetas (baños Colon). Preceptos higiénicos y consejos útiles á los Bañistas que concurran á este establecimiento*. Barcelona, Tip. Hispano-americana, 1882.

-Sale, Antoine de la: *El paraíso de la reina Sibila*. Madrid, Edc. Siruela, 1985.

-Sallent y Gotés, Llorens: *Los arxius parroquials. Sant Johan de Matadepera.* Barcelona, Imp. de Henrich y C^{a}, 1897.

-Salmeron, [Ignacio Alvarez de Toledo y Pellicer, Comte de]: *Descripcion del sitio de Monserrate, aviendo subido el marquès de Salmeròn, à adorar su Santa Imagen, y pedirle la salud del Rey N. Señor (que Dios guarde). Romance de Arte Mayor. Dedicado al excelentissimo Señor Duque de Alva, su Señor, por el dicho Marquès, con este Soneto*. [Saragossa (?), SD. 1696 (?)].

-Salsas, Albert: *Bibliographie de la Cerdagne*. Perpignan, Imp. de l'Indépendant, 1899.

-Salsas, Albert: *Pyrénées inconnues. La Cerdagne espagnole.* Perpignan, Imp-lib de l'Indépendant, 1899.

-Salvañá, Joaquín Mariano: *Contribución á la fauna malacológica de los Pirineos catalanes ó sea descripción de la comarca de Olot en relación con la fáunula malacológica local y monografía de los moluscos terrestres y fluviátiles de aquel territorio*. Madrid, Imp. de Fortanet, 1888.

-Sanchez de la Campa, J. M.: *El Valle de Andorra. Exámen crítico del orígen, naturaleza, y circunstancia de los privilegios que disfrutan los andorranos, y de los prejuicios que irrogan al tesoro, á la agricultura, al comercio, y á la industria nacional.* Barcelona, Imp. d'El Barcelonés, 1851.

-Sandaràn i Bacaría, Josep: *La Vall d'Aràn i els Catalans. Conferenica donada en l'Ateneu Obrer del Districte II de Barcelona, el dia 23 d'octubre de 1913.* Barcelona, Tallers Henrich i comp. [1913].

-Sanpere y Miquel, Salvador: *Topografía antigua de Barcelona. Rodalía de Corbera.* Barcelona, Imp. de Henrich y C^{a}, 1890.

-Sans Cadet, J.: *Histoire de la Vallée d'Andorre et de ses rapports avec le ci-devant Comté de Foix, aujourd'hui le Dept. de l'Ariége.* Toulouse, A. N. Dours, éditeur, 1842.

-Sanson, S.: *Les Monts Pyrénnées, ou sont remarqués les passages de France en Espagne. Dressé sur les Memoires les plus nouveaux.* Amsterdam, Pierre Mortier et Compagnie, [circa 1696].

-Santaló i Pavordell, M.: *Per l'estudi de Catalunya*. Girona, Tallers gràfics El Autonomista, 1923.

-Santasusagna, Joaquim: *Les serres encantades. Impressions pirinenques.* Barcelona, Edt. Selecta, 1936.

-Santos Alonso, Hilario: *Historia verdadera de la aparicion de nuestra Señora de Monserrate, y los condes de Barcelona, con los sucessos estraños y maravillosos de la Infanta Doña Riquilda, y el Emitaño Fr. Juan Guarin. Sacada de muchos, y graves autores, como el Dr. Serra, Pujadas, Diago, Domenech, y otros Historiadores del Principado de Cataluña.* València, Emp. de Agustin Laborda, 1772.

-Sardá, José; Rius, Agustín: *Guia histórica, estadística y geográfica de Sabadell.* Sabadell, Est, Tip. de M. Torner, 1867.

-Sardá y Salvany, Félix: *Montserrat. Noticias históricas de este célebre santuario.* Barcelona, Tipografía Católica, 1881.

-Sardá y Salvany, Feliu: *Religió y regionalisme ó Catalunya per nostre senyor Jesuchrist. Conferencia llegida en la Academia Católica de Sabadell lo dia 9 de matx de 1892.* Barcelona, Lib. y tip. Católica, 1892.

-Sarret y Arbós, Joaquim: *Ethologia de Manrèsa. Datos historics sobre costums manresanes, preceits d'una disertació filològica, breu i raonada, sobre l'etimologia del nòm "Manrèsa"*. Manresa, Imp. Sant Josep, 1901.

-Sarret y Arbós, Joaquin: *Manresa en la Guerra de la Independencia. 1808-1814*. Manresa, Imp de San José, 1922.

-Sarret y Arbós, Joaquim: *Las banderas del Bruch. Manresa-Igualada. 1808-1925. Impugnación de algunos conceptos expuestos en el libro "Vindicación de Igualada" por D. José Puiggarí*. Manresa, Imp. San José, 1925.

-Sastre y Dominguez, Francisco: *Memoria que con espresa autorizacion del gobierno de S. M. publica sobre el estudio fisico, químico y medicinal de las aguas termosalinas de Caldas de Mombuy en la provincia de Barcelona el médico director de las propias aguas minerales.* Barcelona, Est. Tip. de N. Ramirez y Rialp, 1862.

-Sau y Santaló, Juan: *Topografía médica de la comarca de Camprodón*. Sant Feliu de Guíxols, Imp. de O. Viader, 1928.

-Saurí, Manuel; Matas, José: *Manual histórico-topográfico estadistico y administrativo ó sea Guia general de Barcelona, dedicado á la Junta de Fábricas de Cataluña.* Barcelona, Imp. i Lib. de Manuel Saurí, 1849.

-Saussure, Horace B. de: *Premières ascensions au Mont-Blanc. 1774-1787*. Paris, Edt. la Découverte, 1991.

-Saussure, Horace B. de: *Discours préliminaire aux voyages dans les Alpes*. Genève, Edt. Zoé, 1998.

-Segura, Joan: *Història del santuari de Sant Magí.* Barcelona, Tip. Católica, 1887.

-*Selecció de gravats de la Mare de Déu de Montserrat segles XVI al XX.* Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1981.

-"Selecció de treballs sobre Sant Lloreç del Munt i Serra de l'Obac (1910-1936)". *Arxiu del Centre Excursionista de Terrassa*, I-III. Juliol de 1986.

-Serda, Nicolas: *Gloriosos triunfos de Maria en su especial proteccion de Cathaluña. Sermon panegyrico, en la solemne fiesta, que a su soberana Patrona la Virgen Santissima de Monserrat, consagrò la devocion de los Cathalanes, residentes en esta Corte, en la Iglesia del Real Hospital de la Corona de Aragon, el dia 30 de Octubre del corriente año 1746.* Madrid, SD, [1746].

-Señeri, Pablo: *El cura instruido. Obra, en que se le muestra a qualquier cura nuevo la obligacion que le incumbe, y el cuydado que ha de poner en cumplirla*. Barcelona, Rafael Figueró, [1695].

-Serra, Julio: *Las Guillerías.* Barcelona, Tipolitografia de Luís Tasso, 1891.

-Serra y Bosch, Pedro: *Prontuario de la mayor parte de los caminas y veredas del Principado de Catalunya, con los pueblos y posadas situados en sus carreteras, y las horas que á paso de tropa distan unos de otros* Barcelona, Agustín Roca, 1814.

-Serra y Boldú, Valerio: *Seo de Urgel*. Barcelona, Librería Francisco Puig, 1930. (Biblioteca de Turismo de la Sociedad de Atracción de Forasteros, XXIII).

-Serra y Campdelacreu, Joseph: *Les vinyes de la Plana de Vich*. Vic, Estampa de R. Anglada, 1881.

-Serra Caussa, Enrique: *Almanaque y guia del Ampurdán para el año 1877 con la carta geográfica del partido judicial de Figueras*. Figueres, Imp. de M. Alegret, [1876].

-Serra Caussa, Enrique: *Almanaque y guia del Ampurdan para el año 1878 con el plano de la ciudad de Figueras y su reforma*. [Figueres], SD, [1877].

-Serra y Postius, Pedro: *Siete maravillas raras, del principado de Cataluña. Dedicadas al apostol de la primitiva Iglesia; Moyses de la ley de Gracia; martir de los primeros de España; anacoreta del pais catalàn: el glorioso san Magin. con un breve extracto de su prodigiosa vida*. Barcelona, Pablo Campins, impressor, circa 1745.

-Serra y Postius, Pedro: *Epitome histórico, del portentoso Santuario, y Real Monasterio de Nuestra Señora de Monserrate. Ilustrado con los sucessos historicos mas memorables de los Principes sus Devotos, y Bienhechores*. Barcelona, Josep Giralt impressor i llebreter, 1742.

-Serra y Postius, Pedro: *Historia verdadera de la aparicion de Nuestra Señora de Monserrate, y los condes de Barcelona, con los sucesos estraños, y maravillosos de la Infanta Doña Riquilda, y el Ermitaño Fray Juan Guarin. Sacada de muchos, y graves Autores, como Pujadas, Diago, Domenech, y otros Historiadores del Principado de Cataluña*. Barcelona, Pablo Campins Impresor, SD.

-Serrano, Nicolás María (dir.): *Diccionario universal de la lengua castellana, ciencias y artes. Enciclopedia de los conocimientos humanos*. Madrid, Astort hermanos, editores, 1881.

-Servitje y Guitart, Josep: *Manrèsa al Bruch. Vindicació de sa principalitat en la gloriosa jornada del 6 de juny 1808 còntra les cavilacions del senyor D. Josèp Puiggarí quèfe del arxiu municipal de Barcelona*. Manresa, Tip. de Sant Josep, 1903.

-*Seu d'Ugell i Andorra. Album descriptiu històric i artístic. Guia del turisme i de l'excursionisme*. Barcelona, Edt. Cervantes, SD.

-Shipton, Eric: *La conquista de las montañas*. Barcelona, Timun Mas, SA, 1969.

-Sindicat d'Iniciativa de Palautordera: *Palautordera. Camí del Montseny*. Barcelona, Edicions del Foment del Turisme i de la Producció Nacional, SD.

-*Sis centes velles estampes de la Mare de Déu de Montserrat*. Bilbao, Editorial la Gran Enciclopedia Vasca, 1994.

-Solà i Moreta, Fortià: *Pomell històric de Montserrat*. Barcelona, Foment de la Pietat Catalana, 1926.

-Solà, Fortià: *La mare de Déu del Sol del Pont de Roda. Monografia històrica*. Barcelona, Ed. Balmes, 1928.

-Solà i Moreta, Fortià: *El Cabrerès. Llibre de lectura dels nois de l'escola parroquial de Cantonigròs*. Barcelona, Imp. la Bona Parla, 1933.

-Solar, Juan: *Juizio sobre el celeste señal, que sucediò en el dia 23 del mes de Noviembre deste presente Año 1705 que es la confirmacion de aquel prodigioso Señal, que se viò en 25 de Deziembre de 1704 dia de la Natividad de Jesu-Christo Nuestro Señor, que tanto ha dado que discurrir á los curiosos; y otras Influencias Celestes, que he bien observado, todas favorables á la Casa de Austria, y en particular á nuestro Grande Monarca Carlos Tercero (que Dios guarde) que por no avermelo permitido la libertad, las dexava en silencio*. Barcelona, Bartholome Giralt, 1705.

-Soler y Santaló, Juli: *La Vall d'Aran. Guia monogràfica de la comarca*. Barcelona, Tip. l'Avenç, 1906.

-Solitario del Montseny: *Estrellarse en las estrellas. Cuento amoroso en verso*. Barcelona, Imp. de los sucesores de N. Ramírez i Cia, 1887.

-Suñol, Gregori Maria.: "Els cants dels romeus (segle XIVè)". *Analecta Montserratensia*, volum I, 1917. Monestir de Montserat, 1918.

-Suriñach Senties, R.: *Llibre del convalescent*. Barcelona, Antoni López, llibreter, 1917.

-Suriñach Senties, R.: "El nostre Gresolet". *Butlletí del CEC*, 319. Barcelona, 1921.

-Swinburne, Henry: *Travels through Spain, in the year 1775 and 1776. In wich several monuments of roman and moorish architecture are illustrated by accurate drawings taken on the spot*. Londres, P. Elmsly, 1779.

-Swinburne, Henry: *Picturesque tour through Spain*. Londres, W. Sharpe, 1823.

-Taillefer, Auguste: *Le département des Pyrénées-Orientales*. Paris, Res Universis, 1993. (édition originelle de 1891).

-Taine, H.: *Voyage aux Pyrénées*. Paris, Hachette et cie, 1878. Édition originelle de 1858.

-Talrich, Pierre: *Recorts del Rosselló ab traducció á francés enfront.* Perpignan, Barcelona et Paris, S.D.

-Taylor, J.; Nodier, Ch.; De Cailleux, A.: *Voyages pittoresques et romantiques dans l'ancienne France.* Paris, 1835.

-Teixidor y Cos, Juan: *Recuerdos de una escursion. Consideraciones sobre un monte volcanizado.* Madrid, Imp. de J. M. Ducazcal, 1866.

-Tell Lafont, G. A.: *La salve a Montserrat*. Barcelona, Tip. Massó i Casas, SD.

-Teresa, Santa: *Camino de perfección*. Madrid, Espasa-Calpe, SA, 1969.

-Terrenos y Pando, Esteban de: *Diccionario castellano con las voces de las ciencias y artes y sus correspondientes en las tres lenguas francesa, latina é italiana.* Madrid, Imp. de la v. de Ibarra, 1788.

-Terricabras, Francisco: *Memoria histórico-científica de las Aguas Minero-Medicinales del Manantial Codina de Tona*. Vic, Imp. G. Portavella, 1912.

-Terricábris y Meróles, Francisco: *Nostra Senyora del Collell. Breu monografia de tan memorable santuari.* Olot, Imp. i Llib. de Joan Bonet, 1890.

-*Territorio de las montañas septentrionales de Aragon: Estado antiguo y actual de su agricultura. Causas de su decadencia*. Manuscrit ACA, 150.

-Texidor y Cos, Juan: *Indicacion de algunos terrenos volcánicos.* Barcelona, Imp. de J. Jepús, 1883.

-Thicknesse, Philip: *A year's journey through France and part of Spain.* Londres, R. Cruttwell, 1777. 2 vol.

-Thós y Codina, Silvino: *Reconocimiento físico-geológico-menoro de los Valles de Andorra.* Barcelona, Imp. Peninsular de Mariol y Lopez, 1885.

-Torá y Ferrer, Benito: *Análisis de las aguas salino-termales de La Garriga.* Barcelona, Imp. de Federico Martí y Cantó, 1876.

-Torra, Petro: *Dictionarium seu thesaurus catalano-latinus, verborum, ac phrasium.* Barcelona, Officina Typographica Raphaelis Figueró, [circa 1700].

-Torras, Cèsar August: "El bosc del Gresolet. Parc natural de Catalunya". *Butlletí del CEC*, 319. Barcelona, 1921.

-Torras i Ribé, Josep Maria: *La comarca de l'Anoia en les descripcions dels viatgers dels segles moderns (1494-1834)*. Miscellanea aqualatensia, 6. Igualada, 1990.

-Torras i Ribé, Josep Maria: *Camins i viatgers a la comarca de l'Anoia (1494-1834).* Barcelona, Rafael Dalmau, Editor, 1991.

-Torras i Ribé, Josep Maria: *La comarca de l'Anoia a finals del segle XVIII. Els "qüestionaris" de Francisco de Zamora i altres descripcions (1770-1797).* Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1993.

-Torrent y Bosch, Salvador: *La cueva del Monseny. Recuerdos de José Casimiro Pons.* Barcelona, Est. Tip. de F. Sánchez, 1883.

-Torroja i Valls, Ramon: *La nostra terra i la nostra història (Iniciació a l'estudi de la geografia i de la història de Catalunya)*. Barcelona, Imp. Elzeviriana et Llibreria Camí, SA, 1934.

-Trasserra, Joan: *Algunes notícies sobre la venda del "Bosc de Grasolet.* Madrid, SD, 1921.

-Trias, Juan de Dios: *Constitución política y personalidad internacional del principado de Andorra.* Barcelona, Imp. de Subirana, hermanos, 1890.

-Tristany, Buenaventura: *Corna benedictina, adornada de lo mas precioso de sus singulares prerrogativas* (...) Barcelona, Raphael Figuerò, 1677.

-Trutat, Eugène: *Les Pyrénées sous la neige.* Bordeaux, Imp. Ve. Cadoret, 1895.

-Townsend, Joseph: *Viaje por España en la época de Carlos III (1786-1787).* Madrid, Turner, 1988.

-Tutau, Juan: *Medios de levantar la agricultura del Ampurdan de su postración, ocasionada por la pérdida de sus viñedos, por la poca producción de los olivares y por el bajo precio de los cereales.* Barcelona, Tipo-litografía de los Suc. de N. Ramírez y Cª, 1888.

-Trulls, Bartolomé: *Clase de árboles frutales que pueden dar y dan mejor resultado en el Ampurdán, teniendo en cuenta sus condiciones meteorolójicas.* Figueres, Tip. de M. Alegret y Cª, [1888].

-Turpí, Arquebisbe de Reims: *Història de Carles Maynes e de Rotllà. Traducció catalana del segle XV*. Barcelona, Biblioteca Catalana d'Obres Antigues, 1960.

-Udina Cortiles, José: *Geografía I Catalunya. La ciudad, el partido judicial, la provincia de Barcelona. La región catalana*. Barcelona, Sucesores de Blas Camú, editores, 1913.

-Urquinaona y Bidot, José María de: *Carta pastoral que el Excmo. é Ilmo. Sr. Dr. D. José María de Urquinaona y Bidot, Obispo de Barcelona, dirige al clero y á los fieles de su Diócesis con motivo de la ereccion canónica de la Santísima Vírgen bajo el título de Montserrat en patrona principal de todo el Principado de Cataluña*. Barcelona, Imp. y Lib. religiosa y científica, 1881.

-*Usatges de Barcelona i Commemoracions de Pere Albert*. Barcelona, Edt. Barcino, 1933.

-V. O.: "Peregrinación infantil á Montserrat". *Boletín de la Sociedad de Atracción de Forasteros*, XI. Barcelona, 1912. P. 53-54.

-Valera, Diego de: *Crónica de España*. Sevilla, 1482.

-Vallès i Pujals, J.: *Elogi de Catalunya. La terra. El mar. Els homes. La llengua, Els monuments. Barcelona*. Barcelona, Llib. Catalonia, [1928].

-Valls i Broquetes, Orenci: *Topografía mèdica d'Esparreguera*. Esparreguera, Bas estamper, 1936.

-Valverde y Alvarez, Emilio: *Guía del antiguo Reino de Cataluña. Provincias de Barcelona, Tarragona, Lérida y Gerona ilustrada com mapas, planos y grabados. Viaje geográfico, artístico y pintoresco*. Madrid, Imp. de Fernando Cao y Domingo de Val, 1887.

-Valverde y Alvarez, Emilio: *Plano y guia del viajero en Manresa, Montserrat, Tarrasa, Mataró y Vich ilustrada con planos y grabados (Guia práctica Valverde)*. Madrid, Imp. de Fernando Lao y Domingo de Val, S.D.

-Varenio, Bernhard: *Geografia general en la que se explican las propiedades general de la tierra*. Barcelona, Ediciones de la Universidad de Barcelona, 1974.

-Vazquez de Mella, Juan: "Mella i Montserrat". *El correo Catalán*, 18 octobre 1935.

-Ventalló y Vintró, Antoni: *La ciutat del fum. Llegenda dedicada á las classes industrials y obreras de Tarrassa y en sa representació al Excm. Ajuntamént, Cambra de Comers é Institut Industrial de dita ciutat. Publicada ab motiu de la Exposició Local oberta en 3 de juliol de 1904*. Barcelona, Estampa de Henrich y Cª, 1904.

-Ventalló Vintró, Joseph: *Sant Llorenç del Munt. Cant del Excursionista i Album de la pintoresca montanya*. Terrassa, Imp. Ventalyol, 1913.

-Vera, Vicente i Huerta-Rodrigo, Saturnino (dir.): *Cataluña. Monografía geográfico-histórica de Barcelona y su provincia*. Madrid, Antonio Pérez y Cª, impresores, 1906 (?).

-*Verdadera relacion del grande incendio, y maravillosa destruccion hechar por el monte Vesuvio, dicho vulgarmente la Montaña de Soma, cerca la Ciudad de Napoles, en la qual se dà cuenta de lo que sucedió desde los 29 de Abril hasta los 10 de junio deste presente año de 1698 y los daños que ha causado à los Pueblos*. Barcelona, Juan Jolis, impressor, 1698.

-Verdaguer, Jacinto: *Cansons de Montserrat*. Barcelona, Llibreria y Tipografia Católica, 1885.

-Verdaguer, Jacint: *Canigó*. Barcelona, Edc. 62, 1986. (MOLC, 52).

-Verdaguer, Jacint: *Excursions i viatges*. Barcelona, Edt. Barcino, 1992. 3 vol.

-Verdaguer, Jacint: *Rondalles*. Barcelona, Edt. Barcino, 1992.

-Vergés y Mirassó, Anton: *Sant Llorens del Munt: son passat, son present y son venider. Historia de aquell antiquíssim monestir, utilíssima als ques dedican al estudi de las antigüetats de Catalunya, y en especial als vehins de las mes importants poblacions del Vallés*. Barcelona, Estampa y Librería Religiosa y Científica, 1871.

-Vergés y Moreu, Pedro (procurador de los tribunales): *Gualba. Su nombre, situación, producción, geología, fuentes, aguas, salto, Gorch Negre, iglesia, historia y escursiones*. Barcelona, Imprenta de Pedro Ortega, 1911.

-Vergés y Vernis, Pedro: *Topografía médica de Castellar (San Esteban) ó del Vallés. Memoria que la Real Academia de Medicina y Cirujía de Barcelona distinguió en el concurso de 1894 á 1895*. Barcelona, Est. tip. "La Hormiga de Oro", 1895.

-Verne, Jules: *Géographie illustrée de la France*. SD, 1879.

-Via, Lluís: *Fent Camí. Aplech d'estudis y narracions*. Barcelona, Publicació de Joventut, 1905.

-*Viaje de Cosme de Médicis por España y Portugal (1668-1669).* Madrid, Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Históricas, SD.

-Vidal, Pierre: *Guide du touriste à Vernet et dans les Vallées du Canigou.* Perpignan, Tip. i lit. de Ch. Latrobe, 1881.

-Vidal, Pierre: *Cansoner catala de Rossello y de Cerdanya.* Perpignan, Imp-Lib. A. Julia, 1885-1888. 5 vol.

-Vidal, Pierre: *Souvenirs d'un touriste. Excursions et ascensions dans les montagnes du massif de Carlit (Cerdagne Française)*. Perpignan, Imp.-Lib. A. Julia, 1887.

-Vidal, Pierre: *Guide historique & pittoresque dans le Département des Pyrénées-Orientales*. Perpignan, Lib. Saint-Martory, 1899.

-Vidal i Riba, Eduard: *El Montseny. Guia monográfica de la regió.* Barcelona, Tip. l'Avenç, 1912.

-Vidal y Tusell, Lorenzo: *Diccionario geográfico-estadístico de la provincia de Barcelona ó sea, descripcion de todas sus ciudades, villas, lugares, aldeas y caseríos*. Barcelona, Imp. Damián Vilarnau, 1877.

-Vidal y Valenciano, Gayetá: *La vida en lo camp. Quadros de costums catalanas.* Barcelona, Llib. de Alvar Verdaguer, 1867.

-Vila, Anton: *Lo timbal del Bruch. Articles históricos-críticos publicats en lo setmanari católich catalá* La Veu del Montserrat. Vic, Est. de R. Anglada, 1890.

-Vila y Sala, Anton: *Historia y album del santuari de Nostra Senyora de Bellmunt de la parroquia de S. Pere de Torelló (Bisbat de Vich)*. Barcelona, Imp. de Joseph Cunill, 1904.

-Vila i Sala, Anton: *Notes historiques de la vila de Prats del Rey y de sa patrona la Mare de Deu del Portal.* Manresa, Imp. de Antòn Esparbé, 1913.

-Viladevall, Antonio: "El Valle de Arán". *Razón y Fe*, tomo XVIII. P. 492-506.

-Vilalta y Camprubí, Joan: *Historia del santuari de Nostra Senyora de Montgrony, en la parroquia de Gombreny*. Vic, Imp. i Llib. R: Anglada, 1887.

-Vilardaga y Cañellas, Jacinto: *Historia de Berga y breves noticias de su comarca desde los tiempos priitivos hasta nuestros días.* Barcelona, Tipo-litografia de Luís Tasso, 1890.

-Vilardaga y Cañellas, Jacinto: *La torre de la Minyona*. Berga, Imp. de R. Díaz, 1900.

-Vilardaga y Cañellas, Jacinto: *Efemérides Bergadanas. Colección de todos los hechos acaecidos en Berga que han llegado a nuestra noticia desde los primitivos tiempos hasta nuestros días.* Manresa, Imp. de San José, 1919.

-Vilardaga Pujol, José Maria: *La ciudad de Berga y sus alrededores. Guía del turista*. Barcelona, Tipografía Barcelona, 1929.

-Villanueva, Jaime: *Viage literario a las iglesias de España.* València, Imp. Oliveres, 1821.

-Villegas, Alonso de: *Flos sanctorum y historia general en que se escrive la vida de la Virgen Santíssima, Madre de Dios, y Señora Nuestra* ... Barcelona, Imp de Vicente Surià, 1691.

-Virués, Cristóbal de: *El Monserrate del capitán Cristóbal Virués.* Barcelona, Imp. de la V. é H. de J. Subirana, 1884. Edition originelle de 1588.

-*Vistas de Montserrat.* Barcelona, Tip. la Académica, [1898 (?)].

-*Voyage pittoresque de la France, avec la description de toutes ses provinces; ouvrage national dédié au roi. Par une société de Gens de Lettres. Province du Roussillon.* Paris, Lamy, Libraire, 1788.

-Vuillier, Gaston: *Le Val d'Andorre. La Vall d'Andorra.* SD, Editions Milan, 1985.

-Yañez, Agustin: *Dios y sus obras. Diccionario pintoresco de historia natural y de agricultura, redactado en vista del francés Guérin y de las obras de Buffon, Lacépède, Cuvier, etc. etc.* Barcelona, Imp. de J. Verdaguer, 1842.

-Yepes, Fray Antonio: *Crónica general de la orden de San Benito*. Madrid, Ediciones Atlas, 1959. 3 vol. Édition originelle de 1609.

-Young, Arthur: *Viatge a Catalunya (1787)*. Barcelona, Edc. Ariel, 1970.

-Young, Arthur: *Viatge a Catalunya*. Tremp, Garsineu Edicions, 1993.

-Zamora, F. de: *Diario de los viajes hechos en Cataluña.* Barcelona, Curial, 1973.

-Zaragoza Pascual, Ernesto: "Actas de visita del monasterio de Montserrat". *Studia Monastica*, vol. 16. Fasc. 1. Abadia de Montserrat, 1974. P. 325-449.

-[Zerkowitz]: *Cremallera de Montserrat. Funicular S. Juan.* Barcelona, Huecograbado Mumbrú, SD.